

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و  
تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه  
قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و  
تصحیح کند، نمی تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه  
به وجود آورد.

حضرت آیت الله خامنه ای

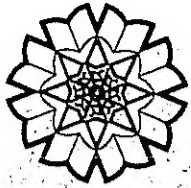
رهبر معظم انقلاب اسلامی

# دائرة المعارف بزرگ اسلامی



### مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی - تحقیقاتی است که به منظور تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید. نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

# دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد  
نهم

بونه سرای - پوریای ولی

زیر نظر

کاظم موسوی بحبشوردی

تهران، ۱۳۸۳

موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۶-، ویراستار.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷-.

ج. ۱: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.

۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیا.

ص. ع. به انگلیسی:

Kazem Musavi Bojnordi:

The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۳ (چاپ اول: ۱۳۸۳).

ISBN 964-7025-25-4 ریال: ۱۰۰۰۰۰۰

۱. اسلام - دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها، الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ب. عنوان.

۲۹۷/۰۳

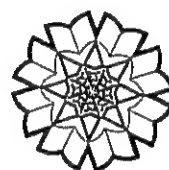
BP5/2/م۵ د ۲

۶۸-۸۸۲ م

کتابخانه ملی ایران



۳۷۳۴۳۰



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج. ۱۳

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۸۳ شمسی

حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی

نقشه ها: گیتاشناسی

تعداد: ۱۰۰۰۰

شابک ۹۶۴-۷۰۲۵-۲۵-۴

بها: ۱۰۰۰۰ تومان

ISBN: 964-7025-25-4

حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی: ۱۹۵۷۵/۱۹۷، تلفن: ۲۲۹۷۶۲۶، فاکس: ۲۲۹۷۶۶۳

پست الکترونیک: [centre@cgie.org.ir](mailto:centre@cgie.org.ir)

[www.cgie.org.ir](http://www.cgie.org.ir)

## سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرپرستاری:

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی:

آقای آذرنوش، آذرتاش

خانم آریان، قمر

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

آقای افشار، ایرج

آقای انواری، محیی الدین

آقای بلوکباشی، علی

آقای پاکتچی، احمد

آقای پورجوادی، نصرالله

آقای تبرانیان، محمدحسن

آقای حجتی کرمانی، محمدجواد

آقای خاکی، محمد

آقای دادبه، اصغر

آقای رضا، عنایت الله

آقای رضایی باغبیدی، حسن

آقای رفیع، مهدی

آقای سجادی، صادق

آقای سروش، عبدالکریم

آقای سعیدی، عباس

آقای سمسار، محمدحسن

آقای شایگان، داریوش

آقای صادقی، علی اشرف

آقای فانی، کامران

آقای فولادوند، عزت الله

آقای کیوانی، مجدالدین

آقای گنجی، محمدحسن

آقای مجتبائی، فتح الله

آقای مجتهد شبستری، محمد

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محقق، مهدی

آقای محقق داماد، مصطفی

آقای معصومی همدانی، حسین

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

آقای موسوی بجنوردی، محمد

آقای مولوی، محمدعلی

آقای مهاجرانی، عطاء الله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده های علمی

ه. بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب

۲. ادبیات

۳. کلام و فرق

۴. تاریخ

۵. جغرافیا

۶. علوم

۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث

۸. فلسفه

۹. عرفان

۱۰. هنر و معماری

۱۱. حقوق

۱۲. مردم شناسی

۱۳. ادیان

۱۴. زبان شناسی

و. بخش بررسی

ز. بخش ویرایش و چاپ

ح. کتابخانه

ط. بخش منابع خارجی

ی. بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی

یا. بخش دانشنامه ایران

یب. بخش انقور ماتیک مرکز

یج. بخش دانشنامه فقه اسلامی

ید. بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان انگلیسی

## محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

مدیر بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژه دانشنامه ایران، مؤلف و ویراستار	آقای آذرنگ، عبدالحسین
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار	آقای آذرنوش، آذرتاش
مؤلف	آقای آذری شهرضایی، رضا
مؤلف	آقای آریا، غلامعلی
عضو شورای عالی علمی و ویراستار	خانم آریان، قمر
دستیار بخش جغرافیای دانشنامه ایران	آقای آربین نیا، احمد
مدیر بخش حقوق دانشنامه ایران و مؤلف	آقای آل داود، علی
دستیار بخش تاریخ و عضو بخش بررسی	خانم ابراهیمی، زهرا
دستیار بخش مردم شناسی، عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم ابراهیمی، معصومه
مشاور عالی در بخش فلسفه، عضو شورای عالی علمی و ویراستار	آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
ویراستار	آقای اجتهادی، مصطفی
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای احمدی، محسن
عضو بخش علوم و مؤلف	آقای احمدی، محمدحسین
دستیار بخش های ایران شناسی و زبان شناسی و عضو بخش بررسی	خانم اخوان اقدم، ندا
مؤلف	آقای ارژنگ، علیرضا
عضو بخش ادیان و عرفان	خانم ارسنجانی، حمیرا
ویراستار و مؤلف	آقای استیفاء، غلامرضا
عضو بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار	آقای اسعدی، هومان
مؤلف	خانم اسماعیل زاده، طاهره
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای اشرف، محمدحسین
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم اعظمیان، جمیله
دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم افتخار، قریبا
دستیار و پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای افسری، حمیدرضا
عضو شورای عالی علمی	آقای افشار، ایرج
مؤلف	خانم افشاریان، مرجان
مؤلف	آقای امان اللهی بهاروند، سکندر
مؤلف	خانم امیدعلی، مریم
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای امین، پرویز
دستیار بخش ادیان و عرفان	خانم امینی، محدثه
مدیر روابط فرهنگی	آقای انصاری، محمد
مدیر بخش علوم دانشنامه ایران و ویراستار	آقای انواری، عباس
مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار	آقای انواری، محمدجواد
عضو شورای عالی علمی	آقای انواری، محیی الدین
عضو بخش گزینش عناوین	خانم ایروانی نیای طهرانی، منصوره
مؤلف و عضو وابسته مرکز	آقای باقری، احمد

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار  
 عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف  
 معاون بخش تاریخ، مدیر بخش تاریخ دانشنامه ایران، مؤلف و ویراستار  
 مؤلف  
 مؤلف  
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث،  
 سرپرست بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان انگلیسی،  
 سرپرست کتابخانه دیجیتال، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف  
 عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف  
 عضو شورای عالی علمی و مؤلف  
 مدیر بخش انفورماتیک مرکز  
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی  
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیئت علمی بخش ترجمه  
 دائرة المعارف به زبان عربی

مؤلف و عضو وابسته مرکز

مؤلف

ویراستار

مؤلف

دستیار بخش جغرافیا، عضو بخش بررسی و مؤلف

مؤلف

مدیر بخش ادیان دانشنامه ایران و ویراستار  
 دستیار بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژه دانشنامه ایران  
 ویراستار

مدیر بخش منابع خارجی

مؤلف

مؤلف

عضو بخش گزینش عناوین

عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار  
 دستیار بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان انگلیسی

مؤلف

مؤلف

عضو شورای عالی علمی و ویراستار

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

عضو بخش انفورماتیک مرکز

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار

آقای بلوکباشی، علی

آقای بهرامی، عسکر

آقای بهرامیان، علی

خانم بهمنش، تهمینه

مرحوم بینش، تقی

خانم یات، فریبا

آقای پارسی، فرامرز

آقای یازوکی، علی

آقای پاکتچی، احمد

آقای پروینی، خلیل

آقای پزشک، منوچهر

خانم پژوهنده، لیلا

آقای پورجوادی، نصرالله

آقای پورشجاع، علیرضا

آقای تار، مسعود

آقای تبرانیان، محمدحسن

آقای تولایی، علی

خانم تولیتی، سمانه

خانم تهامی، فاطمه سادات

خانم ثابت‌زاده، منصوره

خانم جعفری، شیوا

آقای جلالی‌پندری، یدالله

آقای جلالی‌مقدم، مسعود

خانم جمالی، حمیده

آقای جمالی‌مهر، مازیار

آقای جهاننداری، کیکاووس

آقای چامجیج، نهاد

آقای چودهری، حفیظ الرحمان

آقای حاج کریمی، سهیل

آقای حاج منوچهری، فرامرز

خانم حاجی حسینی، سارا

آقای حاجی محمدابیچ، فواد

آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود

آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد

آقای حسین‌زاده‌شانه‌چی، حسن

خانم حسینی، زهرا

آقای حسینی، محمود

آقای خاکی، محمد

مدیر بخش علوم پزشکی دانشنامه ایران و ویراستار	خانم خاکی، نگین
مؤلف	آقای خالقی، محسن
عضو بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان انگلیسی و مؤلف	آقای خداوردیان، شهرام
مؤلف	مرحوم خسرو شاهي، جلال
مؤلف و عضو وابسته مرکز	آقای خطیبی، ابوالفضل
عضو بخش انفورماتیک مرکز	آقای خلیق تهرانی، صادق
عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی	آقای خورشیا، صادق
عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی	آقای خورشیا، عقیل
عضو بخش ویرایش و چاپ	خانم خوش نیت، مرضیه
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای ادبیات دائرة المعارف بزرگ اسلامی و دانشنامه ایران، مؤلف و ویراستار	آقای دادبه، اصغر
مؤلف	آقای دفتری، فرهاد
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	خانم دودانگه، صغری
عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز	آقای دیانت، علی اکبر
مؤلف	خانم رحیمی بهمنی، لیلا
مؤلف	آقای رحیمیان، هرمز
مشاور عالی در بخش جغرافیا، عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار	آقای رضا، عنایت الله
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	خانم رضایی، لیلا
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای ایران شناسی و زبان شناسی، مؤلف و ویراستار	آقای رضایی باغبیدی، حسن
مؤلف	آقای رضوانی، احمد
عضو شورای عالی علمی، عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی و ویراستار	آقای رفیع، مهدی
عضو بخش تاریخ و ویراستار	آقای رنجبر کرمانی، علی اکبر
مؤلف	آقای روان فرهادی، عبدالغفور
مؤلف	آقای روح بخشان، عبدالمحمد
مؤلف	آقای رئیس نیا، رحیم
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم زارعی، زهرا
پژوهشگر بخش ایران شناسی و بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار	آقای زرین کوب، روزبه
دستیار بخش فلسفه	آقای ساکت اف، حسین
عضو و دبیر شورای عالی علمی، معاون فرهنگی و پژوهشی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار	آقای سجادی، صادق
عضو شورای عالی علمی	آقای سروش، عبدالکریم
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامه ایران، مؤلف و ویراستار	آقای سعیدی، عباس
مؤلف	آقای سلیمانی، محسن
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری و ویراستار	آقای سمسار، محمدحسن
مؤلف	آقای سمیعی، احمد
مؤلف	آقای سمیعی، مجید
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای سنایی، اردشیر
دستیار بخش ادبیات	خانم سنجابی، پریرسا

آقای سید تقوی، علیرضا  
 خانم سید حسین زاده، هدی  
 آقای سیدی، محمد  
 خانم شادفر، شیرین  
 آقای شاریج، صباح الدین  
 آقای شایسته، رسول  
 آقای شایگان، داریوش  
 آقای شایگان فر، حمیدرضا  
 آقای شریعت، کریم  
 خانم شیرازی نژاد، آزاده  
 آقای شیرالی، عادل  
 خانم صاحب، نوشین  
 آقای صادقی، علی اشرف  
 خانم صادقی، مریم  
 آقای صادقی، مسعود  
 خانم صالح، احترام  
 آقای صدقی، حامد  
 خانم صدیق، کیانوش  
 آقای طاهری، فرهاد  
 آقای عالم زاده، هادی  
 آقای عباسی، رضا  
 آقای عسکری، ضیاء الدین  
 خانم عطیعی پور، نسیم  
 آقای علوی، محمد علی  
 آقای علوی، محمد کاظم  
 آقای علیزاده، ستار  
 خانم علیزاده، مهبانو  
 آقای عودی، ستار  
 آقای غفاری، مهدی  
 آقای غلامی، یدالله  
 آقای فاتحی نژاد، عنایت الله  
 آقای فانی، کامران  
 آقای فرزانه، بابک  
 آقای فرزانه، علی  
 خانم فرزانه، میترا  
 خانم فرهاد، معصومه  
 آقای فولادوند، عزت الله  
 خانم قدسی زاد، پروین  
 آقای قرائی گرکانی، مرتضی  
 خانم قنديل زاده، نرگس

عضو بخش تاریخ  
 مؤلف و عضو وابسته مرکز  
 مؤلف  
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی  
 مؤلف  
 ویراستار  
 عضو شورای عالی علمی  
 مؤلف  
 عضو بخش بررسی و مؤلف  
 دستیار بخش کتابخانه دیجیتال و مؤلف  
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی  
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف  
 عضو شورای عالی علمی  
 عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نسخه پرداز  
 دستیار بخش فلسفه دانشنامه ایران  
 دستیار بخش ویرایش و چاپ، ویراستار و نسخه پرداز  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف و عضو وابسته مرکز  
 عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 عضو بخش انفورماتیک مرکز  
 عضو بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژه دانشنامه ایران و بخش بررسی  
 و مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف و عضو وابسته مرکز  
 مدیر بخش هنر و معماری دانشنامه ایران، مؤلف و ویراستار  
 ویراستار  
 عضو شورای عالی علمی  
 معاون بخش ادبیات عرب و مؤلف  
 دبیر اجرایی دانشنامه ایران، ویراستار و نسخه پرداز  
 دستیار بخش دانشنامه ایران  
 مؤلف  
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه دانشنامه ایران و ویراستار  
 مؤلف  
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف  
 مؤلف



مدیر پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	خانم کاشیان، ایران‌ناز
ویراستار	آقای کاظمی‌یزدی، مرتضی
مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار	آقای کرامتی، یونس
مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار	آقای کرم‌همدانی، علی
معاون بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار	خانم کریمی، فاطمه
مؤلف	آقای کریمی‌زنجانی اصل، محمد
مؤلف	آقای کلایس، ولفرام
عضو شورای عالی علمی و ویراستار	آقای کیوانی، مجیدالدین
مؤلف	آقای کیوانی، مهدی
مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار	آقای گذشته، ناصر
مؤلف	آقای گرابار، الگ
مؤلف	خانم گل‌بیک، لیزا
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای گنجی، محمدحسن
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای گوینده، حمید
مدیر بخش ادیان و عرفان، مؤلف و ویراستار	خانم لاجوردی، فاطمه
مؤلف و عضو وابسته مرکز	آقای لاشی، حسین
مؤلف	آقای لاهوتی، بهزاد
مدیر دفتر ریاست مرکز	آقای متقی، حمید
مشاور عالی در بخش ادیان و عرفان، عضو شورای عالی علمی و ویراستار	آقای مجتبائی، فتح‌الله
مشاور عالی در بخش کلام و فرق، عضو شورای عالی علمی و ویراستار	آقای مجتهدشستر، محمد
عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد	آقای مجیدی، عنایت‌الله
مؤلف و عضو وابسته مرکز	خانم مجیدی، مریم
عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم محقق، سیمین
عضو شورای عالی علمی	آقای محقق، مهدی
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار	آقای محقق‌داماد، مصطفی
مؤلف	خانم محمدی، پروانه
عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف	آقای محمودی‌بختیاری، بهروز
مؤلف	آقای مختاری، محمدتقی
مؤلف	آقای مرادخانی، امیرحسین
مؤلف	آقای مرتضایی، محمد
مؤلف	خانم مزدآپور، کتابون
دستیار بخش ادبیات عرب، عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم مساح، رضوان
مؤلف	آقای مشایخی، عبدالکریم
عضو شورای عالی علمی	آقای معصومی‌همدانی، حسین
مؤلف و عضو وابسته مرکز	خانم ملابراهیمی، عزت
معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای منصوری، منصور
مؤلف	آقای موسوی، جمال
مؤلف	آقای موسوی، علی
مؤلف	آقای موسوی، مصطفی
مدیر داخلی مرکز	آقای موسوی‌بجنوردی، حسن
عضو بخش انفورماتیک مرکز	آقای موسوی‌بجنوردی، حسین

عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سروراستار  
 عضو شورای عالی علمی  
 عضو بخش مفاهیم جدید و عناوین ویژه دانشنامه ایران  
 مؤلف  
 مشاور عالی در بخش علوم، عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار  
 عضو شورای عالی علمی  
 عضو بخش ادبیات و بخش بررسی و مؤلف  
 ویراستار  
 دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار  
 مؤلف  
 معاون بخش ادبیات، عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار  
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف و عضو وابسته مرکز  
 عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی  
 مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 دستیار بخش ادیان دانشنامه ایران  
 مؤلف  
 مؤلف  
 عضو هیئت علمی بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی و مؤلف  
 مؤلف  
 مؤلف  
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی  
 دستیار بخش علوم  
 مؤلف  
 دستیار بخش هنر و معماری دانشنامه ایران و عضو بخش بررسی  
 مؤلف  
 مؤلف

آقای موسوی بجنوردی، کاظم  
 آقای موسوی بجنوردی، محمد  
 آقای موسوی زاده، حسن  
 آقای موسیج، الویر  
 آقای مولوی، محمد علی  
 آقای مهاجرانی، عطاء الله  
 خانم مهدوی، ملیحه  
 آقای مهر علی زاده، قاسم  
 آقای مهرش، فرهنگ  
 آقای میثمی، حسین  
 آقای میر انصاری، علی  
 آقای میر سجادی، محمد کاظم  
 خانم میر فخرایی، مریم  
 آقای ناجی، محمدرضا  
 آقای ناصر، محمد  
 آقای ناظمیان، رضا  
 آقای نجفی اسداللهی، سعید  
 آقای نظری منظم، هادی  
 آقای نوشاهی، عارف  
 آقای وثوقی، محمداقر  
 خانم ولادوست، بیتا  
 آقای ولاپتی، علی اکبر  
 آقای ولی، وهاب  
 آقای هادی، یوسف  
 خانم هادیان رسنانی، الهه  
 آقای هاشم پور سبجانی، توفیق  
 خانم هاشمی، بشری  
 خانم هاشمی، سارا  
 آقای هالیج، یاسمین  
 خانم همایونی افشار، مریم  
 خانم یغمائی، پیرایه  
 آقای یوسفی اشکوری، حسن

### محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

کتابدار مخزن  
 مسئول بخش ورود اطلاعات رایانه کتابخانه  
 دستیار بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی  
 مدیر بخش منابع خارجی  
 مسئول بخش تهیه منابع

آقای احمدی، محمدرضا  
 خانم استخری، مهر انگیز  
 خانم بقایی، طاهره  
 آقای جهانداری، کیکاووس  
 آقای جهانی، محمد

مسئول گردش کتاب و سر مخزن دار	آقای حاج کریمی، حسین
دستیار بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی	خانم حیدری، زهرا
دستیار نماینده کتابخانه در قم	آقای خلیق تهرانی، باقر
متصدی ورود اطلاعات رایانه کتابخانه	خانم داودآبادی، اکرم
دستیار بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	خانم داودآبادی، فاطمه
کارمند بخش صحافی	آقای درویش، حسین
مسئول بخش نشریات ادواری	خانم راکی، پوران
مسئول برگه آرایی	خانم ربیع زاده، محبوبه
کارمند بخش صحافی	آقای رسول پور عربی، یوسف
مدیر بخش منابع عربی و نماینده کتابخانه در قم	آقای رفیعی، علی
مسئول ثبت کتاب	آقای زرودی، محمدرضا
متصدی تهیه و خدمات لوحهای فشرده	آقای سلطانی نسب، عباس
کتابدار مخزن	آقای سلیمانی، ابوذر
کتابدار مخزن	آقای سلیمانی، خلیل
کتابدار بخش نسخه های خطی	آقای سلیمانی، محسن
مدیر دفتر کتابخانه	خانم سیفی، زهرا
کارمند بخش صحافی	آقای شفیع خانی، مهدی
کتابدار بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم طلوعی، کتابون
کتابدار بخش نسخه های خطی	خانم عباس زاده، نیکتا
کتابدار بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم عماري، مدین
متصدی زیر اکس	آقای غیاث آبادی، ناصر
همکار بخش کتابخانه دیجیتال	آقای فاطمی، امیر حسین
متصدی حوزه کتابهای نفیس	آقای فاطمی، مسعود
مسئول اطلاعات کتابخانه	آقای قیدی، ابو الفضل
تدارکات کتابخانه	آقای کوشکی، حجی احمد
معاون فنی کتابخانه و مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی	آقای مافی، عباس
عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد	آقای مجیدی، عنایت الله
فهرست نویس کتابهای روسی	خانم مجیدی، فرشته
متصدی زیر اکس	آقای محمدی، عیسی
دستیار بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی	خانم محمدی، فاطمه
کارمند بخش صحافی	آقای مدیری، علی اکبر
مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	آقای منزوی، احمد
مسئول بخش صحافی	آقای میر آفتاب، محمودرضا
مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم هارطونیان، پارکوهی
متصدی ورود اطلاعات رایانه کتابخانه	خانم هدایتی، فائزه
متصدی بخش مراجعات	آقای هدایتی پارسا، امید

## کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی

مسئول اطلاعات	آقای احمدپور، غلامحسین
رئیس حسابداری	آقای امین، زین العابدین
مسئول دبیرخانه، کارگزینی و بخش حروف چینی	خانم بادافراس، بهاره
مسئول انبار	آقای بهزادپور، امیر
مسئول دفتر فنی ساختمان مرکز	آقای پرویزی، مجید
عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی	خانم حسینی، زهراسادات
کارمند حسابداری	آقای رضاپور، محمود
رئیس بخش فروش	آقای رضوی شیرازی، حمیدرضا
عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی	خانم رمضانپور، زهره
متصدی فروش و ناظر چاپ	آقای زرودی، عبدالرضا
کارمند حسابداری	آقای سروشپور، مهدی
مسئول تلفنخانه	آقای شکری، علی
مسئول تلفنخانه	آقای شکری، وهاب
دستیار بخش ترجمه دائرة المعارف به زبان عربی و	خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن
عضو بخش حروف چینی	
مصصح نمونه های چاپی فارسی	آقای عتیقپور، محمد
مدیر امور مالی	آقای عسکریان، محمدصادق
عضو دبیرخانه	آقای گارسی فروش، علی
مصصح نمونه های چاپی فارسی و عربی	خانم مرنندی قصر، ترانه
کارپرداز مرکز	آقای مهری، رضا

## قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمده مأخذ و منابع دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی- فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف- کتابخانه‌های عمومی:	کتابخانه مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانه آستان قدس رضوی	کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی	کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانه استاد مجتبی‌میتوی	کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانه انجمن حکمت و فلسفه	کتابخانه ملی ایران
کتابخانه انجمن فرهنگی ایران و فرانسه	کتابخانه موزه توبکایی سرائی (ترکیه)
کتابخانه بنیاد دائرة المعارف اسلامی	کتابخانه موزه رضا عباسی
کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران	کتابخانه موزه ملی ایران
کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی	کتابخانه مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانه دانشکده حقوق	کتابخانه مؤسسه مطالعات خاور میانه
کتابخانه دانشگاه امام صادق (ع)	کتابخانه مؤسسه معارف اسلامی (قم)
کتابخانه دانشگاه شهید بهشتی	کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاور میانه (وابسته به وزارت امور خارجه)
کتابخانه دانشگاه علامه طباطبائی	ب- کتابخانه‌های اختصاصی:
کتابخانه دائرة المعارف اسلام (ترکیه)	کتابخانه استاد یحیی مهدوی
کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی	کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای سید عبدالعزیز طباطبائی
کتابخانه سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه	کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری
کتابخانه سلیمانیه (ترکیه)	
کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی	
کتابخانه کاخ- موزه گلستان	
کتابخانه مجلس شورای اسلامی	

۲. بدین وسیله از همه همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیر مستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهمیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

بداند (عیسی‌کوچ، 23). همچنین فرانواتسهای بوسنیایی (یروان فرقدای کاتولیک در بوسنی) در ۱۸۹۴م اعلام کردند که از زبان بوسنیایی استفاده می‌کنند، نه صربی (حاجی‌یاهیچ، 25).

نخستین «دستور زبان بوسنیایی» برای استفاده در مدارس متوسطه در ۱۸۸۰م منتشر شد، و از آنجا که در تاریخ ۱۹۰۷/۸۰/۴م، دولت بوسنی و هرزگوین کاربرد نام زبان بوسنیایی را ترک کرد و تصمیم گرفت که از آن تاریخ به بعد زبان کشور صربی - کرواتی نامیده شود (یوزیاچیچ، 9-10)، نام این دستور زبان نیز از ۱۹۰۸م به «دستور زبان صربی - کرواتی» تغییر یافت (استانچیک، 31-32). پس از مدتی، در این تصمیم تجدید نظر شد و به مسلمانان حق داده شد تا در مراکز و مؤسسات خود از نام زبان بوسنیایی استفاده کنند (هالیولیچ، 28).

با اعلام استقلال بوسنی و هرزگوین در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م نام زبان بوسنیایی دوباره احیا شد. پس از آن، بنا به تصمیم نماینده عالی سازمان ملل، ولفگانگ پتریچ<sup>۵</sup> که در چارچوب اصلاح قانون اساسی بوسنی و هرزگوین در ۲۰۰۲م گرفته شد، مسلمانان بوسنی (بوسنیاکها)، صربها و کرواتها به عنوان اعضای اصلی تشکیل دهنده جامعه بوسنی و هرزگوین شناخته، و دارای حق استفاده از زبان خود شدند. بنابراین، صربها حق دارند زبان صربی، کرواتها زبان کرواتی، و بوسنیاکها زبان بوسنیایی را زبان رسمی خود بدانند. در دوره حکومت عثمانی در بوسنی و هرزگوین و حضور زبانهای ترکی، عربی و فارسی در این مناطق، شمار زیادی از لغات این ۳ زبان وارد زبان بوسنیایی شد و تأثیر بسزایی بر نامهای شخصی، جغرافیایی و اسمهای خانوادگی گذاشت؛ اگر چه این لغات در زبان معاصر بوسنیایی کمتر استعمال می‌شوند، هنوز در نوشته‌های ادبی حضور دارند. در حال حاضر خط رسمی بوسنی و هرزگوین خط لاتینی و خط سیریلی است. در قرون وسطی علاوه بر خطوط گلاگولیتسا و چیرلیتسا از خطوط و زبانهای یونانی و لاتینی نیز استفاده می‌شد. کهن‌ترین متن مکتوب به خط سیریلی منشور بان کولین، حاکم بوسنی است که در ۱۱۸۹م خطاب به مردم دوبروونیک صادر شده است.

ماخذ:

Hadžijahić, M., *Od tradicije do identiteta*, Sarajevo, 1974; Halilović, S., *Bosanski jezik*, Sarajevo, 1991; Isaković, A., *Bošnjak ili Musliman, Bosna i bošnjaštvo*, Sarajevo, 1990; Jahić, Dž., et al., *Gramatika bosanskoga jezika*, Zenica, 2000; Juzbašić, Dž., *Jezičko pitanje u austrougarskoj politici u Bosni i Hercegovini pred prvi svjetski rat*, Sarajevo, 1973; Rizvić, M., *Bosna i njen jezik u izvanbosanskim znanstvenim djelima i književnohistorijskim izvorima, Bosna i bošnjaštvo*, Sarajevo, 1990; Stančić, Lj., *Lingvistička terminologija u Bosni i Hercegovini u vrijeme austrougarske uprave*, Sarajevo, 1986.

الویر موسیچ

بوشنه سترای، نک: سارایوو.

بوسنیایی، زبان، عضوی از شاخه جنوبی خانواده بزرگ زبانهای اسلاوی. دیگر اعضای مهم این خانواده زبانی عبارت‌اند از اوکرائینی، بلاروسی، روسی، روسینسکی (از شاخه شرقی)، اسلواکی، چکی، کاسپسکی، لوزیچکی، لهستانی (از شاخه غربی) و اسلونیایی، بلغاری، صربی، کرواتی، مقدونیه‌ای، مونتنگروی (از شاخه جنوبی). کیریلو در ۸۶۳م با توجه به خط یونانی، اولین خط اسلاوی را به نام گلاگولیتسا<sup>۱</sup> ابداع کرد و چندی پس از آن، خط چیرلیتسا<sup>۲</sup> (سیریلی) توسط شاگردانش به وجود آمد. این خط ۳ گونه دارد: گونه قدیم که در شرق و منطقه یونانی - بیزانسی به کار می‌رفت و با توجه به شکل حروف، گلاگولیتسای گرد نامیده می‌شود؛ گونه رایج در غرب که گلاگولیتسای راست گوشه نامیده می‌شود؛ و گلاگولیتسای نیمه گرد که گونه تحول یافته دو گونه پیشین است و در قرون وسطی به کار گرفته می‌شد. این خط را گلاگولیتسای بوسنیایی نیز می‌نامند. قدیم‌ترین اثر به خط گلاگولیتسا در بوسنی و هرزگوین، «انجیل ماریانی»<sup>۳</sup> است که به سده ۱۰/۴م تعلق دارد.

گویشهای زبان بوسنیایی: زبان بوسنیایی شامل ۵ گویش است که عبارت‌اند از بوسنیایی شرقی، بوسنیایی غربی، هرزگوینی (هومی) شرقی، هرزگوینی (هومی) غربی و سنجکی که در میان بوسنیاکهای سنجکی متداول است (نک: یاهیچ، 40-12).

پیشینه نام بوسنیایی در اسناد مکتوب: بیش از ۱۰۰ تن از مسلمانان بوسنیایی که آثار ادبی خود را به زبانهای ترکی، عربی و فارسی نوشته‌اند، لقب بوسنوی، بوسنالی، بوسنیاک و بوساناتس را به اسم خود اضافه کرده‌اند. شعرا و نویسندگان مسلمان بوسنی زبان بوسنیایی را در تألیف آثار ادبی آخامیادو که به زبان بوسنیایی و خط عربی - فارسی نوشته شده است، به کار برده‌اند. کنستانتین فیلسوف (اواخر سده ۱۴ و اوایل سده ۱۵م) در نوشته خود «درباره سواد»، علاوه بر زبانهای بلغاری، صربی، اسلونیایی، چکی و کرواتی، از زبان بوسنیایی نیز نام برده است (حاجی‌یاهیچ، 15-16). اسقف نین در ۱۵۸۱م به فراآرسنیک به زبان بوسنیایی نامه می‌نوشت (همو، 28).

در «گنج واژه چند زبانه»، اثر یرونییم ماگیسر<sup>۴</sup> (فرانکفورت، اوایل سده ۱۷م) علاوه بر دیگر زبانهای بالکان، از زبان بوسنیایی نیز نام برده شده است (ریزیچ، 47-48). به علاوه، آنتون کانیزلیچ، فرانیو ماریا اپندینی و ایوان پوپویچ قبل از توافق وین (۱۸۵۰م) ضمن تلاش برای اتخاذ زبان واحد ادبی برای اسلاوهای جنوبی، می‌کوشیدند تا زبان بوسنیایی اساس و مبنای این زبان ادبی قرار گیرد (حاجی‌یاهیچ، 31). نیز اعیان صرب هرزگوین از حاکم آن منطقه، علی پاشا رضوان بگسویچ، خواستند که کسی را اسقف آن منطقه کند که زبان بوسنیایی را

1. glagoljica  
5. W. Petrich

2. ćirilica

3. Marijansko Evandjelje.

4. Jeronim Magiser, *Thesaurus Polyglotus*.

### ۱. جغرافیا

این کشور به وسعت ۵۱'۱۲۹ کیلومتر مربع و جمعیتی حدود ۴'۳۶۰'۰۰۰ تن (در ۱۳۸۳ ش/م ۲۰۰۴) بین ۴۲° و ۳۵° تا ۴۵° و ۱۵° عرض شمالی و ۱۵° و ۴۵° تا ۱۹° و ۴۰° طول شرقی در جنوب اروپا واقع است («فرهنگ جهانی»<sup>۱</sup>، بوسنی...؛ اطلس...). بوسنی و هرزگوین از جانب شمال، غرب و جنوب غربی به کشور کرواسی و از شرق و جنوب شرقی به صربستان و مونتنرو محدود است و فقط به وسیله باریکه‌ای به عرض ۲۰ کیلومتر دریای آدریاتیک راه دارد (جعفری، ۱۷۵). بوسنی و هرزگوین از دو واحد جغرافیایی متفاوت بوسنی در شمال - که نام خود را از رودخانه‌ای به همین نام گرفته است - و هرزگوین در جنوب تشکیل شده است (همو، ۱۷۵، ۱۷۷).

سابقه نام هرزگوین به اواسط سده ۱۵ ق/م باز می‌گردد. در ۱۴۴۸ یکی از بزرگان بوسنی به نام استفان ووکچیک کوزکا، از ضعف دوک‌نشین بوسنی که در آن زمان رو به زوال بود، استفاده کرد و مستقلاً به اداره امور آن پرداخت و فردریک سوم، امپراتور آلمان به او عنوان هرتسک (دوک) سنت ساوا بخشید. بعدها این ناحیه هرتسه‌گوینا به معنی سرزمین هرتسک‌نام‌گرفت (ET<sup>۲</sup>؛ فاین، ۲۳؛ اوزون‌چاریلی، ۱/۲۲۱).

این کشور از نظر سیاسی به دو بخش مجزای فدراسیون بوسنی و هرزگوین با وسعت ۲۶۱'۰۷۶ کیلومتر مربع و جمعیتی حدود ۳'۸۰۰'۰۰۰ تن، و جمهوری خودمختار صربسکا با مساحتی برابر ۲۵'۰۵۳ کیلومتر مربع و جمعیتی حدود ۱'۵۵۹'۰۰۰ تن (در ۱۳۸۳ ش/م ۲۰۰۴) تقسیم می‌شود («فرهنگ جهانی»<sup>۱</sup>، بوسنی...).

فدراسیون بوسنی و هرزگوین نواحی مرکزی و غربی کشور را در بر می‌گیرد و جمهوری صربسکا مشتمل بر حاشیه شمالی و شرقی آن در امتداد مرزهای شمالی بوسنی و هرزگوین با کرواسی و مرزهای شرقی این کشور با صربستان و مونتنرو است (همانجا).

بوسنی و هرزگوین سرزمینی کوهستانی است و کوهها ۹۰٪ اراضی آن را فرا گرفته‌اند. مهم‌ترین رشته کوه‌های آن «آلپ‌های دیناریک» در

مرزهای غربی این کشور با کرواسی است که به موازات دریای آدریاتیک کشیده شده است. بلندترین قله این رشته کوهها پلوجنو با ارتفاع ۲'۲۲۸ متر است (GSE, III/487؛ «بوسنی...»<sup>۲</sup>، سرزمین؛ جعفری، ۱۷۷). بخشهای عمده منطقه کوهستانی نواحی غرب کشور از فلاتهای حفره‌ای خشک و نامساواری که در زبان محلی به آن «کارست»<sup>۳</sup> می‌گویند، تشکیل شده است. کارستها که حاصل عمل حلال آبهای زیرزمینی در بستر سنگهای آهکی است، از مناطق بسیار بایر و کم‌جمعیت اروپا به‌شمار می‌آیند (ویلر، ۲۱۶؛ «بوسنی... همانجا).

بخشهای شمالی این کشور پوشیده از جنگلهای انبوه است و نواحی



جنوبی آن را سرزمینی مسطح با خاکی حاصل‌خیز در بر گرفته است که از نواحی مهم کشاورزی کشور به‌شمار می‌رود (همانجا). رودخانه ساوا مهم‌ترین رودخانه بوسنی و هرزگوین است که بخشهای بزرگی از مرزهای این کشور با کرواسی را تشکیل می‌دهد. رودهای درینا، بوسنا، وریاس و اونا که همگی از جنوب به شمال جریان دارند و در انتها به

کله‌دارانی بزرگ بودند. دالماتی‌ها از قبایل ایلیری در نواحی غربی بوسنی ساکن بودند و اسکروتی‌ها که اختلاطی از ایلیرها و سلت‌ها بودند، در نواحی شمال شرقی، و دزیتی‌ها از قبایل جنگجوی ایلیری در نواحی مرکزی بوسنی سکنا داشتند. قبایل جنگجوی دزیتی‌ها که همواره با نیروهای امپراتوری روم درگیر بودند، در ۹م از رومی‌ها شکست خوردند و پس از آن سرزمین‌های قبایل ایلیری تحت سیطره امپراتوری روم قرار گرفت و بوسنی همراه با دالماسی به یک استان رومی تبدیل شد. از سده ۲م به بعد سرزمین‌های ایلیری یکی از پایگاه‌های نظامی مهم امپراتوری روم شد (ملکم، ۲۰۴: ۷۵۴، II، EI<sup>1</sup>، 754). در ۹۳۷م سیتیموس سیوروس نیروهای ایلیریایی را جای‌گزین دیگر نیروهای امپراتوری کرد (ملکم، ۳).

تا اواسط سده ۶م بوسنی یکی از استان‌های بیزانس باقی ماند («دائرة المعارف...»، VII/554). در زمان حضور رومی‌ها در این منطقه فرهنگ رومی و مسیحیت بیزانسی با تمدن ایلیرها در آمیخت (ملکم، نیز EI<sup>1</sup>، همانجاها). در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷م اسلاوها که از یک کنفدراسیون اسلاو - اسلونی مشتق شده بودند، به صورت واحدهای قبیله‌ای کوچک در بوسنی ظاهر شدند و آنجا را به سرزمینی اسلاوی بدل ساختند (ملکم، ۶۷: ۱۹۰۶).

چند سال بعد، دو طایفه اسلاو کروات و صرب به این منطقه نفوذ کردند. امپراتور روم شرقی برای بیرون راندن آوارها از منطقه، از کروات‌هایاری خواست. درباره ریشه این تازه واردان دو نظریه ارائه شده است: نخست آنکه صرب‌ها و کروات‌ها اسلاوهایی با طبقه حاکم ایرانی سرمت یا آلان بودند، و دیگر آنکه اینان قبایلی در اصل ایرانی بودند که جذب فرهنگ اسلاوی شده بودند (همانجاها). در ابتدا صرب‌ها و کروات‌ها دولت‌های منفردی را تشکیل ندادند و رهبران این قبایل بر واحدهای کوچک‌تری که ژوپا نامیده می‌شد، فرمان می‌راندند. کنستانتین پُرفوروگینیتوس، امپراتور روم شرقی در سده ۱۰/ق در نوشته‌های خود به ۱۱ ژوپای کروات اشاره می‌کند که ۴ ژوپا از آنها در شمال و غرب بوسنی قرار داشتند (نک: فاین، ۱۹-۲۰).

در سده ۱۰ دولت صربی بی‌دوام «کاسلاو» که در شرق «نوی پازار» تأسیس شده بود، بر بوسنی مستولی شد (همو، ۲۰: «دائرة المعارف»، VII/555). پس از مرگ کاسلاو، بوسنی مدت کوتاهی تحت سیطره دولت کروات کرسیمیر دوم قرار گرفت. سپس در ۳۸۷/ق ۹۹۷م بلغارها بخش‌هایی از بوسنی را به تصرف خود درآوردند، اما در ۴۰۹/ق ۱۰۱۸م با شکست بلغارها از نیروهای بیزانسی و ضمیمه شدن بلغارستان به امپراتوری بیزانس، بوسنی نیز تحت حاکمیت امپراتوری بیزانس قرار گرفت. این وضع تا اواخر سده ۱۱م ادامه داشت، تا آنکه بخشی از بوسنی به کرواسی ملحق شد و بخشی دیگر به «دوکلیا» - که منطبق با بخش‌های بزرگی از مونتنگروی امروزی بود - پیوست (فاین،

رودخانه ساوا می‌ریزند، از مهم‌ترین رودخانه‌های نواحی شمالی بوسنی هستند. رودخانه نِرتوا دیگر رودخانه مهم این کشور است که به دریای آدریاتیک می‌ریزد (همانجا: اطلس راهنما، نقشه). نواحی جنوبی بوسنی و هرزگوین دارای آب و هوای مدیترانه‌ای با تابستان‌های گرم و آفتابی و زمستان‌های ملایم و بارانی است. بخش‌های شمالی این کشور دارای آب و هوایی قاره‌ای با تابستان‌های گرم و زمستان‌های سرد است و مناطق مرتفع‌تر دارای تابستان‌های کوتاه و خنک و زمستان‌های سخت و طولانی همراه با بارش برف سنگین است («بوسنی»، همانجا).

بنابر آخرین سرشماری در ۱۹۹۱م پیش از آغاز جنگ‌های داخلی یوگسلاوی، بوسنی و هرزگوین ۴۳۶۴۰۵۷۴ تن جمعیت داشته است که شامل ۴۵٪ بوسنیایی مسلمان، ۳۳٪ صرب، ۱۸٪ کروات و شمار اندکی نیز یهودی بوده است. در ۱۹۹۸م پس از پایان جنگ جمعیت بوسنی و هرزگوین به ۳۳۳۶۵۰۷۲۷ تن کاهش یافت. در طول جنگ‌های داخلی بین سال‌های ۱۹۹۲-۱۹۹۵م ۷/۴٪ جمعیت مسلمانان و ۷/۱٪ جمعیت صرب‌ها در جنگ کشته و یا مفقودالاثر شدند و بسیاری از مردم به خارج از کشور گریختند. پس از پایان جنگ‌های داخلی در ۱۹۹۵م، جمعیت کشور از ۴۰٪ مسلمانان بوسنیایی، ۳۸٪ صرب و ۲۲٪ کروات تشکیل شده است. تراکم جمعیت در ۱۹۹۸م، ۶۶ تن در هر کد ۲ بوده است. ۴۲٪ از جمعیت کشور شهرنشین هستند و بقیه در مناطق روستایی زندگی می‌کنند. پرجمعیت‌ترین شهرهای کشور بنابر آمار ۱۳۸۳/ش ۲۰۰۴م عبارت‌اند از سارایوو پایتخت و مهم‌ترین مرکز فرهنگی و تجاری با جمعیت ۶۰۲۰۵۰۰ تن، بانیالوکا ۱۹۶۰۵۰۰ تن، زنیسا ۱۳۹۰۸۰۰ تن، توزلا ۱۲۳۰۵۰۰ تن، موستار ۹۴۰۱۰۰ تن و بیهاج ۶۴۰۶۰۰ تن (یوسفیان، ۲۲: «بوسنی»، مردمان...؛ نیز نک: «فرهنگ جهانی»، بوسنی).

مآخذ: اطلس راهنمای کشورهای جهان (دفتر چهارم - کشورهای اروپا)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جعفری، عباس، گیتاشناسی نوین کشورها، تهران، ۱۳۸۲ش؛ فاین، ج. و.ا. «ریشه‌های تاریخی جامعه بوسنی مدرن در دوره عثمانی»، مسلمانان بوسنی - هرزگوین، به کوشش مارک پسون، ترجمه مهرش غلامی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ویتر، جسی و دیگران، جغرافیای عمومی جهان، مناطق مهم جغرافیایی، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ یوسفیان، جواد، نگاهی به تاریخ و فرهنگ بوسنی و هرزگوین، به کوشش عبدالله فقیهی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز: Bosnia and Herzegovina, Encarta Reference Library, 2003; EI<sup>2</sup>; GSE; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1972; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/home.htm. علی کرم‌هدانی

## II. تاریخ

پیشینه تاریخی: آثار مکشوف در کاوش‌های باستان‌شناسی در زینکا، در ۸۰ کیلومتری سارایوو قدمت تاریخی این سرزمین را به عهد باستان می‌رساند که با تمدن‌های مدیترانه‌ای پیوند داشته است. نخستین ساکنان این سرزمین ایلیریان بودند. آنها مجموعه‌ای از قبایل هند و اروپایی بودند که در بخش‌های بزرگی از یوگسلاوی و آلبانی سکنا داشتند. ایلیریان در سده ۲ تا ۱ ق م دولتی به نام ایرو به مرکزیت ریسانو بنیان نهادند. یافته‌های باستان‌شناسی بیانگر آن است که قبایل ایلیری



همانجا؛ ملکم، 10-11).

میان سالهای ۵۳۱-۶۴۹ق/۱۱۳۷-۱۲۵۱م بوسنی به ۴ بخش موسوم به «بان» تقسیم شد که بر هر یک از این بخشها یک «بان» حکومت داشت. مشهورترین این بانها «بان کولین» (حک ۵۷۶-۶۰۰ق/۱۱۸۰-۱۲۰۴م) بود (EI<sup>1</sup>, II/755; GSE, III/488; «دائرة المعارف»، همانجا). در ۱۱۳۷م مجارستان بخشهای بزرگی از بوسنی را به تصرف خود درآورد، اما در ۱۱۶۷م آن را به دولت بیزانس واگذار کرد (فاین، همانجا). کمی پس از این تاریخ در ۱۱۸۰م مجارستان بار دیگر مدعی مالکیت بوسنی شد و بنابر یمانی میان مجارستان و بیزانس، بار دیگر حاکمیت خود را بر بوسنی تثبیت کرد؛ اما این حاکمیت فقط اسمی بود، زیرا در همان سال، بان کولین، حاکم بوسنی اعلام استقلال کرد (همانجا).

پس از درگذشت بان کولین مجارها که از استقلال بوسنی ناراضی بودند، به بهانه بدعت در کلیسای بوسنی، پاپ را متقاعد ساختند تا برضد بوسنی اعلام جهاد کند. مجارها به بوسنی حمله کردند و از ۶۳۲ تا ۶۳۸ق/۱۲۳۵ تا ۱۲۴۱م این سرزمین را در تصرف خود داشتند؛ اما هجوم مغولها به مجارستان سبب شد تا مجارستان از بوسنی عقب‌نشینی کند (ملکم، 15-16).

در ۷۲۶ق/۱۳۲۶م بان استفان کوترومانیچ (حک ۱۳۲۲-۱۳۵۳م) هیوم (هرزگوین آینده) را تصرف کرد (فاین، ۲۳). در زمان جانشین وی استفان توردکوی اول، قلمرو پادشاهی بوسنی به بزرگ‌ترین وسعت خود رسید و از دریای آدریاتیک تا صربستان گسترش یافت (اوزون چارشیلی، 222-1/220؛ کین راس، ۱۲۷؛ شاو، ۴۹/۱، GSE، همانجا).

مأخذ: شاو، ا.ج. واک. شاه، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ فاین، ج. و. ا.، «ریشه‌های تاریخی جامعه بوسنی مدرن در دوره عثمانی و قرون وسطی»، سلیمان بوسنی - هرزگوین، به کوشش مارک پنسون، ترجمه مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کین راس، پ. ب.، «قرن عثمانی (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)، ترجمه پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

EL<sup>1</sup>; *Enciclopedia Italiana*, Rome; GSE; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.

مهدی کیوانی

#### دوره اسلامی و پس از آن:

نخستین تماسها با مسلمانان؛ فتوحات اسلامی اسپانیا و جزایر سیسیل و کرت و جنوب ایتالیا از سده ۷ق/۸م، موجب ایجاد ارتباط تجارتي مسلمانان با سواحل دریای آدریاتیک شد. گزارشهایی در منابع اسلامی و بیزانسی در دست است که نشان می‌دهد حوزه فعالیت برخی از دریانوردان و بازرگانان مسلمان تا مرکز مجارستان امتداد داشت. از آنجا که در آن روزگار فرمانروایان بوسنی تابع شاهان مجار بودند، دور نیست که مسلمانان تا بوسنی نیز پیش رفته باشند، اما گسترش اسلام در این منطقه در پی ورود سپاه عثمانی به اروپای شرقی و جنگ با صربها در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م آغاز شد. مدتی بعد به روزگار سلطان محمد فاتح، عثمانیان بر لشکر متحد بوسنی و مجارستان چیره شدند و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م سرانجام، بوسنی را تصرف کردند. اما اروپا از این

بیشروی هراسناک شد و با کوششهای پاپ اتحادیه‌ای برای مقابله با عثمانیان ایجاد گردید. جنگی بزرگ در همان سال عثمانیان را از یایسه، مرکز بوسنی بیرون راند، ولی عثمانیان از پای ننشستند و در ۸۸۷ق/۱۴۸۲م با عقب راندن مجارها و ونیزیها، بوسنی را به طور قطعی تسخیر کردند و اسلامی شدن منطقه روندی شتابنده به خود گرفت.

برخی از محققان صرب و کروات معتقدند که ترکان عثمانی به ضرب شمشیر و با بهره‌گیری از عوامل اجتماعی و اقتصادی، مردم بوسنی و هرزگوین را به پذیرش اسلام واداشتند. نظریه دیگری بر آن است که مردم منطقه برای رهایی از ستمگریهای حکام و رهبران دینی، از عثمانیان استقبال کردند و داوطلبانه به اسلام گرویدند. نظریه دیگر که امروزه مورد قبول محققان بومی و غربی است، نفوذ و گسترش اسلام در بوسنی و هرزگوین را فرایندی تدریجی و متناسب با شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی منطقه می‌داند. اگر چه در برخی از سرزمینهای اروپای شرقی نشانه‌هایی از تغییر اجباری دین مردم وجود دارد، ولی سیاست عثمانیان در این باره به طور کلی تساهل آمیز بود و همین امر موجب گسترش اسلام در منطقه بالکان، به ویژه میان روستاییان شد. مطابق بایگانیهای عثمانی در سنجاق بوسنی تا میانه‌های سده ۱۶م شمار مسیحیان بوسنیایی بیش از مسلمانان بود، ولی از اواخر همین قرن جمعیت مسلمانان رویه رشد نهاد و تا سده ۱۷م تنها ربع جمعیت این سرزمین را مسیحیان تشکیل می‌دادند.

دوره عثمانیان: پس از مرگ توردکو، شاه بوسنی در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م، این کشور را هرج و مرج فرا گرفت و سیگیسموند، شاه مجارستان برای تسخیر بوسنی به حمله گسترده‌ای در ۸۱۱ق/۱۴۰۸م دست زد. غارت و کشتار وسیع بوسنیاییها سبب شد که برخی از حاکمان محلی برای مقابله با مجارها به عثمانیان متوسل شوند. در تابستان ۸۱۷ق/۱۴۱۴م عثمانیان وارد منطقه شدند و در ژوئیه ۱۴۱۵ مجارها را به کمک بوسنیاییها به سختی در هم شکستند. پس از این، نفوذ عثمانی در بوسنی و هرزگوین آغاز شد و حاکمان محلی رقیب نیز گاه برضد یکدیگر از عثمانیان یاری می‌جستند. توردکوی دوم در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م مجبور شد که به دولت عثمانی خراج سالانه پردازد و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م با قتل ئماشویچ، آخرین شاه بوسنی سلسله فرمانروایان این سرزمین منقرض شد و عثمانیان بر امور مسلط گشتند.

اولین پایگاه رسمی عثمانیان در بوسنی، در ولایت هودیدید<sup>۱</sup> تأسیس شد. عثمانیان آنجا را سرای اواسی خواندند. سارایوو در همین جا و مشتمل بر کاخ و قلعه‌ای بود که بعدها گسترش یافت و تختگاه بوسنی گردید.

اولین مسجد بوسنی در دهه سوم سده ۱۵م در شهر اوستیکولینا<sup>۲</sup> بنا شد، همچنین ورود و گسترش طریقه‌های صوفیه در بوسنی و تأسیس مدارس مهم اسلامی، خاصه مدرسه‌ای که توسط خسرو بیگ بنا شد،

می‌بود. به سبب ایجاد راه‌های بزرگ ارتباطی، جمعیت شهرنشین روی به ازدیاد نهاد و شهرها توسعه یافت. این معنی به خصوص در دوره بایزید دوم مشهود است که عصر آرامش در بوسنی و هرزگوین به شمار می‌رود. در این روزگار، تنی چند از دولتمردان بوسنیایی مانند محمد پاشا سوکولویچ و غازی خسروبیگ از استانبول به بوسنی بازگشتند و در ایجاد آبادانی و پیشرفت و ترقی منطقه نقش مهمی برعهده گرفتند.

توسعه و آبادی شهر ساریووه ویژه مرهون کوششهای خسروبیگ است که حمامها، بازارها، خانقاهها و مدارس بسیار در آنجا برآورد. جامع این شهر که بزرگ‌ترین مسجد بوسنی و هرزگوین به شمار می‌رود، به دستور همو و توسط معماری ایرانی ساخته شد. آبادی بوسنی و پیشرفت اقتصادی و سطح زندگی مردم در سده ۱۶م به مرحله‌ای عالی رسید که در تاریخ این سرزمین سابقه نداشت. در نیمه اول همین سده، پس از تسخیر مجارستان توسط امپراتوری عثمانی، بسیاری از بوسنیاییها به این سرزمین وارد شدند و در نظام کشوری و لشکری عثمانی مشاغل مهمی به دست آوردند، چنان که به گزارش اولیا چلبی یک سده بعد، یخش مهمی از ساکنان شهرهای مهم مجارستان را همین مهاجران بوسنیایی تشکیل می‌دادند.

از نیمه دوم سده ۱۷ تا نیمه اول سده ۱۸م عقب‌نشینیهای عثمانیان از اروپا، و معاهدات سالهای ۱۶۶۹، ۱۷۱۴ و ۱۷۱۸م، سبب شد تا عثمانیان سرزمینهای وسیعی چون مجارستان و کرواسی امروز و برخی شهرهای شمال بوسنی و صربستان را از دست بدهند. این عقب‌نشینیها موجب شد که دولت اتریش (هابسبورگ) باز به ولایت بوسنی طمع کند. در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م که عثمانیها گرفتار جنگ با روسیه شدند و هزاران جوان بوسنیایی به خدمت در ارتش عثمانی و شرکت در جنگ فرا خوانده شدند، اتریشیان فرصت را مناسب یافته، در تابستان ۱۷۳۷م دست به حمله زدند. شارل ششم، شاه اتریش اعلام کرد که مسلمانان می‌توانند بوسنی و هرزگوین را ترک کنند، ولی اگر مایلند بمانند، باید مسیحی کاتولیک شوند. همین اعلام و فشار سبب شد تا مسلمانان به دفاع سرسختانه در برابر هجوم اتریشیان برخیزند. مهاجمان به رغم تکیه بر مردم مسیحی بوسنی و هرزگوین، کاری از پیش نبردند و در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م در شهر بانیالوکا شکست سختی متحمل شدند. مورخان بوسنیایی این پیروزی را مهم‌ترین واقعه سرزمین بوسنی و هرزگوین در عصر اسلامی می‌دانند که باعث ماندگاری مسلمانان و نیز دوام حضور امپراتوری عثمانی در این منطقه شد.

در نخستین سالهای سده ۱۹م، پس از آنکه فرانسه بخشهایی از سواحل دریای آدریاتیک را از عثمانیان گرفت، صربها و مردم موتنگرو بر ضد حکومت عثمانی دست به شورش زدند. گفته‌اند که به خصوص قیام صربها در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م به تحریک روسیه پدید آمد. در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م نیروهای بوسنیایی پس از چند نبرد موفق شدند قیام صربها را

خود موجب گروش بیشتر به اسلام گردید. در ۱۴۶۳م بوسنی تبدیل به سنجاق، و جزو ایالت روم ایلی شد که تا ۱۹۸۸ق/۱۵۸۰م همان‌گونه بود. در این سال، در پی اصلاحات اداری و تحولات در تقسیمات کشوری، بوسنی و هرزگوین تبدیل به ولایت شد.

یکی از اقدامات مهم عثمانیان برای توسعه کشاورزی و کسب درآمد از راه اخذ مالیات، کوچاندن برخی اقوام و عشایر ترک، صرب و ولاسی<sup>۱</sup> به بخشهای خالی از جمعیت بوسنی و اعطای زمین برای کشاورزی و دامپروری توسط آنان بود. از سوی دیگر، به سبب رواج نظام اقطاع‌داری در قلمرو عثمانی، بخشهایی از زمینهای بوسنی به اشراف و فرماندهان عثمانی و بوسنیایی واگذار شد. این تغییرات و نیز موقعیت طبیعی بوسنی، آن را عملاً به مهم‌ترین پایگاه عثمانیان در اروپای شرقی و جبهه مقدم پیشروی عثمانیان به سوی اروپا تبدیل کرد. حتی پس از شکست عثمانیان در نبرد وین در ۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م، بوسنی سپر اصلی امپراتوری عثمانی شد و همان ایام، آن را به سبب آنکه نخستین مانع دفاعی در برابر تهاجم اروپا، به ویژه دولت اتریش به قلمرو عثمانی به شمار می‌رفت، «سد اسلام» می‌خواندند.

نظام اجتماعی بوسنی نیز به پیروی از عثمانی مشتمل بر دو طبقه اشراف و سپاهیان، و رعایا بود. امپراتوری عثمانی از آنان صرفاً اطاعت می‌خواست و دین اعضای این دو طبقه، چندان اهمیت نداشت. در حقیقت بسیاری از تیول‌داران امپراتوری، غیرمسلمان بودند، اگر چه مسلمان بودن آنان بیش از پیش راه ترقی را به رویشان می‌گشود. مسیحیان و مسلمانان کشاورز و پیشه‌ور مالیات می‌پرداختند و از مسیحیان جزیه نیز گرفته می‌شد. مهم‌ترین وجه تمایز مسلمانان از مسیحیان، گرفتن «دوشیرمه» از مسیحیان بود؛ یعنی بچه‌های رعایای مسیحی را می‌گرفتند و برای خدمت در دربار یا سپاه پرورش می‌دادند. در طول دو سده که رسم اخذ دوشیرمه وجود داشت، شمار قابل توجهی از اینان وارد نظام لشکری و کشوری عثمانی شدند. این نکته جالب توجه است که مسلمانان بوسنی و هرزگوین از سلطان محمد فاتح تقاضا کردند دوشیرمه از آنان بنا به تمایل خودشان گرفته شود و از این راه گروههای بزرگی از نوجوانان بوسنی و هرزگوین در دستگاههای نظامی و اداری پرورش یافتند و به کار پرداختند. برخی از اینان به مقامات عالی رسیدند؛ چنان که از ۹۵۱ تا ۱۰۲۱ق/۱۵۴۴ تا ۱۶۱۲م، ۹ تن از وزیران اعظم امپراتوری بوسنیایی بودند و این غیر از وزرا و بیگلربیگیان و امرای بزرگ بوسنیایی است.

در نخستین دوران تسلط عثمانیان، شهرهای بوسنی و هرزگوین به سبب جنگهای پی در پی روی به ویرانی نهاد، اما پس از استقرار آرامش، دولت عثمانی به ایجاد آبادیهای وسیع دست زد. بناها، پلها، شهرها و جاهای بسیاری در این دوره ساخته شد؛ چنان که جهانگردانی که از اینجا دیدار می‌کردند، به این معنی اشاره کرده‌اند. راه‌سازی به خصوص عامل مهم رونق بازرگانی در منطقه به شمار می‌رفت و به هنگام جنگ نیز موجب جابه جایی سریع سپاه و نقل و انتقالات نظامی

سرکوب کنند؛ چه، صربها مسلمانان صربستان را مورد هجوم و آزار بسیار قرار می دادند و مساجد آنان را ویران می کردند. در ۱۸۱۵م صربها باز قیام کردند و مسلمانان صربستان به مهاجرت به بوسنی و مقدونیه و کوزوو دست زدند. این حوادث سبب بیمناکی مردم بوسنی و هرزگوین شد.

در سالهای میان ۱۲۳۰-۱۲۳۲ق/۱۸۱۵-۱۸۱۷م به دستور سلطان محمد دوم اصلاحات و «تنظیمات» در بوسنی و هرزگوین نیز آغاز شد. اصلاحات سلطان با مخالفت های بسیار رو به رو گردید؛ از جمله در بوسنی و هرزگوین، اعیان و سپاه بنی چری که نقش مهمی در سیاست و اقتصاد داشتند، به اصلاحات سلطان که متضمن انقراض بنی چری و سلب امتیازات بزرگ اشراف و زمین داران بود، سر فرود نیاوردند و آن را اصلاحات ضد اسلامی خواندند. در پی این حادثه، منطقه دستخوش ناآرامیها و کشمکشهای داخلی شد. این شورش به ویژه از طرف «کاپودانها» - یعنی سپاهیان زمین دار در مرزهای بوسنی و هرزگوین با سرزمینهای مسیحی اروپا - حمایت می شد که نمی خواستند امتیازات فراوان خود را از دست بدهند. به دستور سلطان، مخالفان سرکوب شدند و عده ای از سران اعیان و فرماندهان بنی چری در بوسنی و هرزگوین به قتل رسیدند.

در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م علی نامق پاشا مُراليا، کوشید تا اعیان و فرماندهان شورشی بوسنی را به پذیرش اصلاحات و تنظیمات سلطان وادار کند، ولی اینان نپذیرفتند و به خصوص با واگذاری بخش شرقی بوسنی به صربستان توسط سلطان مخالفت کردند. شورای اعیان و فرماندهان که در شهر توزلا برگذار شد، از سلطان خواست، تشکیل سپاه جدید را متوقف کند، به بوسنی خودمختاری داده شود تا دولتی جمهوری با شرکت دولتمردان بوسنیایی تأسیس کنند و دولت خود مختار بوسنی سالانه به باب عالی مالیات بپردازد. این درخواستها با مخالفت سلطان محمد دوم روبه رو شد و سران بوسنی به رهبری حسین کاپودان گراداشچویچ به صف آرایی در برابر باب عالی برخاستند و لشکری ۲۵ هزار نفری تشکیل دادند. این سپاه خواستار اتحاد با شورشیان آلبانیایی بود، ولی کار به انجام نرسید.

در صفر ۱۲۴۷/ژوئیه ۱۸۳۱ میان سپاه بوسنی و هرزگوین با سپاه عثمانی جنگ شد و عثمانیان شکست خوردند. بوسنیاییها به سرزمین خود بازگشتند و دیوانی جدید برای سنجاق بوسنی تشکیل دادند و حسین کاپودان وزیر بوسنی شد. باب عالی این تحولات را به رسمیت نمی شناخت و به کوششهایی برای از میان بردن نظام جدید دست زد. در ۱۸۳۲م سلطان عثمانی سپاهی به نبرد بوسنیاییها فرستاد. نزدیک سارایوو جنگ شد و بوسنیاییها شکست خوردند و دولت خود مختار بوسنی منقرض گردید و حسین کاپودان به اتریش پناهنده شد، اما از سوی سلطان بخشوده شد و به استانبول رفت و اندکی بعد در ۳۳ سالگی درگذشت (۱۸۳۳م). وی به دیده مردم بوسنی از قهرمانان دلیر ملی به شمار می رود.

کوششهای بوسنیاییها برای دست یابی به خودمختاری پس از شکست از باب عالی به نتیجه نرسید. از ۱۲۴۷ تا ۱۲۶۶ق/۱۸۳۱ تا ۱۸۵۰م بیش از ۱۲ قیام بزرگ و کوچک دیگر در این منطقه رخ داد. علت بیشتر این قیامها، وضعیت اسفناک رعایا به سبب افزایش مالیاتها و رفتار ستمگرانه و خودسرانه کارگزاران مالیاتی بود. در ۱۸۵۰م باب عالی عمر پاشا لاتاس، از امرای مسلمان صرب را به عنوان والی به بوسنی و هرزگوین فرستاد و گویا دستور داده بود که با مخالفان و شورشیان به سختی مقابله کند. عمر پاشا در بوسنی به ایجاد اصلاحات مورد نظر سلطان دست زد و به طور وسیع به دستگیری و تبعید یا قتل اشراف مخالف پرداخت. وی دست بوسنیاییها را از امور اداری کوتاه ساخت و بوسنی و هرزگوین را به ۷ استان تقسیم کرد و کارگزارانی غیر بوسنیایی برگزید؛ نیز بخش شرقی بوسنی را جدا کرد و آن را سنجاق مستقلی به نام «نوی بازار» نامید که اکنون در یوگسلاوی واقع است. این کارها ناراضی عمومی را بیش از پیش دامن زد و نیز بذر دشمنیهای قومی و مذهبی از همین زمان کاشته شد.

صربها و کرواتها در خلال شورشهای بوسنی و ناراضی مردم، منافع خاص قومی خود را دنبال می کردند که البته رنگ دینی و مخالفت با مسلمانان نیز داشت. در پی همین تلاشها، گروههای مخفی مسیحی برای مبارزه با استیلای عثمانیان به پا خاستند و به ویژه رهبران عامه مسیحیان منطقه که مانند دیگر رعایای امپراتوری از شرایط بد زندگی می نالیدند، در این زمینه فعالیت بسیار نشان می دادند. اینان می خواستند بوسنی و هرزگوین را از تسلط عثمانی بیرون کشند و به صربستان یا کرواسی ملحق کنند.

بی توجهی دولت عثمانی به این وضعیت بحرانی و خودداری از بسیج مردم بوسنی، راه را برای بروز شورشهایی میان سالهای ۱۲۶۷ تا ۱۲۸۰ق/۱۸۵۱ تا ۱۸۶۳م توسط مسیحیان ارتدکس در شرق، و مسیحیان کاتولیک در شمال بوسنی هموار کرد. در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م قیامی دهقانی در بوسنی و هرزگوین آغاز شد که دامنه اش به سرعت گسترش یافت و مقدونیه، بلغارستان و سنجاق نوی بازار را نیز در بر گرفت که مداخله نظامی صربستان و مونتنگرو و روسیه را در پی داشت. مسیحیان رسماً خواستار الحاق بوسنی و هرزگوین به صربستان و مونتنگرو شدند. در این درگیری بیش از ۱۰۰ هزار تن از مردم بوسنی و هرزگوین کشته شدند، و عده بیشتری به اتریش مهاجرت کردند.

در کنگره برلین در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، اروپاییان به رغم خواست مردم بوسنی، این سرزمین را به امپراتوری اتریش - مجارستان واگذار کردند تا امور آنجا را سامان بخشد. دولت عثمانی به ناچار این واگذاری موقت را پذیرفت. در ژوئیه ۱۸۷۸ نیروهای اتریش وارد منطقه شدند؛ مسلمانان به مقابله برخاستند و شماری از ساکنان ارتدکس نیز به مسلمانان پیوستند. مقاومت ۳ ماهه به درازا کشید و چندین جنگ رخ داد، اما سرانجام، اتریشها چیره شدند و عده ای از رهبران مقاومت را اعدام یا زندانی کردند.

سرکوب‌گرانه‌ای برای مسیحی کردن یا تبعید و قتل آنها اتخاذ کردند، اما وضع مسلمانان در صربستان بهتر بود. این احوال به ویژه بروز جنگ جهانی اول سبب شد تا موج دیگری از مهاجرت مسلمانان به عثمانی اتفاق افتد.

قتل فرانتس فردیناند، ولیعهد اتریش در سارایوو در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۴ به دست گروه زیرزمینی نژادگرایان صرب، موسوم به «بوسنی جوان»، جنگ جهانی را شعله‌ور ساخت. بسیاری از مردم بوسنی و هرزگوین در سپاه امپراتوری در جبهه‌ای از صربستان تا روسیه می‌جنگیدند و دهها هزار نفر از آنها کشته شدند. همچنین سپاهیان صربستان و مونتنگرو، هزاران غیر نظامی بوسنیایی را در شرق بوسنی و هرزگوین به قتل رساندند.

اتحادیه یوگسلاوی: در همین روزگار، اندیشه تشکیل اتحادیه‌ای از اسلاوهای جنوبی صربها، کرواتها، مردم بوسنی و هرزگوین، اسلونی، مونتنگرو و بلغارستان رواج یافت و به خصوص صربها و کرواتها طرفدار تشکیل چنین اتحادیه‌ای بودند، اما در بوسنی و هرزگوین، در حالی که نسلهای جوان‌تر از این اندیشه طرفداری می‌کردند، نسل متقدم‌تر خواهان ماندگاری در امپراتوری اتریش بودند. آن‌گاه که شکست قوای محور در جنگ جهانی محرز شد، فکر تشکیل اتحادیه مذکور قوت گرفت و سیاستمداران مسلمان و صرب و کروات به گفت و گو پرداختند. سرانجام در اکتبر ۱۹۱۸، شورای ملی مرکب از رهبران مردم بوسنی و هرزگوین و صربها و کرواتها و اسلونیاییها در زاگرب شکل گرفت. چند روز بعد دولت ملی بوسنی و هرزگوین در سارایوو اعلام موجودیت کرد و به رغم کوشش برای ایجاد آرامش و نظم در استانهای کشور جدید، کاری از پیش نبرد و روند مهاجرت مسلمانان به ترکیه به اوج خود رسید.

در نوامبر ۱۹۱۸، این دولت اجازه داد ارتش صربستان برای برقراری نظم و آرامش وارد بوسنی و هرزگوین شود. در آغاز دسامبر همان سال کشور جدیدی مرکب از همه مناطق صرب و کروات و اسلونیایی‌نشین و بوسنی و هرزگوین تشکیل شد و حکومت این اتحادیه که یوگسلاوی نام گرفت، به پادشاه صربستان واگذار گردید و پایتخت آن بلگراد شد. اما در نظام جدید رشته کارها در دست صربها و کرواتها بود و مسلمانان بوسنی و هرزگوین نقش چندانی نداشتند. از این رو، برای نیل به حقوق سیاسی مساوی با اقوام دیگر به تأسیس چند حزب دست زدند که مهم‌ترین آنها «سازمان مسلمانان یوگسلاوی» بود که در فوریه ۱۹۱۹ در سارایوو تأسیس شد و رهبر آن، محمد سیاهو در اولین انتخابات کشور جدید که در نوامبر ۱۹۲۰ برگزار شد، آراء بسیار کسب کرد. اما جامعه جدید در واقع مبتنی بر دو محور دین و قوم حرکت می‌کرد. صربهای بوسنی و هرزگوین، از حکومتی متمرکز و رهبری بلگراد طرفداری می‌کردند، در حالی که کرواتها خواهان خودمختاری ایالات کشور، و تابع زاگرب به عنوان مرکز سیاسی بودند. اما جامعه مسلمانان از استقلالی برخوردار نبود و هر یک از دو گروه می‌کوشیدند

دوره امپراتوری اتریش - مجارستان: مطابق قرارداد برلین، حفظ جان و مال مردم بوسنی و هرزگوین، و آزادی دینی آنها تضمین شده بود، و همچنان حاکمیت اصلی در دست باب عالی باقی مانده بود. ریاست عالی مسلمانان و مسیحیان ارتدکس نیز در دست مراکز اسلامی و مسیحی استانبول باقی ماند. حکومت اتریش در بوسنی و هرزگوین از همان آغاز روشی را اتخاذ کرد که نشان می‌داد قصد ترک آنجا را ندارد و در پی تثبیت حضور خود است؛ چنان که ارتباط نهادهای دینی بوسنی و هرزگوین را با استانبول قطع کرد و نهادی مستقل برای نظارت و مدیریت بر جامعه اسلامی پدید آورد و کلیسای ارتدکس را نیز به خود وابسته گردانید و تعیین رهبران جوامع دینی را در انحصار خود درآورد. با این همه، از تلاشهای نهضت‌های ارتدکس که از پشتیبانی صربها برخوردار بود و می‌کوشید بوسنی و هرزگوین را به صربستان و مونتنگرو ملحق سازد، هراس داشت.

اهداف ارتدکسهای بوسنی و هرزگوین که بعدها صربهای بوسنی خوانده شدند، سرانجام تا حدی برآورده شد؛ چه، در ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م که بوسنی و هرزگوین رسماً به دولت اتریش ملحق گردید، صربها خودمختاری محدودی در امور دینی و فرهنگی به دست آوردند. این معنی سبب شد که رهبری جامعه اسلامی نیز تا حدی استقلال یابد. دولت ضعیف عثمانی نمی‌توانست در برابر این اقدامات واکنشی نشان دهد؛ چنان که در ۱۹۰۹ م رسماً الحاق بوسنی و هرزگوین را به اتریش پذیرفت. این تحولات، امید کاتولیک‌های بوسنی و هرزگوین را برای پیوستن به کرواسی و تأسیس یک کشور مستقل تحت این عنوان تشدید کرد. بسیاری از مسلمانان که آمیدی برای پیوستن مجدد بوسنی به عثمانی نداشتند، ناچار به قلمرو عثمانی مهاجرت کردند و گروه‌هایی نیز حاکمیت دولت جدید را پذیرفتند و به تلاش برای دست‌یابی به حقوق دینی و فرهنگی و مدنی دست زدند.

در ۱۹۰۸ م پادشاه اتریش این درخواستها را پذیرفت و به پیروان ادیان موجود در بوسنی و هرزگوین استقلال فرهنگی و دینی داد، اما ارتدکسها به این قانع نشدند و باز به کوشش برای ادغام در صربستان برخاستند. در این دوره در بوسنی و هرزگوین احزابی که اساساً ماهیت دینی و قومی داشتند، تأسیس شد. نخستین حزب مسلمانان در ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م، به نام «سازمان خلق مسلمان» پا گرفت و صربهای ارتدکس و کاتولیک‌های کروات نیز احزابی پدید آوردند. اولین مجلس قانون‌گذاری بوسنی و هرزگوین نیز در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م به وجود آمد. از جمله فعالیت‌های قابل توجه دولت در این دوره که اولین گامها به سوی صنعتی شدن بود، تأسیس چند کارخانه و ایجاد خط آهن را می‌توان یاد کرد.

دولت عثمانی در جنگ‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ م، مناطق وسیعی از بالکان را از دست داد. از جمله سنجاق نوی بازار که مسلمان‌نشین بود، میان صربستان و مونتنگرو تقسیم شد. دولتمردان و نظامیان مونتنگرو، رفتاری خشن با مسلمانان پیش گرفتند و سیاست

اینان را به سوی خود جلب کنند. این کشاکش تا پایان عمر اتحادیه پادشاهی یوگسلاوی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م دوام داشت.

در خلال این حوادث، محمد سپاهو و حزب او که خواهان خودمختاری بوسنی و هرزگوین در داخل اتحادیه اقوام اسلاو جنوبی بودند، برای تحقق این هدف، برضد صربها در کنار کرواتها به پا خاستند، ولی نیروی نظامی و سیاسی صربها بسیار بود و به خصوص منابع مهم اقتصادی را نیز در دست داشتند و از این رو، در برابر فکر استقلال - خواهی بوسنی، باز به اندیشه تقسیم بوسنی و هرزگوین میان صربستان و کرواسی و از میان بردن این نام افتادند و آن را به عنوان راه حل مناقشه خود با کرواتها مطرح کردند.

اوج بحران در ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م ظاهر شد. الکساندر کاراژوویچ، پادشاه اتحادیه یوگسلاوی مجلس کشور را منحل کرد و به استبداد گرایید. با آنکه وی کوشید تا خصایص و افکار ناسیونالیستی اقوام یوگسلاوی را از میان بردارد و حتی نام صرب، کروات و اسلونی را از عنوان رسمی کشور انداخت و فعالیت احزاب قومی را با مشکلات روبه رو کرد، قدرت و استیلای صربها روی به افزایش نهاد. پس از مرگ کاراژوویچ در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م باز مسئله مرزهای صربها و کرواتها مطرح شد و سرانجام در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م به گفت و گو درباره تقسیم خاک بوسنی و هرزگوین انجامید و در اوت همان سال این منطقه میان صربها و کرواتها تقسیم شد، اما این کار عملاً با دشواریها و اعتراضهای بسیار روبه رو گردید و به خصوص مسلمانان به مقابله برخاستند. کشاکش ادامه داشت تا اندکی بعد بروز جنگ جهانی دوم مانع از تحقق این تقسیم و نابودی بوسنی و هرزگوین شد.

جنگ جهانی دوم: ارتش آلمان در ۱۸ فروردین ۱۳۲۰ش/۶ آوریل ۱۹۴۱م تعرض همه جانبه ای به یوگسلاوی آغاز کرد و ظرف چند روز آنجا را به تصرف درآورد و در ۱۵ آوریل وارد سارایوو شد. کرواتها بی درنگ به نازیها پیوستند و به کمک آنها دولت کرواسی را تأسیس کردند و با تأیید آلمانها و ایتالیا، سراسر بوسنی و هرزگوین را نیز در اختیار گرفتند. در این دوره، کوششهای زیرزمینی کمونیستهای یوگسلاوی به رهبری تیتو که مبلغ برابری و ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی بودند، منجر به جذب بسیاری از مردم منطقه، از جمله مسلمانان به این حزب شد. کمونیستها اعلام کردند که اشغال کشور را نمی پذیرند و از تمام ملت‌های یوگسلاوی دعوت کردند که به مقاومت و جنگ چریکی دست زنند، وضعیت جغرافیایی بوسنی و هرزگوین و نیز کینه ها و نزاعهای قومی و دینی، این منطقه را به صحنه جنگهای بزرگ با نازیها، و نیز کشتار و پاک سازیهای قومی تبدیل کرد، خاصه که دولت کرواسی آشکارا به مبارزه با صربها و یهودیان برخاست و بسیاری از اینان توسط سازمان کرواتها افراطی به قتل رسیدند؛ اما غالب مسلمانان خود را از درگیریها و کشمکشهای سیاسی و نظامی دور کردند و در سایه دولت کرواسی به حفظ موجودیت خویش کوشیدند و گروه پلیس ویژه ای برای حفاظت از خود ایجاد کردند.

صربهای بوسنی و هرزگوین که مورد تعرض کرواتها قرار داشتند، به رهبری دراژا میخائیلویچ به بقایای ارتش پادشاهی یوگسلاوی پیوستند و سپاهی ایجاد کردند که به «چتیکها» موسوم شد. اگر چه اینان ظاهراً برای احیای پادشاهی یوگسلاوی گرد آمده بودند، اما هدف نهایی آنها تشکیل صربستان بزرگ مشتمل بر سراسر بوسنی و هرزگوین و بخشی از کرواسی بود. در خلال جنگ جهانی دوم اینان به تهاجمات گسترده و پاک سازی قومی و دینی در شرق بوسنی و هرزگوین دست زدند، اما به سبب حضور آلمانها و کرواتها و پلیس مردمی مسلمانان، نتوانستند در مرکز بوسنی و هرزگوین کاری از پیش برند. از آن سو، نهضت مقاومت که گروهی مارکسیستی و مشتمل بر همه نیروهای آزادی خواه صرب، کروات و مسلمان بوسنی بود، روز به روز قدرتمندتر می شد. رهبر این نهضت، تیتو می کوشید تا اختلافات قومی و دینی را از میان بردارد و فکر اتحاد و برابری را تقویت کند و تحقق بخشد. به این سبب، گروههای مختلف که از برخورد و دشمنیها خسته شده بودند، هر چند دارای ایدئولوژی مارکسیستی نبودند، پیوستن به این نهضت را راهی برای مبارزه با تسلط فاشیسم و قوم گرایی یافتند.

در نوامبر ۱۹۴۳ رهبران حزب کمونیست بوسنی و هرزگوین در نشست رسمی مخالفت خود را با تجزیه این سرزمین اعلام کردند و آن را یکی از جمهوریهای دولت فدرال یوگسلاوی کمونیستی خواندند و این تغییر مورد تأیید عالی ترین هسته حزب کمونیست یوگسلاوی قرار گرفت. جنگ همچنان ادامه داشت و از ۱۹۴۴م نیروهای نازی به تدریج دست به عقب نشینی زدند. در اوایل سال ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م نهضت مقاومت شهر سارایوو را تصرف کرد و اندکی بعد تمام خاک بوسنی و هرزگوین از نیروهای نازی پاک شد. در این میان، دولت کمونیستی در سارایوو اعلام موجودیت کرد و به سرعت رشته امور را در دست گرفت. یکی از فوری ترین اهداف دولت جدید که تحت شرایط خاص جنگ قدرت را در دست گرفته بود، برگزاری انتخابات پارلمانی و تشکیل مجلس ملی برای تصویب قانون اساسی جمهوری بوسنی و هرزگوین، و نیز بازسازی شهرها و ترمیم خرابیهای ناشی از جنگ و مقابله با بی خانمانی و شرایط بسیار ناھنجار زندگی مردم بود.

جمهوری یوگسلاوی: در ۹ آذر ۱۳۲۴ش/۲۹ نوامبر ۱۹۴۵م دولت خلق فدرال یوگسلاوی موجودیت خود را رسماً اعلام کرد. این کشور متشکل از ۶ جمهوری سوسیالیستی اسلونی، صربستان، کرواسی، مونتنگرو، مقدونیه و بوسنی و هرزگوین بود. جمهوری بوسنی و هرزگوین که بر بنیادهای جغرافیایی و تاریخی ایجاد شده بود، اقوام صرب و کروات را نیز در برداشت. در قانون اساسی یوگسلاوی از بوسنیاهای مسلمان نامی به میان نیامده بود و حزب کمونیست به رهبری تیتو می کوشید تا بوسنیاکها را در کرواتها یا صربها مستحیل کند. از دیگر سیاستهای حزب کمونیست و دولت یوگسلاوی تبلیغات ضد دینی به خصوص مقابله با کلیسای کاتولیک و جامعه اسلامی بود. تحولات اقتصادی سازگار با تفکر مارکسیستی، از جمله مصادره

اتحادیه کمونیستی یوگسلاوی تلقی گردید. از سوی دیگر، کرواتهای ملیت‌گرا نیز به کوشش برای کسب قدرت بیشتر برخاستند، اما وجه اشتراک هر دو جبهه، مخالفت با قدرت‌یابی و استقلال بوسنیاهای بوسنی و هرزگوین بود. این کوششها موجب تنزل اقتصاد و کاهش درآمدها و رکود فرهنگی بوسنی و تبدیل شدن آن به یکی از عقب‌مانده‌ترین جمهوریهای یوگسلاوی شد؛ به ویژه که مهاجرت‌های متعدد مسلمانان به ترکیه، بوسنیاکها را به یک اقلیت دینی - قومی تبدیل کرده بود. با این همه، اینان از ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م به ایجاد نهضتی فرهنگی دست زدند و به کوششهایی برای تجدید حیات زبان و ادبیات بوسنیایی و ترویج آگاهیهای تاریخی برخاستند. اگر چه این حرکت با مخالفت اقوام دیگر یوگسلاوی روبه‌رو شد، اما روشنفکران جوان، به رغم تربیت مارکسیستی، با مواضع ملیت‌گرایانه به حرکت خود ادامه دادند و در کنار فعالیتهای فرهنگی، خواهان حقوق برابر با دیگر اقوام اتحادیه یوگسلاوی شدند.

بی‌گمان ظهور انقلاب اسلامی در ایران، تأثیری قابل توجه در ایجاد بیداری اسلامی و بروز فعالیتهای مخفی دینی - انقلابی در بوسنی و هرزگوین داشت. در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م گروهی از اسلام‌گرایان فعال محاکمه و محکوم شدند. در مقابل این نهضت، صربها هم فعالیت خود را تشدید کردند. از ۱۹۸۸م به تدریج فعالیت احزاب آزاد شد. در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م اجتماع بزرگی از صربها در کوزوو برپا شد و اسلوئدان میلوشویچ به عنوان یکی از افراطی‌ترین ناسیونالیستهای صرب، رهبری نهضت را به دست گرفت و از همان آغاز نشان داد که خواهان تسلط کامل صربها بر سراسر یوگسلاوی است. این دیدگاه با مخالفت شدید دیگر اقوام یوگسلاوی، همچون کرواتها و اسلوونیاییها روبه‌رو شد.

در فوریه ۱۹۹۰ نمایندگان اسلونی به عنوان اعتراض به رفتار نمایندگان صرب و عقاید و اعمال میلوشویچ، نشست حزب کمونیست را ترک کردند و از حزب نیز استعفا دادند. اندکی بعد انتخابات آزاد در بوسنی و هرزگوین، اسلونی و کرواسی برگزار شد و حزب اقدام دموکراتیک بوسنی به رهبری علی عزت بگوویچ بیشترین آراء را به دست آورد. آن‌گاه به ترتیب، صربها و کرواتها بقیه کرسیهای مجلس را از آن خود کردند. حزب مذکور به سرعت به مرکز اصلی دفاع از حقوق و منافع بوسنیاکها در برابر تهاجمات سیاسی و فرهنگی صربها و کرواتها که خواهان تجزیه بوسنی بودند، تبدیل شد و در عین حال، کوششهای بزرگی برای ممانعت از بروز برخوردهای نظامی به عمل آورد. با این همه، ملیت‌گرایان افراطی صرب و کروات زربار حل مسالمت‌آمیز اختلافات نرفتند و آتش جنگ شعله‌ور شد.

مأخذ: لایدوس، ابراموین، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Bašagić, Safvet-Beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1996; *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do kraja*, Sarajevo, 1995, vol. II; Dedijer, Vladimir and Antun Miletić, *Genocid nad Muslimanima 1941-1945*, Sarajevo, 1990;

املاک بوسنیاکهای مسلمان، آنها را به مردمی فقیر تبدیل کرد. در ۱۹۴۶م محاکم شرعی اسلامی نیز برپا شد. در ۱۹۵۰م مساجد که به عنوان مراکز تعلیمات دینی عمل می‌کردند، تعطیل شدند و از ۱۹۵۲م فعالیت طریقه‌های صوفیانه هم ممنوع گردید و سرانجام کلیه نهادهای فرهنگی و دینی اسلامی برچیده شد و اوقاف اسلامی مصادره گردید. پس از آن فعالیت محدود دینی و فرهنگی مسلمانان شکل مخفی یافت؛ از جمله سازمانهای اسلامی در این دوره که گروه «مسلمانان جوان» نام داشت، چند سال پس از جنگ دوم به شدت سرکوب شد. علی عزت بگوویچ رئیس جمهور دوره استقلال بوسنی و هرزگوین از جمله اعضای این گروه بود که به چند سال حبس محکوم گردید. در این دوران صربها با نفوذ گسترده‌ای که در حزب کمونیست و دولت داشتند، حاکمان واقعی بوسنی و هرزگوین محسوب می‌شدند.

به دنبال اختلاف تیتو با اتحاد جماهیر شوروی و تمایل وی به غرب برای جذب کمکهای مالی، سیاست سختگیرانه نسبت به امور و مبانی دینی از دهه ۱۹۶۰م کاهش یافت و کلیساها و مساجد به تدریج بازسازی شدند و آزادی دینی تا حدی ظاهر شد. این تحول البته با تشکیل کشورهای غیر متعهد در گسترش روابط یوگسلاوی با سرزمینهای اسلامی بی‌ارتباط نبود، اگر چه نهادهای دینی همچنان زیر نظر حزب کمونیست قرار داشت.

پس از کناره‌گیری الکساندر رانگوویچ صرب، ریاست پلیس مخفی در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م، فضای آزادتری ایجاد شد، بوسنیاکهای مسلمان، از کمونیست و غیر کمونیست در یک گروه گردآمدند و به رهبری کسانی چون عاطف پوریواترا که مقامی بلندپایه در حزب کمونیست داشت، و محمد فیلیوویچ، استاد و محقق به فعالیتهای فرهنگی و ملی پرداختند. از اواخر دهه ۱۹۷۰م بر اثر توسعه روابط یوگسلاوی با کشورهای اسلامی، بسیاری از مردم بوسنی توانستند برای تحصیل در علوم دینی به کشورهای عربی بروند. علی عزت بگوویچ در همین دوران «کتاب اصلاح و بیداری» را منتشر کرد. در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م قانون اساسی یوگسلاوی اصلاح شد و نام مسلمانان در زمره ملت‌های بوسنی و هرزگوین در آن وارد گشت، اما از ذکر نام بوسنیاک که نام تاریخی مسلمانان بوسنی بود، خودداری کردند. به موازات این تحولات، ملیت‌گرایی صرب و کروات نیز فعالیتی مضاعف یافت و بسیاری از صربهای بوسنی به سرستان مهاجرت کردند. در دهه ۱۹۸۰م، به ویژه بر اثر ناآرامیهای در کوزوو، ملیت‌گرایی صربها رنگی افراطی به خود گرفت و فکر ایجاد کشوری مستقل و واحد برای صربها که از ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م توسط دوبریسا جوسیچ مطرح شد، دوباره زنده گشت.

در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م جوسیچ فعالیت خود را تشدید کرد و اندکی بعد روشنفکران و نویسندگان صرب از طریق آکادمی علوم صربستان بیانیه‌ای در تأیید افکار وی و لزوم ایجاد صربستان صادر کردند. این بیانیه که سرآغاز سیاست خشن و انعطاف‌ناپذیر صربها نسبت به دیگر اقوام یوگسلاوی به شمار می‌رود، بعداً اولین نشانه‌های سقوط

را تحریم تسلیحاتی کرد. این تحریمها در واقع به نفع صربها و کرواتها بود، زیرا آنها تجهیزات نظامی کافی در اختیار داشتند، و با این کار، امکان دفاع از بوسنیاییها سلب می‌شد. با وجود این مشکلات، مدافعان بوسنیایی طی سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۵ م موفق به متوقف کردن صربها و کرواتها در جبهه‌های جنگ شدند و برخی از اراضی و شهرهای از دست رفته را باز پس گرفتند. این پیشروهای مدافعان بوسنیایی نیروهای کروات را به پذیرش آتش بس در ۱۹۹۴ م واداشت. سرانجام پس از گفت و گوهایی صلح میان وزرای خارجه بوسنی و هرزگوین، کرواسی، صربستان و مونتنگرو در ژنو و نیویورک آتش بسی دو ماهه در اکتبر ۱۹۹۵ برقرار شد و زمینه صلح نهایی میان طرفهای درگیر مهیا گردید و در نهایت، مذاکرات صلح در شهر دیتن آمریکا میان رؤسای جمهور ۳ کشور بوسنی و هرزگوین، کرواسی، صربستان و مونتنگرو به امضا رسید که به صلح دیتن معروف است.

مآخذ: آسایش زارچی، محمدجواد، بحران بوسنی و هرزگوین و مذاکرات صلح، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Bojić, M., *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevo, 2001; Čeki, S., *Uzroci, ciljevi i razmjeri agresije na Bosnu i Hercegovinu 1991-1995*, Sarajevo, 1995; *The Europa World Yearbook 1998*, London, 1998; Filipović, M., *Bosna i Hercegovina najvažnije geografske, demografske, historijske, kulturne i političke činjenice*, Sarajevo, 1997; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994.

صباح الدین شاریچ

#### IV. اقتصاد

از آغاز سده ۲۰ م، با برپایی نظام جدید حکومتی در بوسنی و هرزگوین، تحولات اقتصادی - که خود سرآغاز اقتصاد سرمایه‌داری و پایان نظام فئودالی بود - آغاز شد. پس از لغو سازمان اصناف بوسنی و هرزگوین در ۱۲۶۷ ق/ ۱۸۵۱ م، روند ورود سرمایه‌های خارجی به بوسنی و هرزگوین شکلی قابل ملاحظه یافت (حاجی بگوییچ، ۲۲۷-۲۲۹)، از این زمان طبقه‌ای جدید، یعنی کارگران در این جامعه پدید آمد. البته صنعتی شدن و تغییر اقتصاد معیشتی به اقتصاد صنعتی بیشتر در شهرها صورت گرفت و اولین کارخانجات در شهرها به وجود آمد. تولید کارخانه‌ای با هدف ایجاد بازارهای گسترده صورت می‌گرفت. جز فعالیت بخش صنعتی و کارخانه‌ای داخلی، سرمایه خارجی در آغاز از کشورهای کرواسی و اسلونی و ایتالیا وارد صنایع جنگلداری بوسنی و هرزگوین شد (اشتک، ۳۱۰-۳۰۹).

بوسنی و هرزگوین که در آن زمان دوره‌ای انتقالی را سپری می‌کرد با کمبود نیروی کار ماهر نیز روبه‌رو بود. نیروی کار موجود جوابگوی نیازهای روبه‌رشد صنعتی نبود، از این رو، صاحبان سرمایه تصمیم به استفاده از کارگران خارجی گرفتند. بنابراین، کارگرانی از کشورهای همسایه وارد بوسنی شدند که بیشتر به صورت فصلی کار می‌کردند. علاوه بر این، به سبب کمبود کارشناسان، شماری از این افراد نیز از خارج به استخدام درآمدند (حاجی بگوییچ، همانجا). در واقع، روند صنعتی شدن بوسنی و هرزگوین در دست بیگانگان افتاد. مسئله مهم دیگر آنکه پس از تسلط امپراتوری اتریش - مجارستان، سرزمین بوسنی

Filandra, Šađir, *Bošnjačka politika u 20. stoljeću*, Sarajevo, 1998; Hadžijahić, Muhamed et al., *Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1991; id, *Poriijeklo Bosanskih Muslimana*, Sarajevo, 1990; Imamović, Mustafa, *Historija Bošnjaka*, Sarajevo, 1996; id, *Historija Države i prava Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 2001; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994; « Muslimani su dosli prije turaka na Balkan », tr. Ševko Omerbašić, [www.Islam.co.ba/kultura/tura/index.php?subaction=ostalo&id=1070746174](http://www.Islam.co.ba/kultura/tura/index.php?subaction=ostalo&id=1070746174); « Osmanska vlast: Tamni vilajet i beskrajni rat (1463-1878) », [www.hercegbosna.org/ostalo/p-osmanka.html](http://www.hercegbosna.org/ostalo/p-osmanka.html).

نهاد جامع‌پژ

#### III. استقلال

با اعلام استقلال اسلونی و کرواسی در ۵ تیر ۱۳۷۰ ش/ ۲۵ ژوئن ۱۹۹۱ م و آغاز جنگ میان صربهای کرواسی که از جانب ارتش خلق یوگسلاوی حمایت می‌شدند، با دولت کرواسی ناآرامیها به سرتاسر کشور سرایت کرد. در اکتبر همان سال، صربهای بوسنی و هرزگوین اعلام خودمختاری کردند و علی عزت بگوییچ بی‌طرفی بوسنی و هرزگوین را در مناقشات صربها و کرواتها اعلام کرد، اما صربهای بوسنی این عمل را اقدامی برضد خود تلقی کردند. در همه‌پرسی‌ای که به پیشنهاد جامعه اروپا در ۲۹ فوریه و ۱ مارس ۱۹۹۲ در بوسنی به عمل آمد، اکثریت رای‌دهندگان که غالباً از میان بوسنیاکها و کرواتهای بوسنی بودند، به استقلال بوسنی و هرزگوین از یوگسلاوی رأی مثبت دادند. در پی اعلام نتایج همه‌پرسی درگیری میان شبه نظامیان صرب و بوسنیاکها آغاز شد. پیش از آغاز این درگیریها، مقدمات لازم برای تصرف بوسنی و هرزگوین آماده شده بود. از ۱۹۹۰ م ارتش یوگسلاوی که پیکره اصلی آن را صربها تشکیل می‌دادند، انبارهای اسلحه موجود در بوسنی و هرزگوین را میان صربهای بوسنی تقسیم کرده بود. ارتش یوگسلاوی پس از عقب نشینی از اسلونی و کرواسی، در نقاط حساس بوسنی و هرزگوین از جمله اطراف سارایوو مستقر شده بود و در واقع، پیش از شروع درگیریها، سارایوو و دیگر نقاط مهم بوسنی در محاصره نیروهای صرب قرار داشت. شبه نظامیان صرب با حمایت ارتش یوگسلاوی فرستنده‌های رادیو و تلویزیون بوسنی و هرزگوین را به تصرف درآوردند.

با به رسمیت شناخته شدن استقلال بوسنی و هرزگوین توسط جامعه اروپا و چند کشور دیگر، آتش جنگ میان صربها و دیگر گروههای قومی بوسنی و هرزگوین بالا گرفت. در فوریه ۱۹۹۲ میلوشویچ، رئیس جمهور وقت صربستان و توجمان، رئیس جمهور وقت کرواسی و کاراجیچ، رهبر صربهای بوسنی طی ملاقاتی، درباره تقسیم بوسنی و هرزگوین میان صربها و کرواتها گفت و گو کردند و در پی آن جمهوری صربسکا در ۲۷ مارس همان سال در درون مرزهای بوسنی اعلام موجودیت کرد.

در ۲ مه ۱۹۹۲ بوسنی و هرزگوین به عضویت سازمان ملل پذیرفته شد. در ژوئیه همان سال کرواتهای بوسنی با حمایت ارتش کرواسی، بخشهایی از خاک بوسنی را با نام جامعه کرواتهای هرتسک - بوسنا از بوسنی و هرزگوین جدا کردند. با تشدید تنشها در بوسنی و هرزگوین شورای امنیت سازمان ملل متحد طرفهای درگیر در یوگسلاوی سابق

آغاز گردید. هرچند این فرایند، بدون برخورداری از فن آوری قابل توجه و صرفاً با اتکا بر نیروی با اشتیاق جوان پیش می‌رفت، ولی بنا به تصمیم مارشال تیتو که دوران جنگ را بیشتر در بوسنی و هرزگوین سپری کرده بود و نیز بنابر موقعیت ممتاز جغرافیایی این منطقه، مقرر شد، بیشتر صنایع دفاعی در اینجا متمرکز گردد («بوسنی...»، اقتصاد).

از ویژگیهای توسعه اقتصادی بوسنی و هرزگوین در این ایام، توجه بلگراد به برپایی صنایع سنگین در این منطقه است. به علاوه در اولین مرحله استقرار و قدرت‌یابی نظام سوسیالیستی، فرایند دولتی کردن اقتصاد در دستور کار قرار گرفت و دولت به مالک بزرگ منابع و تجارت تبدیل شد؛ هرچند که کشاورزی تا حد زیادی هنوز در دست اشخاص بود، ولی مزارع خصوصی کوچک نمی‌توانست بهره‌وری قابل توجهی داشته باشد. از این‌رو، بوسنی و هرزگوین در تولید محصولات کشاورزی غذایی نتوانست به حد مطلوب دست یابد و به ناچار از دیگر جمهوریهای یوگسلاوی این مواد را وارد می‌کرد (همانجا). انواع صنایع تولید شده در بوسنی وارد بازارهای سراسر یوگسلاوی می‌شد و بخشی نیز به خارج از کشور صادر می‌گردید؛ مانند آهن آلات که بزرگ‌ترین ذوب آهن بالکان را در اختیار داشت، زغال سنگ، انواع محصولات معدنی، خودرو، پارچه، تتاکو و دخانیات، انواع وسایل چوبی، نفت و برخی ادوات نظامی مانند تانک و هواپیما. صنایع برق و پوشاک نیز در بوسنی روبه گسترش بود (همانجا).

بوسنی از اواخر دهه ۱۹۸۰م از مراکز مهم ورزشهای زمستانی به شمار می‌رفت که خود عامل مهمی برای جذب جهانگردان بود. برگزاری المپیک زمستانی ۱۹۸۴م در سارایوو، صنعت جهانگردی پرسودی برای بوسنی ایجاد کرد. با این همه، بوسنی و هرزگوین نسبت به دیگر جمهوریهای یوگسلاوی درآمد سرانه کمتری داشت.

بر طبق برآورد بانک جهانی، درآمد بوسنی در ۱۹۹۰م بالغ بر ۱۰ میلیارد دلار، و درآمد سرانه بالغ بر ۱۹۰۰ دلار بود، یعنی حدود یک سوم درآمد سرانه اسلونی. حمله صربها به بوسنی و هرزگوین در همین دهه، تولیدات صنعتی را تا ۲۰٪ تقلیل داد. بسیاری از مردم کشته شدند، کارخانجات ویران شد و راهها از میان رفت و برخی از صنایع را صربها کاملاً به سرستان منتقل کردند.

بانک جهانی زبانهای ناشی از جنگ را برای بوسنی و هرزگوین بین ۵۰ تا ۷۰ میلیارد دلار تخمین زد که ۱۵ تا ۲۰ میلیارد دلار آن مربوط به صنایع بود. بانک جهانی همچنین اعلام کرد که پس از جنگ جهانی دوم، بوسنی در میان کشورهای اروپای مرکزی و شرقی بیشترین میزان صدمه را متحمل شده است. تبعات این تهاجم و جنگ چیزی جز گسترش بیکاری، کاهش سطح زندگی مردم و بروز فقر عمومی نبود (همانجا). پس از جنگ، دوران بازسازی با کمک جامعه جهانی و کشورهای دوست آغاز گردید. شیوه مالکیت خصوصی احیا شد و

و هرزگوین در نظر اشغالگران مستعمره‌ای بیش نبود و از این‌رو، به وضعیت اقتصادی آنجا و احوال زندگی مردم فقط از دیدگاه تأمین منافع خود نگاه می‌کردند. مثلاً احداث راه آهن صرفاً برای انتقال آسان‌تر منابع طبیعی بوسنی به خارج از کشور بود. بر طبق آمارهای موجود از ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م حدود ۶٪ جمعیت کل بوسنی و هرزگوین شاغل بودند، یعنی حدود ۱۰۰ هزار تن (همانجا). این رقم تا قبل از آغاز جنگ جهانی اول افزایش یافت. ترکیب صنفی کارگران نشان می‌دهد که بیشتر نیروی کار در صنایع چوبی، معادن، راه‌سازی، حمل و نقل و ادارات دولتی مشغول به کار بودند. بخشهای دیگر تجاری و تولیدی و ساختمان‌سازی و البته کشاورزی نیز رونق داشتند.

نظام فتودالیسم که در زمان حکومت امپراتوری عثمانی رواج داشت، بعد از اشغال (۱۸۷۸م) و آن‌گاه پیوستن بوسنی به امپراتوری اتریش - مجارستان، به تدریج تبدیل به نظام سرمایه‌داری شد و اصلاحات ارضی از نتایج مهم این تحول بود. در زمان عثمانیها، مسلمانان زمین‌داران اصلی و عمده به شمار می‌رفتند. قومهای دیگر، یعنی صربها و کرواتها عموماً صاحب زمین نبودند، بلکه بر روی زمینهای مسلمانان کار می‌کردند و بخشی از محصولات خود را به صاحب زمین می‌دادند (همو، ۲۲۵). در دوره امپراتوری اتریش - مجارستان، طرح بازخرید اختیاری زمین از طریق عقد قرارداد دوجانبه میان صاحب زمین و رعیت تصویب و اجرا شد. سیاست حاکم به نحوی اعمال می‌شد که هدف و نتیجه آن فروپاشی و تضعیف زمین‌داران مسلمان بود. این فرایند تا آغاز جنگ جهانی اول ادامه داشت و بسیاری از این املاک به زور اسلحه تصرف شد.

در طی جنگ جهانی اول دولت امپراتوری اتریش - مجارستان مضمحل شد و کشور جدید، یعنی اتحادیه پادشاهی یوگسلاوی که بوسنی و هرزگوین را نیز در برداشت، تشکیل گردید. وضعیت اقتصادی بوسنی در این دوره روی به ضعف و بحران نهاد. از یک سو، جنگ و ویرانی امور تجاری و اقتصادی را سخت مختل کرد و از سوی دیگر، عمده سرمایه در گردش، سرمایه‌های خارجی بود که بیشتر در بخش معدن فعالیت داشت، نه امور تولیدی و صنعتی. سرمایه‌گذاری در این گونه امور در بوسنی نسبت به اسلونی بسیار اندک بود، در حالی که بوسنی و هرزگوین جمعیت بیشتری داشت. در واقع جمعیت بوسنی در فاصله بین دو جنگ جهانی حدود ۱۵٪ رشد کرد، در صورتی که فقط ۷٪ کارگاهها و شرکتهای صنعتی یوگسلاوی در بوسنی و هرزگوین فعالیت داشت (اشتک، همانجا). وضعیت در بخش کشاورزی هم مشابه صنعت بود و سلب مالکیت از صاحبان املاک، با عنوان اصلاحات ارضی ادامه داشت.

شروع جنگ جهانی دوم، موانع دیگری در راه توسعه اقتصادی بوسنی ایجاد کرد. تلفات انسانی، نیروی کار جوان را به شدت کاهش داد و آسیبه‌ها و ویرانیهای بناها و راهها، رکود اقتصادی بیشتری تحمیل کرد. پس از جنگ، دوران بازسازی کشور با مدیریت نظام سوسیالیستی



بوسنی و هرزگوین در زمره کشورهای قرار گرفت که می‌توانند در بلند مدت بر اثر توسعه اقتصادی وارد اتحادیه اروپایی شوند. نیاز به اصلاحات اقتصادی در همه بخشهای صنعت، کشاورزی و خدمات محسوس است. اکنون ترکیب نیروی شاغل در بخشهای اقتصادی به این شرح است: کشاورزی ۱۶٪، صنایع ۲۸٪ و خدمات ۵۶٪.

بر طبق آمار دولتی، اکنون حدود ۴۰٪ نیروی کار فاقد شغل و کارند و حدود ۵۰٪ مردم زیر خط فقر زندگی می‌کنند. با این همه، پول بوسنی، یعنی «مارکا» با ثبات‌ترین ارز در اروپای جنوب شرقی است که با یورو تثبیت شده است («اسکناس...»). تورم نیز بسیار اندک و حدود ۱٪ تا ۲٪ در سال است («اتاق بازرگانی...»، اقتصاد). رشد اقتصادی در سالهای پس از جنگ بین ۵ تا ۸٪ در نوسان است؛ اما نسبت واردات به صادرات حدود ۳ برابر است که باعث می‌شود دولت بوسنی و هرزگوین همواره از نهادهای جهانی وام بگیرد. بنابر گزارش وزارت دارایی، میزان قرض به حدود ۴۰٪ تولید داخلی در ۲۰۰۲م رسید.

یکی از ویژگیهای جغرافیایی بوسنی که تأثیر مستقیم بر روند رشد اقتصادی دارد، فقدان بنادر دریایی در این کشور است؛ در حالی که بنادر رودخانه‌ای دارد و از این طریق ارتباط تجاری با اروپای مرکزی و شرقی برقرار می‌کند. به علاوه در بوسنی و هرزگوین ۲۷ فرودگاه وجود دارد که ۹ فرودگاه آن داری باند آسفالت است («بوسنی»، اقتصاد).

کشورهای کرواسی، اسلونی، سوئیس، ایتالیا و آلمان از شرکای اقتصادی بوسنی به شمار می‌روند.

مآخذ:

«Banknotes and Coins», CBBH, [www.ebbh.gov.ba/en/bnc.html](http://www.ebbh.gov.ba/en/bnc.html); «Bosnia and Herzegovina», The World Factbook, [www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bk.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bk.html); «Foreign Trade Chamber of Bosnia and Herzegovina», [www.komorabih.com/en/economybih/economy-bih.html](http://www.komorabih.com/en/economybih/economy-bih.html); Hadži Begović, I. and M. Imamović, «Bosna i Hercegovina u vrijeme Austrougarske vladavine, Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do drugog svjetskog rata», ed. A. Imamović, Sarajevo, 1995; Išek, T., «Bosna in Hercegovina od stvaranja do prve zajedničke države», [www.komorabih.com/en/economybih/economy-bih.html](http://www.komorabih.com/en/economybih/economy-bih.html).

یاسمین هالیچ

#### ۷. ادیان

اقوام ایلیریایی نخستین مردمانی هستند که نشانه‌های تاریخی و باستان‌شناختی از حضور آنها در بوسنی یافت شده است. این اقوام که در سده‌های ۲ و ۱ ق م در آنجا زندگی می‌کردند، مجموعه‌ای از قبایل دام‌پرور بودند که در بیشتر بخشهای یوگسلاوی و آلبانی امروز می‌زیستند و به زبانی هند و اروپایی که با زبان آلبانیایی امروز پیوندهایی دارد، سخن می‌گفتند. بجز ایلیریاییها، آمیخته‌ای از طوایف ایلیریایی - سلتی، اسکوردیسیها و دانسیانها نیز در این مناطق پراکنده بودند که در سده نخست میلادی با پیشروی رومیها به داخل سرزمینهایشان مغلوب آنها شدند. بقایای حدود ۲۰ کلیسای اولیه رومی که در منطقه بوسنی کشف شده است، نشان می‌دهد که تقریباً در همین زمان مسیحیت به تدریج به

منطقه بالکان راه یافت و در بخشهای مختلف آن پیروانی پیدا کرد؛ اما این مسیحیت اولیه عمر کوتاهی داشت و با هجوم گتها در سده‌های ۳ و ۴م از میان رفت (ملکم، ۲-۳). گتها از قبایل ژرمن بودند که با هجوم تدریجی از سده ۳م، و در سده‌های ۴ و ۵م این مناطق را در دست گرفتند، اما سرانجام در سده ۶م از سپاه یوستی‌نیانوس (امپراتور روم شرقی) شکست سختی خوردند و از آنجا بیرون رانده شدند. پس از این تاریخ، بقایای گتها نیز اندک اندک در دیگر جوامع قومی منطقه جذب شدند و در دوره‌های بعد هیچ نشانه فرهنگی از آنها باقی نماند (همو، ۴-۵).

در سده ۶م دو گروه قومی دیگر، یعنی آوارها - که قبایل ترک تبار ساکن شمال قفقاز بودند - و اسلاوها - که از شمال شرقی اروپا منشأ می‌گرفتند - به سوی بالکان حرکت کردند. این دو گروه که گاه متحد و گاه رقیب یکدیگر بودند، به تدریج در بخشهای مختلف بوسنی ساکن شدند و مردمان بومی آنجا را نابود، و یا وادار به مهاجرت کردند. آوارها که اقوامی جنگجو بودند، سرانجام در اوایل سده ۱۰ ق/۷م از نیروهای بیزانسی، کرواسی و بلغاری شکست خوردند و از بالکان بیرون رانده شدند، اما اسلاوها که مردمی یکجانشین و کشاورز بودند، در سده ۷م در تمام منطقه بالکان نفوذ کردند و تا مرزهای شمالی یونان پیش رفتند. اسلاوها پیرو دین قومی خود بودند و خدایان متعددی همچون وِلِس (خدای حیوانات شاخدار) و پِیرون یا پِیر (خدای رعد) را می‌پرستیدند که نام شماری از آنها تا به امروز در عنوان برخی از مکانها در یوگسلاوی باقی مانده است (فاین، ۱۹؛ «فرهنگ...»، II/334؛ ملک، ۶، ۸).

بار دیگر در ربع دوم سده ۷م دو گروه مهاجر دیگر، یعنی کرواتها و صربها از شمال وارد بوسنی شدند. اینان که از ابتدای سده ۷م در اروپای مرکزی استقرار یافته بودند، یا متشکل از قبایل اسلاوی بودند که برگزیدگانی ایرانی بر آنان حکومت می‌کردند و یا قبایلی ایرانی تبار بودند که گروههایی از اسلاوها را تابع خود ساخته بودند. در هر حال، از همان سده ۷م امپراتوری بیزانس کوشید تا با فرستادن کشیشان لاتینی از شهرهای ساحلی تابع حکومت بیزانس در دالماسی، کرواتها را به مسیحیت دعوت کند. کلیسای کاتولیک رومی نیز با فرستادن مبلغان کاتولیک به این منطقه بر آن بود که آنان را به مسیحیت کاتولیک بکشاند، اما مسیحی شدن بوسنی دست کم دو سده دیگر طول کشید تا در سده ۱۰ ق/۹م بیشتر کرواتها مسیحیت را پذیرفتند و در اواخر سده ۹ و اوایل سده ۱۰م اکثر بخشهای بوسنی اسماً در قلمرو مسیحیت کاتولیک درآمد. در سده‌های پس از آن، یعنی در قرون وسطای اولیه، بوسنی بیش از آنکه وابسته به سرزمینهای صرب و کلیسای ارتدکس باشد، به کرواسی و کلیسای کاتولیک وابسته بود؛ چنان‌که در منابع مربوط به سده ۱۱م از اسقف‌نشین بوسنی به عنوان یک کرسی کاتولیک رومی یاد شده است و پس از آن نیز ظاهراً اسقف اسپلیت<sup>۱</sup> آنجا را زیر نظر داشت و

1. «Banknotes...»

2. «Foreign...»

3. Dictionary...

4. Split

این کلیسا در طول حیات خود کم و بیش به اصول کاتولیکی وفادار بوده است. این نظام دین مسیحی در واقع متشکل از مجموعه‌ای از صومعه‌های پراکنده در سطح بوسنی بود که ارتباط منظمی با یکدیگر نداشتند و سازمانی درونی که رهبری قدرتمند در رأس آن قرار داشته باشد، آنها را به یکدیگر نمی‌پیوست. این صومعه‌ها با آنکه ظاهراً از سوی کلیسای کاتولیک رومی سرپرستی می‌شد، از نظام رهبانی قدیس باسیلیوس که نظامی ارتدکسی و شرقی است، پیروی می‌کردند و در بسیاری از اعتقادات و آیینهای خود بیشتر به کلیسای ارتدکس گرایش داشتند. رهبری کلیسای بوسنی با اسقفی بود که دید<sup>۳</sup> (به معنی پدر بزرگ) خوانده می‌شد و هر صومعه را روحانی ارشدی به نام نئوس<sup>۴</sup> اداره می‌کرد. کلیسای بوسنی، کلیسایی دولتی نبود و در بیشتر دوران فعالیت خود نقشی در سیاست نداشت.

در بررسی تاریخ و اعتقادات این کلیسا همچنین باید وضع جغرافیایی و اجتماعی بوسنی در آن روزگار را در نظر داشت. بوسنی سرزمینی کوهستانی بود که هر منطقه آن سنن محلی خاص داشت و طبقه نجبای محلی بر آن حکومت می‌کردند و از این رو، مناطق مختلف آن پیوندهای فرهنگی و دینی نزدیکی با هم نداشتند. این سنن محلی و فرهنگهای منطقه‌ای مانع از یکپارچگی و یک‌نواختی اعتقادی این سرزمین می‌شد. افزون بر آن، مردم بوسنی بیشتر کشاورز بودند و مراکز آموزشی بزرگ دینی، چنان‌که در بسیاری از نقاط جهان مسیحی آن روز وجود داشت، در بوسنی پدید نیامده بود. در نتیجه، کشیشان بوسنیایی از آموزش دینی دیگر کشیشان کاتولیک برخوردار نبودند. مجموعه این عوامل موجب فاصله گرفتن تدریجی کلیسای بوسنی از کلیسای کاتولیک، و راه یافتن برخی انحرافات آیینی (و نه الزاماً اعتقادی) در آن گردید. با این همه، این کژیها ظاهراً هرگز به آن اندازه نبود که بتوان کل کلیسا و مردم بوسنی در آن روزگار را بوگومیل و نو مانوی دانست، در عین آنکه احتمال حضور برخی پیروان آیین بوگومیلی در بوسنی و مناطق اطراف آن را نیز نباید از نظر دور داشت (نک: ملکم، ۲۷-۴۲؛ «فرهنگ»، II/336, 342-343؛ فاین ۲۱-۲۵).

از ۷۴۱ ق/۱۳۴۰ م راهبان فرانسیسکن به تدریج وارد بوسنی شدند و به فعالیتهای تبلیغی کاتولیکی پرداختند و از ۱۳۴۷ م که پادشاه بوسنی، استفان کوترومانیچ آیین کاتولیکی را پذیرفت، بیشتر حاکمان بوسنی در سده‌های ۱۴ و ۱۵ م رسماً کاتولیک بودند. با این همه، کلیسای بوسنی همچنان به حیات مستقل، بی‌هیاهو و دور از سیاست خود ادامه داد، تا آنکه در ۱۴۵۹ ق/۱۴۶۳ م استفان توماش، به اصرار پاپ که کمک به بوسنی برای مقابله با حملات ترکها را مشروط به محدود نمودن کلیسای بوسنی کرده بود، پیشوایان دینی بوسنیایی را وادار نمود که یا مسیحیت کاتولیکی را بپذیرند و یا کشور را ترک کنند. از این رو، بیشتر آنان به کلیسای کاتولیک پیوستند و گروه اندکی نیز به هرزگوین گریختند و

از سده ۱۲ م اسقف‌نشین راگوسا (دوبروینیک) سرپرستی آنجا را برعهده گرفت. در همین دوران هوم (یا هرزگوین) بیشتر به کلیسای ارتدکس - که در سرزمینهای صرب نیز پیروانی داشت - وابسته بود و اسقف ارتدکسی خود را داشت. از اوایل سده ۱۳ ق/۱۳ م که کلیسای صربستان استقلال خود را اعلام کرد، اسقف هوم به تابعیت این کلیسا درآمد (همو، ۸، ۱۱؛ فاین، ۱۹-۲۱؛ «فرهنگ»، II/335, 341).

تاریخ کلیسای بوسنی از اواخر سده ۱۲ م به بعد به شدت با جریانات سیاسی درآمیخته است. این کلیسا که در ظاهر تابع سراسقفی راگوسا بود، در واقع استقلال درونی داشت و شخص اسقف را که قلمرو او از سمت شمال تا سرزمینهای مجاری و کرواسی گسترده بود، خود بر می‌گزید؛ اما از اواخر سده ۱۲ م مجارها کوشیدند تا تسلط بیشتری بر این اسقف‌نشین اعمال کنند و به همین منظور از پاپ خواستند تا نظارت بر کلیسای بوسنی را در اختیار سراسقف اسپلیت - که بیشتر به مجارها گرایش داشت - قرار دهد. پس از آن، حاکم ژتا<sup>۱</sup> که در جست‌وجوی بهانه‌ای برای حمله به بوسنی و تصرف بخشهایی از آن بود، با فرستادن نامه‌هایی به پاپ مدعی شد که بان کولین<sup>۲</sup> (پادشاه بوسنی)، خانواده او و هزاران تن از بوسنیاییها در شمار بدعت‌گذاران درآمده‌اند. برای مقابله با این اتهامات، بان کولین شورایی از اسقفهای کلیسای کاتولیک بوسنی تشکیل داد و این شورا برخی از اشتباهات این کلیسا را که بیشتر سهل‌انگاری در به جا آوردن آیینها و اعمال دینی و نه اصول اعتقادی بود، کنار گذاشت. اما متهم نمودن این کلیسا به اعتقادات بدعت‌گذارانه به صورت سنتی درآمد که همچنان در طول قرون وسطی ادامه یافت. در سالهای بعد پاپ بارها از حاکمان و اسقفهای مجاری خواستار اصلاح کلیسای بوسنی شد. سرانجام در ۱۲۳۰ ق/۱۲۳۰ م مجارها با در دست داشتن بهانه کافی به بوسنی حمله کردند و بخشهای مرکزی و جنوبی آن را به تصرف خود درآوردند. این اشغال که تا ۱۲۴۱ م ادامه داشت، سرانجام به سبب عقب‌نشینی نیروهای مجار از بوسنی برای مقابله با تهدید سپاهیان تاتار در شمال، خاتمه یافت.

در ۱۲۵۲ ق/۱۲۵۲ م مجارها بار دیگر از پاپ اینوکنتیوس چهارم خواستند تا سرپرستی اسقف‌نشین بوسنی را به سراسقف مجار کالوسکا در اسلاوینیا سپارد؛ اما سراسقفی کالوسکا که پیرون از مرزهای بوسنی قرار داشت، نمی‌توانست هیچ گونه نظارتی بر کلیسای بوسنی داشته باشد و بوسنیاییها که از این تصمیم پاپ ناخشنود بودند، از پذیرش آن سر باز زدند؛ در نتیجه کلیسای بوسنی به ارتباط خود با کلیسای کاتولیک رومی خاتمه داد و به صورت کلیسایی مستقل درآمد و تا هنگام ورود عثمانیها به همین شکل باقی ماند (ملکم، ۱۵-۱۶؛ فاین، ۲۲؛ «فرهنگ»، II/336, 342).

با آنکه در منابع مختلف، کلیسای بوسنی پس از قطع ارتباط با رم غالباً به عنوان کلیسایی «بوگومیلی»، «نو مانوی»، «نئوی» و... خوانده شده است، در بررسی دقیق‌تر چنین به نظر می‌رسد که این ادعاها - که بیشتر در محافل کاتولیک مطرح می‌شود - واقعیت چندانی نداشته، و

در نتیجه کلیسای بوسنی در آستانه ورود عثمانیها تقریباً از هم پاشید. بدین سان، در نیمه سده ۱۵م، اندکی پیش از حمله عثمانیها در بوسنی و هرزگوین ۲ گروه دینی عمده وجود داشت: کاتولیکها که در شمال و غرب و نیز در مرکز بوسنی حضور داشتند، ارتدکسها که در جنوب و شرق بوسنی، بیشترین جمعیت را تشکیل می دادند، و پیروان کلیسای بوسنی که بیشتر در مرکز این کشور پراکنده بودند (فاین، ۲۳-۲۴؛ ملکم، 41-42؛ «فرهنگ»، 336-339, 342-343, II).

با اشغال بوسنی توسط نیروهای عثمانی در ۸۶۷ ق/۱۴۶۳م دین اسلام نیز به مجموعه دینی بوسنی افزوده شد. با آنکه شواهدی مبنی بر حضور پراکنده مسلمانان در بوسنی پیش از این دوران نیز وجود دارد، گرایش مردم بوسنی به اسلام و حضور قابل توجه مسلمانان در این سرزمین مربوط به دوره تسلط عثمانیهاست. برخی از محققان برآنند که اسلام آوردن پیروان کلیسای بوسنی، بر اثر سخت گیریهای دائمی کلیساهای کاتولیک و ارتدکس، و در مدتی کوتاه و به یکباره روی داده است، اما با بررسی دفترهای مالیاتی و سرشماری عثمانی مربوط به نخستین سده های حاکمیت آنان، می توان دریافت که این تغییر دین به تدریج و در طی سده های ۱۵-۱۷م صورت گرفته است. افزون بر این، این تغییر دین تنها مختص پیروان کلیسای بوسنی نبود؛ بخشی از کاتولیکها نیز به اسلام یا کلیسای ارتدکس روی آوردند و شماری از ارتدکسها نیز مسلمان یا کاتولیک شدند و حتی عده ای از پیروان کلیسای بوسنی به کلیساهای کاتولیک و ارتدکس پیوستند. البته این تغییر و تحول به سبب نبودن سازمان دهی منظم و رهبری قدرتمند در کلیساهای بوسنی در سده های بعد نیز ادامه یافت. در این دوران کشیشان اغلب آموزش ندیده بودند و پیروان هر کلیسا بیشتر روستاییانی در نقاط دورافتاده بودند که ممکن بود در مدتی دراز اصلاً کشیشی ندیده باشند. از این رو، می توان تصور کرد که حضور مسیحیت در بوسنی پیش از ورود عثمانیها، حضوری رقیق، غیر متمرکز و سازمان نیافته بود. افزون بر این، بوسنیاییها ظاهراً پیش از دوره عثمانی نیز با مسلمانان روابط بازرگانی دوستانه ای داشتند و با اسلام چندان بیگانه نبودند.

به هر حال، مجموع این عوامل مساعد، موجب گرایش مردم بوسنی به دین اسلام گردید و چنین به نظر می رسد که در اواخر سده ۱۶ و اوایل سده ۱۷م مسلمانان، هم به سبب روی آوردن بوسنیاییها به دین اسلام و هم به سبب مهاجرت مسلمانان از دیگر نقاط به بوسنی، بیشترین جمعیت بوسنی را تشکیل می دادند. پس از مسلمانان ارتدکسها بزرگترین جمعیت دینی بوسنی به شمار می رفتند که در برابر کاتولیکها از حمایت دولت عثمانی برخوردار بودند و سالها پیش از بخشهای شرقی بوسنی به مرکز و غرب آن مهاجرت کرده، و در زمینهایی که متعلق به کاتولیکها بود، ساکن شده بودند. افزون بر این، چنان که گذشت، بخشی از پیروان کلیسای بوسنی و کلیسای کاتولیک نیز به کلیسای ارتدکس پیوستند و باعث افزایش پیروان این کلیسا شدند. از سوی دیگر، شمار کاتولیکها برعکس ارتدکسها، بر اثر نامساعد بودن نظر عثمانیها نسبت به

کاتولیکها و در نتیجه مهاجرت گسترده آنان به مناطقی که به تصرف عثمانیها در نیامده بود، و نیز به سبب مسلمان شدن یا پیوستن آنها به کلیسای ارتدکس در سده های ۱۵-۱۷م، به تدریج کاهش یافت (نک: ملکم، 69-51؛ فاین، ۲۸-۳۴).

پس از پایان حاکمیت دولت عثمانی در بوسنی، در ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲م به دستور پادشاهی اتریش - مجارستان، سرپرست جامعه مسلمانان بوسنی با عنوان «رئیس العلماء» منصوب شد که بر مجلسی متشکل از ۴ عضو به نام «مجلس علما» ریاست داشت و مفتیها را خود بر می گزید. این اقدام، جامعه مسلمانان بوسنی را از استانبول جدا کرد (ملکم، 144؛ I/1274، EI<sup>2</sup>). کلیسای ارتدکس بوسنی نیز در طول حاکمیت دولت عثمانی از سوی اسقف اعظم استانبول سرپرستی می شد و متروپولیتن (سراسقفی) سارایوو در سده ۱۲ ق/۱۸م، ۴ اسقف نشین سارایوو، موستار، زورنیک و نئی بازار را نظارت می کرد (ملکم، 98).

پس از خاتمه حاکمیت عثمانی، پادشاهی اتریش - مجارستان در اقدامی موازی پاتریارک ارتدکس سارایوو را خود منصوب کرد و حق انتصاب اسقفهای ارتدکس را نیز در اختیار خود گرفت (ملکم، 144). تقریباً در همین دوران، در ۱۲۹۸ ق/۱۸۸۱م، پاپ لئوی سیزدهم سراسقف سارایوو را به عنوان اسقف اعظم بوسنی تعیین نمود و دو محدوده اسقف نشین موستار و بانیالوکا را تابع آن قرار داد و حق انتصاب اسقفها را به پادشاه اتریش - مجارستان واگذار کرد («دائرة المعارف...»، XIV/1087؛ ملکم، همانجا).

یهودیان بوسنی: کهن ترین نشانه حضور یهودیان در مناطق اطراف بوسنی، بقایای کنیسه ها و گورهای در مقدونیه، دالماسی و مونتنگرو است که به سده های ۳ و ۴م باز می گردد. در نئی ساد (شمال شرقی بوسنی) نیز گورستانی مربوط به آوارها از سده ۸ یا ۹م کشف شده است که دارای نشانه های یهودی و حروف عبری است و ظاهراً متعلق به اعضای از اقوام یهودی خزر، از منطقه کریمه بوده است که همراه آوارها به این مناطق مهاجرت کرده بودند (همو، 107-108).

بزرگ ترین موج مهاجرت این قوم به بوسنی مربوط به اخراج یهودیان میفاردی از اسپانیا در اواخر سده ۹ ق/۱۵م است. این گروه از یهودیان پس از رانده شدن، به منطقه بالکان وارد شدند و با پذیرش و تساهل دولت عثمانی، در سالونیکا و اسکوپیه استقرار یافتند. در دهه های بعد گروههایی از این یهودیان در سارایوو و دیگر شهرهای بوسنی نیز ساکن شدند و در حرفه های گوناگون شروع به فعالیت کردند. آنان به ویژه در سارایوو به تجارت پارچه و ابریشم پرداختند و واردات و بازرگانی این کالاها را - که یکی از مهم ترین واردات بوسنی بود - در تمام دوره عثمانی تا جنگ جهانی دوم در انحصار خود داشتند. یکی از یادگارهای ارزشمند این یهودیان از اسپانیا، نسخه خطی مصوری به نام «هنگادای سارایوو» است که در سده ۱۴م در اسپانیا نوشته شده است. این

## ۷۱. تصوف

ورود تصوف به بوسنی را می‌توان با ورود ترکهای عثمانی به این کشور تقریباً هم‌زمان دانست. ظاهراً عثمانیها بسیاری از شیوخ و درویشان را با خود به بوسنی آوردند، چنان که بنا بر اسناد تاریخی سلطان محمد فاتح حدود ۴۰ تن از مشایخ طریقه‌های مختلف را به آنجا انتقال داد. صوفیان با روشهای خاص خود از یک سو اسلام را در این منطقه گسترش دادند و از سوی دیگر آن را با شبکه بزرگ تصوف در سرتاسر جهان اسلام مرتبط ساختند. آنها به مکانهای مقدس بوسنیاییها احترام می‌گذاشتند و با فعالیتهای خود در خانقاهها و تکیه‌ها آنان را به اسلام دعوت می‌کردند.

اولین تکیه‌ها در بوسنی، پیش از تصرف کامل این کشور توسط نیروهای عثمانی ساخته شدند. شاید بتوان نخستین نهاد رسمی تصوف در بوسنی را تکیه مولویه به نام «ایشک یگوا تکیه» در سارایوو دانست که در ۸۶۸/ق ۱۴۶۴م ساخته شده است. پس از آن در ۹۰۶/ق ۱۵۰۰م، تکیه اسکندر پاشا و سپس در ۱۰۵۰/ق ۱۶۴۰م تکیه حاجی سنان پاشا در این شهر بنیاد نهاده شد. در همین دوران تکیه‌های کوچک‌تر متعددی نیز در سارایوو پدید آمده بود که اولیا چلبی در سیاحت‌نامه خود به آنها اشاره کرده است. در دیگر نقاط بوسنی نیز در دوره حکومت عثمانی تکیه‌های بسیاری تأسیس شد که طریقه‌های مختلف صوفیه با پیروان پر شمار خود در آنها حضور و فعالیت داشتند که علاوه بر هدایت معنوی پیروان خود، با ادبیات عرفانی گسترده، زبانهای فارسی و عربی را نیز در میان مردم بوسنی رواج دادند.

از جمله برجسته‌ترین نمونه‌های این ادبیات می‌توان به آثار احمد سودی بوسنوی (داوایل سده ۱۱ق) همچون شرح اویردیوان حافظ، و نیز برگلستان و بوستان سعدی اشاره کرد که هریک در نوع خود از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به ویژه شرح او بر اشعار حافظ از مهم‌ترین منابع مراجعه محققان فارسی زبان و دیگران در این زمینه شمرده می‌شود.

بلیستان نوشته محمد فوزی موسطاری در ۱۱۵۲/ق ۱۷۳۹م نیز از نمونه‌های جالب توجه تشر فارسی در این منطقه به شمار می‌رود. نویسنده این کتاب را در ۶ فصل یا «خلد» تنظیم کرده، و در خلد چهارم به احوال و اشعار مولوی و ۱۱ تن از شاعران فارسی زبان مقیم بوسنی، مانند درویش پاشا، خسرو پاشا و... پرداخته است که اغلب آنان یا از اهل تصوف، و یا دست کم دارای گرایشهای عرفانی بوده‌اند (نک: ه، د، بلیستان).

پس از تحولات سیاسی در بوسنی در پایان جنگ جهانی دوم و روی کار آمدن رژیم کمونیستی در ۱۳۳۱/ش ۱۹۵۲م، فعالیت تکیه‌ها ممنوع شد، اما در ۱۳۵۶/ش ۱۹۷۷م با ایجاد «مرکز طریقه‌های بوسنی» که اداره تکیه‌ها و امور مربوط به متصوفه را برعهده داشت، تکیه‌ها

نسخه خطی که در موزه ملی سارایوو نگهداری می‌شد، در جنگ جهانی دوم با کوشش و دقت نظر مدیر موزه از دسترس آلمانیها خارج شد.

یهودیان سارایوو نخست در محله‌های مسلمانان می‌زیستند، اما در ۹۸۵/ق ۱۵۷۷م، پس از آنکه دولت عثمانی را در جنگ بر ضد هابسبورگ یاری کردند، اجازه یافتند که در محله‌ای از آن خود زندگی کنند؛ پس از آن، در طول سده‌های ۱۶-۱۸م با استقلال درونی‌ای که دولت عثمانی در زمینه اجرای شعایر دینی، آموزش و دادگاههای شرعی به آنها اعطا کرده بود، در سارایوو و دیگر شهرهای بوسنی در کنار دیگر جوامع دینی زندگی آرام و شکوفایی داشتند. جامعه یهودیان بوسنی تا نیمه سده ۱۸م تابع جامعه یهودیان سالونیکا به شمار می‌آمد و «رتی» سارایوو از سالونیکا فرستاده می‌شد، ولی در دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰م دیوید پارو<sup>۱</sup>، رتی اعظم سارایوو و یهودی دانشمند نخستین پشیوه<sup>۲</sup> یا مدرسه تربیت رسی را در سارایوو بنیاد نهاد. شکل‌گیری این مدرسه به معنای استقلال جامعه یهودیان سارایوو و انتخاب ربی از میان دانشجویان آن بود.

در نخستین دهه‌های سده ۱۹م جمعیت یهودیان سارایوو به بیش از دو هزار تن می‌رسید. افزون بر این، گروههای کوچک‌تری نیز در شهرهای تراونیک و موستار زندگی می‌کردند. در اواخر این سده، با اشغال این منطقه توسط نیروهای اتریشی - مجاری، «جامعه دینی سفارادی اسرائیلی» یهودیان در سارایوو شکل گرفت که هیئت حاکمه خود را انتخاب می‌کرد و اداره امور داخلی یهودیان، از جمله تهیه آمار آنان برای تعیین مالیات را بر عهده داشت. در این زمان، بسیاری از یهودیان آشکنازی مجارستان، گالیسیا، لهستان و مناطق چک به سارایوو مهاجرت کردند و جوامعی خاص تشکیل دادند که کاملاً از جوامع یهودیان سفارادی شهر متمایز بود. در دیگر شهرهای بوسنی نیز مهاجرت یهودیان آشکنازی بر جمعیت یهودیان افزود. در سایه سیاستهای مساعد دولت اتریش - مجارستان، یهودیان در سده ۱۹م در زمینه‌های اقتصادی فعال‌تر شدند، چنان‌که ۳ کارخانه دار برجسته بوسنی از یهودیان بودند و در دیگر شهرها همچون تراونیک، موستار و بانیالوکا نیز تا ۱۳۲۰/ش ۱۹۴۱م جوامع یهودی نقش فعالی در اقتصاد ایفا می‌کردند.

با آغاز جنگ جهانی دوم و اشغال بوسنی توسط ارتش آلمان در ۱۹۴۱م، کنیسه‌های یهودیان در سارایوو و دیگر نقاط بوسنی تخریب گردید و بخش عمده جمعیت یهودی این کشور کشته، یا به اردوگاههای کار اجباری فرستاده شدند (نک: ملکم، ۱۱۴-۱۰۷؛ جودائیکا، ۸۷۳-۸۶۹/۷۸۱۷).

مآخذ: فاین، ج. و. ا. «ریشه‌های تاریخی جامعه بوسنی مدرن در دوره عثمانی و قرون وسطی»، مسلمانان بوسنی - هرزگوین، به کوشش مارک پسون، ترجمه مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Dictionary of the Middle Ages, New York, 1983; EI<sup>2</sup>; Judaica; Malcolm, N., Bosnia: A Short History, London, 1994; New Catholic Encyclopedia, London etc., 1967.

فاطمه لاجوردی

فعالیت خود را از سر گرفتند. در ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م جامعه اسلامی بوسنی، نحوه کارکرد این مرکز را که مطابق اساسنامه تدوین شده در ۱۹۸۶ م تعیین شده بود، تأیید کرد. در حال حاضر، در بوسنی ۱۲ طریقه قادریه، رفاعیه، نقشبندیه، مولویه، خلوتیه، شاذلیه، بدویه، دسوقیه، سعدیه، سنانه، بایرامیه و بکتاشیه - که فعالیت آنها رسماً تأیید شده است - حضور دارند.

مآخذ: اولیاچلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ ق، ۲۳۱/۵-۲۳۲؛ نیز:

Algar, H., «Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia», *Studies in Comparative Religion*, London, 1975; EI<sup>2</sup>; Malcolm, N., *Bosnia: A Short History*, London, 1994.

نژاد حاجی محمد اویچ

#### VII. باستان‌شناسی، فرهنگ و تمدن

جدیدترین کشفیات باستان‌شناسی در شمال بوسنی نشان می‌دهد که انسان در دوره پارینه سنگی، یعنی صدهزار سال پیش در این سرزمین ساکن شده بود. شواهد حضور انسان از آن زمان، ابزار سنگی مورد استفاده روزمره و نقاشیهای شکارچیان است که در غار بادانیسکا در جنوب هرزگوین امروزی از دوره پارینه سنگی کشف شده است. در این غار هزارها ابزار سنگی، استخوانهای تراش خورده و گردن‌بندهایی که از صدف و صدف حلزونی درست شده‌اند، کشف شده است. آثار دیگری از این دوره در سایر مناطق بوسنی - که بیشتر در کنار رودخانه‌ها قرار دارند - به دست آمده است؛ از جمله در کاین در کنار رود اوشرا، مالاگرادینا در کولاشی، مارگواتس در دیتلاک کنار درونتا، ولیکی مایدان<sup>۱</sup> کنار تیشانی<sup>۲</sup> (غاری در گلاموچانی کنار بانیالوکا)، ویسوکوبردو<sup>۳</sup> در لوبلیانسکی و ولیکا گرادینا در واروارا در سرچشمه رود راما.

با این اکتشافات بوسنی از جمله سرزمینهایی به شمار می‌رود که صاحب آثار فرهنگی از دوره پارینه سنگی هستند (امانوویچ، انور، ۹). از دوره نوسنگی نیز در بوسنی آثاری از هزاره ۴ ق م به دست آمده است. قدمت تمدنهای نوسنگی در بوسنی حدود ۷۰۰ تا ۷۷۰۰ سال برآورد می‌شود که به ۳ بخش قدیم، میانه و جدید تقسیم می‌گردد. کهن‌ترین آبادیهای دوره نوسنگی قدیم که شامل مجموعه کلبه‌هایی بود، در گورنیاتوزلا، ابری کنار کاکانی و غار راولیچا بالای سرچشمه رود تیهایلینا<sup>۴</sup> کنار لیوبوشکی پیدا شدند؛ در حالی که در مناطق نزدیک به دریا غارنشینی رواج داشت. در این دوره انسان از ظروف ساخته شده از پوست کدو و سپس سفالی که تزیناتی بر روی آن تراشیده شده بود، استفاده می‌کرد.

در دوره نوسنگی میانه با افزایش جمعیت آبادیهای بیشتری ایجاد شد. خانه‌ها روی زمین یا تا نیمه درون زمین ساخته می‌شد و کلبه‌های چوبی رواج داشت. در توزلا نوع خاصی از آبادیها کشف شده است که سوبیتسا<sup>۵</sup> نامیده می‌شوند. این خانه‌ها بر ستونهای چوبی و بالای آب قرار داشتند. مشهورترین آثار دوره نوسنگی جدید در بوتیر کنار

سارایوو کشف شده که شامل ظروف سفالی، ابزار سنگی، گندم، مجسمه‌های انسان و حیوانات و... است. در این دوره، زندگی کشاورزی رواج داشت و غلات کشت می‌شد و گاو، بز، خوک، سگ و گوزن اهلی شده را پرورش می‌دادند (همو، ۱۱-۱۰).

دوره فلز: از دوره فلز در بوسنی آثار زیادی بر جای مانده است. معادن متعدد این سرزمین شرایط مناسبی برای توسعه صنعت فلزی به وجود آورده است. در این دوره، آبادیهای جدید کنار معادن ساخته می‌شد. آثار کشف شده نشانگر رواج استخراج و استفاده از فلزات است. شرایط زندگی انسان در این دوره بهبود یافت و خانه‌ها را بهتر ساختند و از تور برای پخت نان استفاده کردند. شمار زیادی سلاح مسی و زیورآلات در گورها کشف شده که مشهورترین آنها متعلق به مالی‌لشینی در کنار ویتز و در نزدیکی زورنیک<sup>۶</sup> است.

از دوره آهن، قدیم‌ترین آثار در گورهای گلاسیناتس<sup>۷</sup> کشف شده که شامل انگشتر، دست‌بند و چاقوهای کوچک است. از آثار مکشوفه در ریچیه کنار رود اونا در نزدیکی شهر بیهاچ و در دنیا دولینا<sup>۸</sup> کنار رود ساوا متوجه می‌شویم که اهالی آن مناطق کشاورز بوده، و به دامداری، ماهی‌گیری و آهنگری نیز اشتغال داشته‌اند. در این دوره، مردمان بوسنی آسیاب دستی به کار می‌بردند. از حیوانات اهلی، گاو، خوک، بز، اسب و سگ پرورش داده می‌شد. خانه‌های محکم‌تر با اتاقهای سقف‌دار ساخته می‌شد و از زیر شيروانی به عنوان انبار استفاده می‌کردند.

انسان این دوره از اجاق سفالی برای پخت غذا استفاده می‌کرد. سفالینه‌هایی به قطر یک متر کشف شده است که برای کباب کردن گوشت به کار می‌رفت که نشان از پیشرفت تمدن مادی دارد. از بدنه درخت، قایق می‌ساختند و با مردم دنیای خارج ارتباط برقرار می‌کردند. این روابط از سکه‌های سلتی و زیورآلات رومی که در دنیا دولینا پیدا شده، آشکار است. برای دفن مرده‌ها از تابوتهایی از چوب بلوط استفاده می‌کردند و در گورها ظروف سفالی، زیورآلات و سلاح می‌گذاشتند.

مهم‌ترین پدیده دوره فلز در بوسنی، ظهور قوم جدید ایلیریهاست که از طوایف مختلف تشکیل می‌شد. این قوم تأثیرات فرهنگی و سیاسی بزرگی بر تاریخ این سرزمین به جا گذاشت که برخی از آنها هنوز هم دیده می‌شود. مهم‌ترین طوایف آنها یاپیدی، دزیتیانی، دالماتی، دیسیونی و دائرسی<sup>۹</sup> نام داشتند. ایلیریها خود تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار داشتند و از خط یونانی استفاده می‌کردند و دین آنها شبیه ادیان یونانی بود (فیلیپویچ، ۱۱۳). ایلیریها اولین سکه‌ها را به پیروی از یونانیان در سده ۳ ق م ضرب کردند. شهرها در این دوره با حصار محکم محافظت می‌شد. با این همه، در پایان سده ۱ ق م، فرهنگ هلنی نزد ایلیریها رو به ضعف نهاد و فرهنگ رومی به تدریج جای آن را گرفت.

در واقع، رومیها مناطق ایلیری نشین را که در آن زمان ایلیریکوم نام

1. Veliki Majdan  
8. Donja Dolina

2. Teshanj  
9. Daorsi

3. Visoko brdo

4. Tihaljina

5. Sojenica

6. Zvornik

7. Glasinac

اروپا منحصر به فرد هستند، گویاترین اثر هنری و فرهنگی بوسنی در قرون وسطی به شمار می‌روند. بر روی این سنگها تصویرها و نوشته‌هایی از زندگی روزمره، شکار، جنگ، جشنهای اشرافی و درباری، تصویرهای انسان، نمادهای خورشید، ماه و تصویرهای طبیعت دیده می‌شود. نوشته‌های روی این سنگها که اغلب در مورد فلسفه و معنی هستی و تجربه زندگی انسان در دنیاست، نشانگر دیدگاه مردم بوسنی نسبت به حیات و نقش انسان است. بزرگ‌ترین شاعر معاصر بوسنی، محمدعلی ماک دیزدار با الهام گرفتن از این نوشته‌ها اشعاری عالی سروده است.

در بوسنی آثار معماری از دوره قرون وسطی، شامل قصرها و کلیساهای ویژه در نزدیکی شهر ویسوکو در بونواتس و کرالیواسوتسکا، یعنی جاهایی که مراکز حکومت شاهان بوسنی بودند، بر جای مانده است. به علاوه انواع سکه‌ها و مهرها و آثار و اسناد مکتوب نیز از آن دوره در دست است. بوسنیاییها همچنین در صنایع دستی مهارت داشتند و آثاری که دارای سبک خاصی موسوم به سبک بوسنیایی است، در قالب ظروف طلایی و نقره‌ای دیده می‌شود (فیلیپویچ، همانجا).

شهر بوسنی آن زمان، مانند شهرهای اروپا در مرکز خود یک میدان داشت که کانون زندگی عمومی و نیز تجاری بود. در اطراف میدان مغازه‌ها و خانه‌های بازرگانان و صنعتگران قرار داشت. کلیسا نیز در مرکز شهر بود. خانه‌ها معمولاً از چوب، و کلیسا از سنگ ساخته می‌شد (نیلویچ، 47).

شکل خانواده در بوسنی قرون وسطی معروف به زادرگا<sup>۱</sup> بود. پدر رئیس خانواده بود و اختیار امور را به طور کامل در دست داشت. بعد از فوت پدر، این مسئولیت بر عهده پسر ارشد می‌افتاد که با برادران کوچک‌تر مشورت می‌کرد. ازدواج بر اساس رسوم اسلاوی از راه دزدی عروس یا بر اساس قرارداد و یا خرید صورت می‌پذیرفت. ارث به اندازه مساوی بین پسران خانواده تقسیم می‌شد. طلاق نیز اختیاری بود و مرد می‌توانست بدون دلیل زن خود را طلاق دهد. زن نیز می‌توانست شوهر خود را ترک کند، اما در این صورت بدون ارث می‌ماند (امامویچ، مصطفی، سراسر کتاب).

شاهان و اشراف بوسنی در مسابقه‌های شوالیه‌ها در دوبرونیک و بودین (بوداپست امروزی) شرکت می‌کردند. موسیقی و تئاتر به عنوان سرگرمی بین اشراف بوسنی رایج بود و موسیقی‌دانان نیز برای مردم شهر برنامه‌هایی اجرا می‌کردند (نیلویچ، همانجا).

دوره عثمانی: پس از آنکه بوسنی توسط عثمانی تسخیر شد (۱۴۶۳م) اکثر جمعیت آن به تدریج از پیروی «کلیسای بوسنی» به اسلام گرویدند و به سرعت فرهنگ، شیوه زندگی و تفکر اسلامی به بوسنی انتقال یافت. اسلام و مسیحیت در قرون وسطی محور معنوی و

داشت. رومی کردند و پرستش خدایان رومی را رواج دادند. شهرنشینی رومی شکل گرفت و در شهرهایی نظیر بیستانه نووه<sup>۲</sup> و آرگیتوم در ایلیریکوم، تمام مشخصات شهرهای رومی و زندگی در آن شهرها دیده می‌شود. در این شهرها میدانها، خیابانها، شورای شهر، دادگاه، حمام عمومی، شبکه آب‌رسانی و فاضلاب وجود داشت. غیر از استخراج فلز از معدنها، در این دوره استفاده از چشمه‌های آب معدنی برای معالجه بیماران نیز کاربرد داشت (همو، 115). علاوه بر آینه‌های رومی، آینه‌های ایرانی میترائیسم و مانوی نیز در بوسنی رواج داشته است. ایلیریها نیز خود خدایان خاصی داشتند. سیلوان، خدای جنگل و نگهبان چوپانها و گله‌ها، و دیانا الهه شکار حیوانات وحشی و طبیعت از مهم‌ترین خدایان ایلیریها بودند. طایفه یاپندی نیز که در شمال غربی بوسنی فعلی زندگی می‌کردند، خدای چشمه‌ها به نام «پیند» را پرستش می‌کردند (امامویچ، انور، 29). با این همه، در بوسنی همزیستی و مدارای دینی رعایت می‌شد، در حالی که در دیگر مناطق اروپا، مسامحه و چندگرایی که از زمان امپراتور کنستانتین آغاز شده بود، جای خود را به شعار جدید «یک دین، یک امپراتوری، یک امپراتور» داد.

اطلاعات زیادی درباره مسیحیت اولیه در قلمرو بوسنی امروزی وجود دارد. از سده‌های ۴ و ۵م آثار کلیساهای بسیاری کشف شده است که مهم‌ترین آنها در گلوبیچ<sup>۳</sup>، بلاگای، چاراکوو، چیتلوک، توریه، زیتسا، کاکانی، ایتووسی و لیتکه قرار دارند. این کلیساهای تا زمان حمله اسلاوها و آوارها وجود داشتند. در اوایل سده ۷ق/۷م، زمانی که اسلاوها به بالکان آمدند، تمام این کلیساهای ویران شدند (فیلیپویچ، 121ff).

اسلاوها غالباً مردمی کشاورز و دامدار بودند و برده‌داری هنوز میان آنها رواج نیافته بود. در جنگ و فنون نظامی مهارت داشتند. دینها و آینه‌های چندخدایی میان آنان رواج داشت و نیروها و پدیده‌های طبیعی را هم پرستش می‌کردند (نک: امامویچ<sup>۴</sup>، مصطفی، سراسر کتاب).

مدتها پس از حمله اسلاوها و آوارها مردم بومی بوسنی به تدریج توانستند حیات دینی خود را که بر آداب و رسوم قدیم استوار بود، دوباره بازیابند؛ چه، در بوسنی نیز مانند جاهای اندک دیگر، سنتهای فرهنگی، دینی و سیاسی قبل از آمدن اسلاوها، حفظ شده بود. این وضعیت زمینه مناسبی برای ظهور «کلیسای بوسنی» به وجود آورد که مهم‌ترین پدیده در تمام زندگی فرهنگی، معنوی و هنری بوسنی در قرون وسطی است. کلیسای بوسنی با رویکردی که نسبت به مسائل اصلی انسان داشت، تمام ابعاد حیات فرهنگی را در دست گرفت، از آن جمله مدارا نسبت به ادیان دیگر، خودداری از زندگی تجملی، فروتنی در زندگی روزمره، و از دیدگاه هنری، چیزهایی مانند ساخت سنگ قبرهای بزرگ موسوم به استیچاک، تحت تأثیر مستقیم باورهای دینی و تعالیم معنوی «کلیسای بوسنی» به وجود آمد. استیچاکها که در تمام

1. Bistae Nuove

2. Golubich

3. Imamović

4. Zadruga

راهنمای تاریخی بوسنی و به ویژه بوسنیاکها به شمار می‌رود (فیلیپویچ، ۱۳۰).

روحیه مدارا که در بوسنی قرون وسطی رواج داشت، با آمدن اسلام تقویت شد. در این مورد صوفیه و درویشان نقش بزرگی داشتند. سلطان محمد فاتح ۴۰ تن از شیوخ طریقه‌های مختلف را به بوسنی آورد. با عملی کردن روح مدارای اسلامی، درویشان آسان‌تر می‌توانستند بوسنی را اسلامی کنند. درواقع، کهن‌ترین خانقاههای درویشان در بوسنی در اصل کلیساها و دیرها بود (میچیویچ<sup>۱</sup>، سراسر مقاله).

به این ترتیب جامعه‌ای جدید به وجود آمد و ابعاد زندگی و رفتارهای مردم تغییر یافت. چندگرایی معنوی و فرهنگی بوسنی براساس اصول جدید و دیدگاه اسلام نسبت به اهل کتاب و زمینه تاریخی‌ای که در بوسنی وجود داشت، ترویج شد و تحولاتی عمیق در فرهنگ و هنر، کشاورزی، صنعت، تجارت و ابعاد دیگر زندگی روی داد.

صنعت و تجارت متکی بر معادن فراوان آهن، نقره، طلا، روی، مس، سرب، قلع و غیره بود. سارایوو و مراکز دیگر تجاری و صنعتی بوسنی با استانبول، دمشق، مکه، مدینه، قاهره، بغداد، سمرقند، بخارا و دیگر مراکز بزرگ جهان اسلام رابطه برقرار کرد. در حالی که با مراکز مهم جهان غرب و از جمله رم، ونیز و وین، پیش‌تر ارتباط داشت. در بوسنی شهرهای بزرگ با محلات صنفی، کاروانسراها، حمامها و دیگر ابنیه عمومی گسترش یافت. بیرون از این محلات، مراکز فرهنگی و دینی از جمله مکاتب و مدارس، خانقاهها، تکایا و کتابخانه‌ها قرار داشتند و شهرها به کانونهای زندگی، فرهنگ و معنوی جدید تبدیل شدند. این نوع شهرها و نهادها را واقفان و خیرخواهان بزرگ از جمله عیسی بیگ عیسی کوپچ و غازی خسروویک در سارایوو، فرهاد پاشا شکولویچ در بانیا لوقا، چویان کدخدا و کاراجوزیک در موستار، و اسکندرپاشا و سلیمان پاشا در تراونیک ساختند.

در این دوره، معماری شهر بوسنی ترکیبی از سبکهای معماری شهری خاورمیانه‌ای و بوسنیایی بود. اسلامی شدن، تأثیرات مهمی به همراه داشت. اولین و مهم‌ترین اثر آن گسترش چشم‌گیر سواد و تحصیلات عمومی بود. کودکان در مکتبها سواد و آموزه‌های دینی فرا می‌گرفتند و مدرسه‌ها که در سطح بالاترین مراکز علمی آن زمان بودند، روبرو رشد نهادند. کتابخانه‌ها سرچشمه علوم و مراکز گسترش کتاب به شمار می‌رفتند و کتابهای نفیس و کمیاب استنساخ می‌شد. مردم بوسنی در این دوره برای تحصیلات به مراکز بزرگ دیگر امپراتوری می‌رفتند و زبانهای مهم آن زمان، قبل از همه عربی، ترکی عثمانی و فارسی را یاد می‌گرفتند و به فراگیری فلسفه، الهیات، فقه و ادبیات می‌پرداختند. اشعار ارزشمندی به زبانهای شرقی و بوسنیایی از آن ایام در دست است. بوسنیاییهای دانشمند، آثار خود را به زبان عربی و فارسی می‌نوشتند و شعر فارسی نیز می‌گفتند. ادبیات گسترده‌ای به زبان بوسنیایی با الفبای عربی به وجود آمد که به ادبیات آلمیادیو<sup>۲</sup> معروف است. زبان بوسنیایی نیز یکی از زبانهای رسمی دربار عثمانی شد.

با توسعه شبکه راهها که بوسنی را به مرکز امپراتوری وصل می‌کرد، پلهای بزرگی هم ساخته شد. مساجد جامع سده‌های ۱۵ و ۱۶م مهم‌ترین ابنیه و آثار معماری بوسنی به شمار می‌رفت. فقط در سارایوو در آن زمان بیش از ۱۰۰ مسجد و مکتب ساخته شد. مشهورترین آنان مسجد غازی خسروویک در مرکز سارایوو و نیز مسجد شاهی، مسجد مغربی و مسجد علی پاشاست. برخی از این مساجد که به دست صربها کاملاً ویران شدند، از ارزش تاریخی بسیار برخوردار بودند (فیلیپویچ، همانجا).

در دوره حکومت عثمانی به ایجاد بناهای عام المنفعه مانند حمامها، شبکه‌های آب‌رسانی و شیرآبهای عمومی توجه می‌شد. در تأسیس محله‌های مسکونی به ویژه زیبایی طبیعت مورد توجه بود. خانه‌ها در مکانهای زیبا و در کنار آب ساخته می‌شدند. توسعه صنعت نیز در این دوره قابل توجه است. فقط در سارایوو ۸۰ نوع صنعت رونق پیدا کرد که در چهارچوب اصناف سازمان‌دهی شده بودند و هنر کاربرد زیادی در صنعت یافت (زلتار، ۶۷). از ۱۹۲۵/۹۱ تا ۱۹۱۹/۱۵م چاپخانه گورآژه شروع به فعالیت کرد و آثاری در آنجا به چاپ رسید. از خصایص جانبی بوسنی در این روزگار، وجود روح تسامح و همزیستی، و ایجاد فرهنگی غنی و متنوع بود که به کلی با شیوه اروپاییان قرون وسطی در اسپانیا و ایتالیا و... تفاوت داشت (فیلیپویچ، سراسر کتاب).

با انضمام بوسنی به امپراتوری اتریش - مجارستان، در این کشور تحولات بزرگی به وجود آمد. شیوه زندگی غربی با ویژگیهای خاص خود مانند اقتصاد آزاد، و آموزش و پرورش جدید وارد بوسنی شد. نهادهای جدید براساس الگوهای اروپایی تأسیس گردید و اولین مجله‌های علمی و ادبی انتشار یافت و نخستین موزه‌ها و کتابخانه ملی در این دوره تأسیس شد (همانجا).

به طور کلی، در دوره حکومت اتریش - مجارستان در بوسنی در زمینه فرهنگ و آموزش و پرورش دو نوع گرایش وجود داشت: گرایش دولتی و عمومی، و گرایشی که در جوامع قومی در چهارچوب عقاید ملی و مذهبی دنبال می‌شد. مردم عادی فرهنگ حکومتی را که خارجی بود، نمی‌پذیرفتند و به تدریج خود به فعالیت فرهنگی و آموزشی دست زدند. به این ترتیب، نهادهای فرهنگی قومی، مانند پژوهشهای صربها در ۱۹۰۲م، غیرت مسلمانان در ۱۹۰۳م و ناپرداک کرواتها در ۱۹۰۴م شکل گرفت. اهداف اصلی این نهادها کمک به دانش‌آموزان و دانشجویان فقیر یا تربیت روشنفکران ملی و آموزش و تربیت صنعتگران و تاجران بود (حاجی بگوچ، ۱۷۳).

در این دوره در بوسنی علوم جدید مانند زمین‌شناسی، باستان‌شناسی، جانورشناسی و زیست‌شناسی روبرو رشد نهاد، پزشکی نیز توسعه یافت و نخستین کلینیک به سبک اروپایی در سارایوو تأسیس شد.

در دوره بین دو جنگ جهانی، به سبب استیلای صربها بر اقوام

نخست باید به نقش مانویها، نو مانویها و فرقه مانوی یوگوسلاوی در بالکان — که مورد تهاجم مسیحیان بود و یکباره اسلام آورد — توجه کرد (نک: بُریک، ۷۸۵-۷۸۴)؛ سپس نقش واسطه‌ای یونانیان را در نظر داشت؛ و سرانجام، به نقش عثمانیها، خاصه در انتقال زبان و ادبیات فارسی پرداخت (صفار مقدم، ۷۸-۷۹، ۱۹۰-۱۹۵).

اینک بحث زبان و ادبیات فارسی در بوسنی در دو بخش بررسی می‌شود: بخش اول — عصر عثمانی (۱۴۶۳-۱۸۷۸ م)؛ بخش دوم — پس از عصر عثمانی (۱۸۷۸ م به).

بخش اول — عصر عثمانی: با ورود عثمانیها به سرزمین بوسنی و هرزگوین، مقدونیه، صربستان و قردهاغ، زبانهای فارسی، عربی و ترکی در این سرزمینها رایج شد؛ فارسی به عنوان زبان ادب و فرهنگ، عربی به عنوان زبان دین و شریعت، و ترکی به عنوان زبان اداری (بوگدانویچ، «ادبیات...»، ۹۸۵؛ ریاحی، زبان...، ۲۳۵).

در قلمرو عثمانی به طور عام، و در بوسنی و هرزگوین به طور خاص، آموزش و ترویج زبان و ادبیات فارسی که به سبب شیوایی و شیرینی و بیان آراء متفکران بزرگ ایران، زبان ادبی عالم اسلام گردیده بود (تارلان، ۸۵۲)، در ۳ مرکز صورت می‌گرفت: مدرسه‌ها، خانقاهها و انجمنها.

۱. مدرسه‌ها: گرچه مدرسه دارای معنایی عام است و مفهوم محل تدریس، از پایین‌ترین تا بالاترین مدارج تحصیلی را در برمی‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد که در این کاربرد، مراد از مدرسه محل تحصیلات عالی است، زیرا شاگردانی وارد مدرسه می‌شدند که دورهٔ مکتب [ابتدایی] و رشدیه [متوسطه] را به پایان برده بودند. گفتنی است که مراکز آموزشی، دارای سطوح مختلفی بدین شرح بودند: الف - مکتبها، در دو سطح: یک - مکتب کودکان که در روستاها و شهرهای کوچک دایر بود و برنامهٔ معین و مشخصی نداشت؛ دو - مکتب ابتدایی دارای برنامهٔ معین ۳ ساله. ب - رشدیه [متوسطه]، حد واسطهٔ ابتدایی و مدرسه [دورهٔ عالی]. در مکتبها و رشدیه‌ها دستور زبان فارسی نیز تدریس می‌شد. ج - مدرسه‌ها، که در آنها تدریس متون برجسته و درجهٔ اول زبان و ادبیات فارسی مثل گلستان سعدی، بهارستان جامی، دیوان حافظ، مثنوی مولوی و نظایر آنها صورت می‌گرفت. بنا بر گزارش بوگدانویچ شمار مدارس بوسنی و هرزگوین در اوایل سدهٔ ۱۰ تا اواخر سدهٔ ۱۲ ق بیش از ۱۰۰ بوده است (همانجا). م. مالیک از مدارسی نام می‌برد که به آموزش زبان فارسی می‌پرداخته‌اند، مثل مدرسه‌های غازی خسروویک و آتیمجان در سارایوو و نیز مدرسه‌های تراونیک، موستار، بانیا لوکا، زینیکا، فوچنیکا، ویسوکو، کوئچیک و اسکوپلیچ (نک: مرادی، ۵۶). بوگدانویچ تصریح می‌کند که قدیم‌ترین مدرسهٔ یوگوسلاوی مدرسه‌ای است که اسحاق بیگ در ۸۵۰ ق/۱۴۴۶ م در شهر اسکوییه بنا کرد؛ دیگر مدرسهٔ فیروزبیک است که در ۹۱۲ ق/۱۵۰۶ م در شهر سارایوو ساخته شد (همان، ۹۸۶). اما فعال‌ترین مدرسه‌ها، مدرسهٔ غازی خسروویک است که در ۹۳۷ ق/۱۵۳۱ م در سارایوو تأسیس

دیگر، مشکلات بزرگی ایجاد شد. بسیاری از فرهنگیان بوسنی به سبب اوضاع سیاسی و اجتماعی، بوسنی را ترک کردند و به زاگرب و یا بلگراد رفتند. پس از ۱۳۳۶ ق/۱۹۱۸ م مسلمانان در معرض اخراج و شکنجه و مصادرهٔ اموال قرار گرفتند و فعالیتهای فرهنگی در بوسنی متوقف شد و مردم تنها نگران حفظ زندگی و مال خود بودند.

بعد از جنگ جهانی دوم مسلمانان بوسنی وارد جامعه‌ای جدید، یعنی یوگسلاوی کمونیستی شدند و فعالیتهای مذهبی‌شان، مانند دیگر سازمانهای دینی زیر نظر دولت قرار گرفت (فیلیپویچ، همانجا). این وضعیت به ویژه برای بوسنیاکها، یعنی مسلمانان سخت بود، زیرا آنها را به عنوان یک ملت به رسمیت نمی‌شناختند، مگر آنکه خود را به لحاظ قومی صرب یا کروات می‌خواندند. در این دوره مسلمانان وارد مبارزهٔ فرهنگی - سیاسی پیچیده‌ای برای به رسمیت شناساندن ملیت خود شدند. انکار تمام ویژگیهای ملی و فرهنگی بوسنیاکها با یورش نظامی صربستان و مونتنگرو و سپس کرواسی در ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲ م به اوج خود رسید و بسیاری از مؤسسات فرهنگی و آموزشی از میان رفت (عمردیچ، ۱۶؛ بویچ، ۹۹). با این همه، بوسنی و هرزگوین توانست به حیات خویش ادامه دهد و به سرعت به سوی بازسازی فرهنگی و ملی گام بردارد.

مآخذ:

Bojić, M., *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevo, 2001; Filipović, M., *Bosna i Hercegovina najvažnije geografske, historijske, kulturne i političke činjenice*, Sarajevo, 1997; Hadžibegović, I. and M. Imamović, *Bosna i Hercegovina u vrijeme Austrougarske vladavine*, *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995; Imamović, E., *Prostor Bosne i Hercegovine u prethistoriji i antici*, ibid; Imamović, M., *Historija države i prava Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 2001; Mišićević, S., *Bosna je punalaznih mesija*, *DANI*, www.bhdani.com/arhiva/122/inter.htm; Nilević, B., *Proces afirmacije Srednjovjekovne bosanske države*, *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995; Omerdić, M., *Prilozi izučavanja genocida nad Bošnjacima (1992-1995)*, Sarajevo, 1999; Zlitar, B., *Bosna i Hercegovina u okviru Osmanskog carstva*, *Bosna i Hercegovina od najstarijih vremena do drugog svjetskog rata*, Sarajevo, 1995.

صباح‌الدین شاریچ

## VIII. زبان و ادبیات فارسی

حضور و نفوذ زبان و ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین بخشی از حضور و نفوذ آن در قلمرو عثمانی به شمار می‌آید. اسلام در سدهٔ ۹ ق/۱۵ م با سپاهیان عثمانی وارد متصرفات اروپایی این دولت، از جمله سرزمین بوسنی و هرزگوین گردید (لین پول، ۱۶۷) و موجب مسلمان شدن بسیاری از مردم این سرزمین شد. این امر بوسنی و هرزگوین را به نحوی چشم‌گیر زیر نفوذ فرهنگ ایرانی قرار داد (صفار مقدم، ۷۹). به نقل از بشیر جاکا: «زیرا ترکها در علم و فلسفه و به ویژه در ادبیات، تحت تأثیر بسیار شدید ادبیات فارسی و ایرانیها بودند (همانجا) و زبان فارسی، چندین قرن در آسیای صغیر زبان رسمی منحصر به فرد بود (ریاحی، «نفوذ...»، ۷۸). تأثیر فرهنگ ایرانی در بوسنی و هرزگوین که مایهٔ شگفتی محققان است، به زمانهای پیش — تقریباً به دوران سکنا گزیدن اسلاوها در بالکان — باز می‌گردد. در جریان این انتقال و تأثیر،



گردید، غازی خسرو بیگ پس از تأسیس این مدرسه، یک مسجد و یک کتابخانه نیز ساخت. این کتابخانه با ۳۵۰۰ نسخه خطی به زبانهای عربی و ترکی و شماری قابل ملاحظه نسخه فارسی تا روزگار ما پابدار مانده است (نک: صفار مقدم، ۷۶-۷۷).

۲. خانقاهها: خانقاههای بوسنی و هرزگوین، به ویژه خانقاههای مولویه در سراسر خاک عثمانی مرکز آموزش زبان و ادب فارسی بود. علت این امر آن است که زبان تصوف و عرفان عاشقانه - که معمولاً به زبان شعر بیان می‌شود - زبان فارسی بوده، و مثنوی معنوی، بزرگ‌ترین کتاب منظوم عرفانی به زبان فارسی است (بوگدانویچ، همان، ۹۸۶-۹۸۷). این نکته نیز در خور توجه است که صوفیان خانقاهها و پیروان طریقه‌های رایج در بوسنی - و به طور کلی در قلمرو عثمانی - جهاد را جزو فرایض می‌دانستند (همان، ۹۸۷-۹۸۸). و ظاهراً در این باور متأثر از دیدگاه ابن عربی بودند که بر طبق آن «ولی (خلیفه)» صاحب سیف نیز هست، یعنی در صورت لزوم می‌تواند قیام به سیف کند (ابن عربی، ۲۰۷/۱، ۳۰۷/۲، ۳۰۶/۲).

۳. انجمنها: انجمنها حلقه‌ها و مجمعیهای خصوصی و مردمی‌ای بودند که به امر آموزش زبان و ادب فارسی اهتمام می‌ورزیدند. شرکت کنندگان در این انجمنها دو گروه بودند: ۱. عامه مردم از اصناف مختلف؛ ۲. خواص علاقه‌مند به دانش که پس از گذراندن دوره‌های انجمن، به استانبول، قاهره و بغداد می‌رفتند، به تکمیل تحصیلات خود می‌پرداختند و به مشاغل دولتی می‌رسیدند. وجه اشتراک هر دو گروه، عشق و علاقه آنها به زبان و ادب فارسی بود که از صمیم جان در کار آموختن و فهمیدن آن می‌کوشیدند (بوگدانویچ، همان، ۹۸۷).

در این انجمنها، بر اساس برنامه‌ای دقیق، شماری از برجسته‌ترین متون نظم و نثر ادب فارسی، طی یک دوره ۱۵ ساله، در ۵ مرحله آموزش داده می‌شد: مرحله اول، آموزش پندنامه عطار، طی دو سال. مرحله دوم، آموزش گلستان سعدی، به مدت ۳ سال؛ شمار شرکت‌کنندگان در حلقه درس گلستان از دیگر حلقه‌ها بیشتر بود. مرحله سوم، آموزش دیوان حافظ، به مدت ۳ سال. مرحله چهارم، آموزش بوستان سعدی، طی یک سال. مرحله پنجم، آموزش مثنوی معنوی مولوی، طی ۶ سال، به عنوان عالی‌ترین مرحله آموزش. با آموزش مثنوی، دوره ۱۵ ساله آموزش و شرح و تفسیر متون درجه اول ادب فارسی به پایان می‌رسید و شماری از فارغ التحصیلان این دوره‌ها - چنان که اشاره شد - طی مراحل بعد به مشاغل مهم دولتی می‌رسیدند (همان، ۹۸۷-۹۸۹؛ صفار مقدم، ۷۹، به نقل از بشیر جاکا) و آنان هم که پی کار خود می‌گرفتند و به مشاغل خود ادامه می‌دادند، در سامان یافتن جامعه‌ای فرهیخته و انسانی نقشی مهم ایفا می‌کردند.

حاصل این همه تلاش - چه در زمینه آموزش زبان فرهنگ و ادب، یعنی فارسی، چه در زمینه تعلیم زبان علم و دین و شریعت، یعنی عربی، و چه در زمینه یاد دادن زبان اداری، یعنی ترکی - ظهور دانشمندان و شاعرانی است که شرح حال و آثار ۲۱۶ تن از آنان را محمد خانجی در

کتاب الجوهر الاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه بر اساس حروف الفبا (ص ۲۳-۱۳۹) گرد آورده است که ۱۴ تن از آنان شاعران پارسی سرای بوسنی و هرزگوین اند (نک: ص ۳۲-۳۳، ۳۵-۳۶، ۴۳، ۴۹-۷۱، ۷۸-۷۹، ۱۱۱، جم: نیز نک: صفار مقدم، ۸۰-۸۱).

بوگدانویچ از ۱۶ تن شاعر پارسی گوی نام برده است: ۱. محمود پاشا غزنی (د ۸۷۹/ق ۱۴۷۴م)؛ ۲. درویش پاشا بایزید آکیچ (د ۱۱۲۳/ق ۱۷۱۱م)؛ ۳. توکلی دده سرایی (د ۱۰۳۵/ق ۱۶۲۶م)؛ ۴. محمد نرگسی (د ۱۰۴۲/ق ۱۶۳۲م)؛ ۵. خسرو پاشا سکولو (د ۱۰۵۰/ق ۱۶۴۰م)، که از وزرا و صاحب منصبان در دولت عثمانی بود و گذشته از آنکه خود شعر می‌سرود و نیکو می‌نوشت، به رواج شعر و ادب و دانش نیز، به ویژه در بوسنی کمک بسیار کرد؛ ۶. احمد طالب (د ۱۰۸۵/ق ۱۶۷۴م)؛ ۷. احمد رشدی (د ۱۱۱۱/ق ۱۶۹۹م)؛ ۸. احمد یسری (د ۱۱۰۵/ق ۱۶۹۴م)؛ ۹. احمد صبحی (د ۱۰۵۱/ق ۱۶۴۱م)؛ ۱۰. علی زکی کیمیاگر (د ۱۱۲۳/ق ۱۷۱۱م)؛ ۱۱. مصطفی لدنی (د ۱۱۲۸ یا ۱۱۳۳/ق ۱۷۱۶ یا ۱۷۲۱م)؛ ۱۲. سودی بوسنوی (د ۱۰۰۵/ق ۱۵۹۷م)، شارح معروف دیوان حافظ، گلستان و بوستان سعدی؛ ۱۳. شیخ فوزی موسطاری (د ۱۱۶۰/ق ۱۷۴۷م)، صاحب اثری منثور به شیوه گلستان سعدی به نام بلبلستان (ه) که در آن ۱۱ تن شاعر بوسنیایی معرفی شده است؛ ۱۴. حاجی مصطفی مخلصی (د ۱۱۵۶/ق ۱۷۴۳م)؛ ۱۵. محمدشاکر مؤیدویچ (د ۱۲۷۵/ق ۱۸۵۹م)؛ ۱۶. مصطفی بوسنوی (د ۱۰۶۲/ق ۱۶۵۲م) (همان، ۹۸۹، ۹۹۰، برای اطلاعات بیشتر درباره این شاعران، نک: «نویسندگان...»، ش ۸، ص ۶۰-۶۶، ش ۹، ص ۲۶-۳۳؛ نیز نک: مرادی، ۵۶-۵۹).

بخش دوم - پس از عصر عثمانی: پس از تسلط عثمانی بر بوسنی و هرزگوین تا کنون ماجراهای بسیار بر این سرزمین گذشته است: تسلط اتریش و مجارستان (۱۸۷۸-۱۹۱۸م)، سلطه کمونیسم (پس از جنگ جهانی دوم تا فروپاشی شوروی)، جنگهای داخلی و حکایت اسف‌انگیز تصفیه قومی (در دهه ۱۹۹۰م)؛ و سرانجام، استقلال و تشکیل حکومت مستقل (از ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶م به)؛ اما به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه چراغ فروزان زبان و ادب فارسی در این سرزمین خاموش نشده است و این از آن روست که عشق مردم و حمایت مردمی همواره پشتیبان زبان و ادب انسانی و عرفانی فارسی بوده، و دوام و استمرار آن را تضمین کرده است. بشیر جاکا استاد ادبیات فارسی دانشگاه ساریوو در تأکید بر اهمیت و تأثیر زبان و ادب فارسی می‌گوید: اگر چه ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین از لحاظ کتبی با عربی و ترکی قابل مقایسه نیست، اما از لحاظ کیفی بسیار بالاتر از این دو زبان است (نک: صفار مقدم، ۸۰) و جمال لاتیچ، شاعر و سردبیر نشریه صدای مسلمان به قصد نمودن پایگاه معنوی و جایگاه والای زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی در نظر مردم مسلمان بوسنی و هرزگوین از یک باور ضرب المثل گونه که در بین مردم آن سرزمین رایج و نافذ است، سخن می‌گوید: در بهشت به زبان عربی سخن می‌گویند، لیکن اگر می‌خواهی به

داشت و تنها در یک دوره به مدت یک سال تدریس می‌شد، اما از ۱۹۷۰م به مدد بشیر جاکا که دکتری زبان و ادبیات فارسی را از دانشگاه تهران گرفته است، به گروه B ارتقا یافت و تدریس آن به ۳ سال افزایش یافت. در این رشته به دانشجویان سالهای اول، دوم و سوم زبان فارسی، و به دانشجویان سالهای دوم و سوم ادبیات فارسی درس داده می‌شود (صفارمقدم، ۶۷-۷۰، ۸۹، ۹۵). همچنین مقدمات تأسیس رشته خاورشناسی در دانشگاه بلگرام ایجاد یک دوره دوساله آموزش زبان فارسی که از مهر ۱۳۷۱/اکتبر ۱۹۹۲م آغاز به کار کرده، یا مقرر بوده است که آغاز به کار کند، به تدریج فراهم می‌آید (همو، ۱۳۲-۱۳۳).

کلاسهای آزاد تدریس زبان فارسی در ۱۳۷۰ش در بلگرام، از سوی وابستگی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، و در بهمن همان سال در ساریو، در مدرسه اسلامی غازی خسرویک گشایش یافت و کار خود را تا آغاز جنگ در ساریو ادامه داد. دوره این کلاسها ۴ نیمسال پیش‌بینی شده بود و قرار بود در هر نیمسال یک کتاب از ۴ کتاب آموزش زبان فارسی «آزفا» تدریس شود (همو، ۱۲۸-۱۳۱).

مأخذ: این عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عینی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بوگدانویج، دیان، «ادبیات فارسی در یوگسلاوی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۵، ش ۱۱ و ۱۲؛ همو، «نویسندگان و شعرای فارسی‌گوی یوگسلاوی»، وحید، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱، ش ۹؛ تارلان، «هفتگی ادبیات ایران و ترک...»، همان، ۱۳۴۹ش، س ۷، ش ۷؛ خانیجی، محمد، الجوهر الاثنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، «نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی»، یمناء، تهران، ۱۳۴۹ش، س ۲۳، ش ۱؛ صفارمقدم، احمد، زبان و ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین، تهران، ۱۳۷۲ش؛ لین بول، استنلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مرادی، مسعود، «ادبیات فارسی در بوسنی و هرزگوین»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ش، س ۹، ش ۸؛ نیز؛

Powicke, F. J., «Bogomilska, ERE, vol. II. اصر دادبه

### بوشنجی، نک: ابوالحسن بوشنجی.

**بوشهر**، استان، شهرستان و شهری بندری در جنوب ایران واقع در کرانه‌های شمالی خلیج فارس.

استان بوشهر: این استان با مساحتی حدود ۲۷'۶۵۳ کیلومتر ۲ میان ۲۷° و ۱۴° تا ۳۰° و ۱۶° عرض شمالی و ۵۰° و ۵۴° طول شرقی واقع شده، و متشکل از ۸ شهرستان به نامهای بوشهر، تنگستان، دیر، دشتستان، دشتی، گنگان، گناوه و دیلم، و ۱۷ بخش و ۲۲ شهر است. استان بوشهر از شمال به استان خوزستان و بخشی از استان کهگیلویه و بویراحمد، از شرق به استان فارس، از جنوب شرقی به بخشی از استان هرمزگان و از جنوب و غرب به آبهای خلیج فارس محدود است (جغرافیا، ۴۲۰/۱؛ نشریه...، ۱۶). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت این استان ۷۲۳'۶۷۵ نفر بوده است (سرشماری، استان، شانزده).

استان بوشهر از نظر پستی و بلندی به دو بخش جلگه‌ای و کوهستانی

بهبشت برسی، باید زبان فارسی بدانی؛ یعنی باید خردمندانه‌ترین آثار علوم اسلامی را که به زبان فارسی نوشته شده است، خواند تا به بهشت رسید (همو، ۸۵). با چنین باور و با چنین نگرشی نسبت به فرهنگ ایرانی و زبان و ادب فارسی است که این زبان و ادب - و فرهنگ همراه آن - در بوسنی و هرزگوین تا روزگار ما استمرار می‌یابد و انجمنهای آموزش زبان و ادب فارسی که حلقه‌های فرهنگی مردمی است، می‌یابد.

بوگدانویج از استمرار و فعالیت یکی از انجمنهای فرهنگی و مردمی آموزش زبان و ادب فارسی تا ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م سخن می‌گوید، انجمنی که با درگذشت مدیر و مدرس آن، حاجی مویاqa مرحمیج در این سال تعطیل شد («ادبیات»، ۹۸۶). بوگدانویج (همان، ۹۸۷) و نیز م. مالیک (نک: مرادی، ۵۶) از انجمنی دیگر به نام «انجمن ایرانی» سخن می‌گویند که همچنان فعال است. این انجمن حدود ۱۲۰ سال پیش، از سوی عارف صدقی ارزرومی در ساریو - در «آت میدان مدرسه» - کمی پیش از اشغال بوسنی به وسیله ارتش اتریش - مجارستان بنیاد نهاده شد و ۵۰ تن عضو داشت. در این انجمن نه تنها زبان و متون ادب فارسی، به ویژه مثنوی معنوی تدریس می‌شد، که اعضا مکلف و متعهد بودند به زبان فارسی سخن بگویند و اگر احیاناً یکی از اعضا از سر غفلت به فارسی سخن نمی‌گفت، مبلغ معینی جریمه می‌شد و جریمه‌ها برای گردش و تفریح اعضای انجمن در نقاط خوش آب و هوا و سرسبز اطراف شهر صرف می‌گردید (نیز نک: صفارمقدم، ۸۸). عارف صدقی علاوه بر مدیریت این انجمن، استادی درس مثنوی را نیز بر عهده داشت و این کتاب را به گروهی از شاگردان خود درس می‌داد. حوزه درس مثنوی این استاد تا امروز ادامه یافته است و مدرسان پس از وی عبارت‌اند از بهاءالدین سیکیریج، رئیس العلما چاوشویج، حاجی مویاqa مرحمیج، فیض الله حاجی بایریج، و اکنون حاجی خالد مولیج (همو، ۸۸-۸۹).

چنین است که به گفته مالیک به برکت همایشهایی که درباره مثنوی و دیگر آثار کلاسیک ادب فارسی به وسیله رئیس العلما و جمال‌الدین چاسویک برگزار می‌شده، امروزه نیز علاقه‌مندی به ادبیات فارسی در یوگسلاوی سابق و در نتیجه در بوسنی و هرزگوین کاسته نشده، و به تعبیر دقیق‌تر از میان نرفته است (نک: مرادی، همانجا). بدیهی است که برگذاری این همایشها، خود معلول علاقه باطنی مردم این دیار به زبان و ادب فارسی است که پیش‌تر بدان اشاره شد و همین امر موجب استمرار حوزه درس مثنوی عارف صدقی تا امروز، و سبب ایفای نقش ویژه مدرسه ایلچی حاجی ابراهیم پاشا در شهر تراونیک در زمینه آموزش و ترویج زبان و ادب فارسی تا سده اخیر شده است (بوگدانویج، همان، ۹۸۵؛ صفارمقدم، ۷۷).

امروزه آموزش زبان فارسی یک کرسی در دانشکده بلگرام دارد (مرادی، همانجا) و در رشته خاورشناسی دانشکده فلسفه دانشگاه ساریو زبان فارسی تدریس می‌شود. این زبان، نخست در گروه C قرار



تقسیم می‌شود. ناحیه جلگه‌ای آن در امتداد خلیج فارس قرار گرفته است و هر چه از شمال و شمال غربی به طرف جنوب و جنوب شرقی پیش می‌رویم، تا دره مند عرض جلگه بیشتر می‌شود (۱۴۰ کیلومتر). پس از آن، جلگه باریک و کم عرض شده، در حد فاصل استانهای بوشهر و هرمزگان، کوهها مشرف به دریا می‌شوند (جغرافیا، ۴۲۱/۸). ناحیه کوهستانی استان بوشهر به وسیله دو رشته کوه موازی که سراسر استان را طی می‌کند، از بقیه مناطق جدا می‌شود. رشته اصلی که در محدوده شمالی و شرقی استان بوشهر گسترش یافته، در حقیقت دنباله رشته کوههای زاگرس است و «گچ ترش» نام دارد. بخش دوم از رشته کوههای استان بوشهر که به موازات رشته کوه اول در حاشیه خلیج فارس قرار گرفته، به ارتفاعات «نوکنده» معروف است. این ارتفاعات هر چه به سوی جنوب پیش می‌رود، به دریا نزدیک شده، تا جایی که به داخل دریا کشیده می‌شود (فرهنگ جغرافیایی کوهها، ۳۹۹/۳-۴۰۰).

آبهای سطحی استان بوشهر شامل شماری رودخانه فصلی و دائمی و چشمه‌هایی است که به عنوان بخشی از حوزه آبریز خلیج فارس و دریای عمان به شمار می‌آیند. این رودخانه‌ها به سبب شرایط اقلیمی، بیشتر به صورت فصلی و اتفاقی ظاهر می‌شوند. مهم‌ترین رودخانه‌های این استان، مند، شاپور و دالکی است که سرچشمه آنها در خارج از استان بوشهر است، اما در گذر به سوی دریا از این استان می‌گذرند. آب رودخانه‌های استان به علت شرایط خاص خاک و عبور از طبقات نمکی، شور و غیر قابل آشامیدن است (افشین، ۱۱۹/۸).

آب و هوای استان بوشهر در نوار ساحلی، گرم و مرطوب، و در بخشهای داخلی، گرم و خشک و صحرایی است. در هر دو بخش، متوسط دمای سالانه برابر ۲۴ سانتی‌گراد است که بیشترین مقدار آن در تابستان حدود ۵۰° و کمترین آن در زمستان حدود ۶° سانتی‌گراد است (جغرافیا، ۴۲۲/۸).

استان بوشهر از نواحی مهم پرورش ماهی و میگو و صنایع شیلاتی است (نک: آمارنامه...، ۳۵۹-۳۵۲). محصولات کشاورزی این استان به سبب شرایط نامساعد آب و هوایی و مرغوب نبودن زمین، چندان تنوعی ندارد و بازده محصولات، به ویژه غلات در سطح پایینی است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی استان بوشهر گندم، جو، خرما، مرکبات، تنباکو و محصولات جالیزی است (بدیعی، ۱۶۳/۳-۱۶۴).

شهرستان بوشهر: این شهرستان در مغرب استان بوشهر قرار دارد و از شمال به شهرستانهای گناوه و دشتستان، از شرق و جنوب به شهرستانهای دشتستان و تنگستان، و از غرب به خلیج فارس محدود است (نک: نقشه...).

مرکزی و خارک، دو دهستان، ۳ شهر به نامهای بوشهر، چغادک و خارک، و ۳۹ آبادی است (نشریه، ۱۴؛ سرشماری، شهرستان، پانزده). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان بوشهر ۱۸۷'۹۱۴ نفر بوده است که از این شمار ۸۱/۰۸٪ در نقاط شهری و ۱۸/۹۲٪ در نقاط روستایی سکنا داشته‌اند (همان، شانزده). اراضی این شهرستان را دشت ساحلی همواری فرا گرفته، و جز در جزیره خارک که دارای تپه‌ماهورهایی حداکثر به بلندی حدود ۵۰ متر است، ارتفاع درخور توجهی در آن دیده نمی‌شود و رودخانه هله که شهرستان بوشهر را از شهرستان گناوه جدا می‌کند، مهم‌ترین رودخانه آن است (جعفری، ۲۱۲).

بندر بوشهر: این شهر بندری که مرکز استان و شهرستان بوشهر است، در ۲۸° و ۵۸° عرض شمالی و ۵۰° و ۵۰° طول شرقی، و در ارتفاع ۹ متری از سطح دریا به صورت شبه جزیره‌ای در کرانه خلیج فارس واقع است و رودخانه یا بلندی‌هایی ندارد. عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی اطراف بوشهر به ترتیب اهمیت اینهاست: خرما، لیمو، گندم، جو و تره‌بار. همچنین صید ماهی در آبهای ساحلی این شهر رواج دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۴۰۳-۴۰۴). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت این شهر ۱۳۵'۶۱۲ نفر بوده است (سرشماری، استان، چهل). نام‌گذاری: این شهر بندری از قدیم‌ترین ایام تاکنون نامهای

۶۳۱/۲؛ کیهان، ۱۱۱/۱). نادرشاه با به کار گماردن یک تاجر انگلیسی به نام جان إلتن، بوشهر را که نام آن به «بندر نادریه» تغییر داده شده بود، به صورت یک مرکز کشتی‌سازی و پادگان نظامی درآورد (رائین، ۶۳۲/۲). بنابر گزارش هلندیها، در زمان نادر ناوگانی با ۸ تا ۱۲ هزار تن در بوشهر مستقر بود (فلور، ۱۵۳). ظاهراً الوار و چوبهای لازم برای کشتی‌سازی از شمال ایران به بوشهر حمل می‌شد. مورخان و سیاحان انگلیسی که چندین سال بعد به بوشهر سفر کردند، از یک کشتی نیمه ساخته در این شهر گزارش دادند که محصول کارخانجات کشتی‌سازی زمان نادر در بوشهر بود (سایکس، ۳۹۴/۲). با مرگ نادر، سپاه دریایی او میان حکام بوشهر و بندرعباس تقسیم شد. شیخ ناصرخان آل مذکور که ناخدا باشی کشتیهای نادر بود، پس از مرگ وی، کشتیها و ناوگان مستقر در بوشهر را متصرف شده، حکومت قدرتمندی پدید آورد که صد سال ادامه یافت (رای، ۴۹). در دوران حاکمیت او و فرزندش شیخ نصرخان، بوشهر رو به عمران و آبادی گذاشت و روابط تجاری گسترده‌ای با انگلیسیها برقرار شد (نورزاده، ۷۵). شاید به همین دلیل است که مؤلف *مرآة البلدان* بانی شهر بوشهر را شیخ نصر عرب معرفی می‌کند (اعتمادالسلطنه، ۴۷۹/۱).

در دوران کریم‌خان زند (سلا ۱۱۶۴-۱۱۹۳ ق/ ۱۷۵۱-۱۷۷۹ م) بار دیگر آرامش در ایران برقرار شد و با پایان یافتن هرج و مرج ناشی از مرگ نادر، بوشهر وارد مرحله جدیدی از تاریخ خود شد. جابه‌جایی مرکز قدرت ایران از خراسان به شیراز سبب شد تا بوشهر که به شیراز نزدیک بود، بندر اصلی بازرگانی ایران شود (ایرانیان، ۱۷/۵۷۰). در ۱۱۷۷ ق/ ۱۷۶۳ م شرکت هند شرقی بریتانیا قرار داد معروفی با کریم‌خان زند و شیخ سعدون، حاکم بوشهر منعقد کرد که در واقع سنگ بنای حضور نظامی انگلستان در جنوب ایران و خلیج فارس بود (امین، ۸۸-۹۱؛ فرامرزی، ۵). شرکت هند شرقی بریتانیا با تأسیس کارخانه‌ای در این شهر بندری و ترک بندرعباس، وضع بازرگانی این شهر را بهبود بخشید. ویلیام آندرو پرایس سرپرست کل اتباع انگلیسی مقیم خلیج فارس، بنجامین جزویس را به عنوان نماینده مقیم کمپانی هند شرقی در بوشهر منصوب کرد. این اقدام تفاهم میان بریتانیاییها و حاکم عرب منطقه را محکم‌تر کرد (رایینو، ۴۵). فعالیت کمپانی هند شرقی بریتانیا در بوشهر به دلیل بروز اختلاف میان کریم‌خان زند و نمایندگان کمپانی دچار مشکل شد و انگلیسیها مرکز مبادلات تجاری خویش را از بوشهر به بصره منتقل کردند، ولی کریم‌خان در ۱۱۹۰ ق/ ۱۷۷۶ م بصره را تصرف کرد و انگلیسیها را ناگزیر نمود تا در ۱۱۹۲ ق/ ۱۷۷۸ م بوشهر را به عنوان پایگاه اصلی بازرگانی خود در خلیج فارس برگزینند (پری، ۲۵۹).

با مرگ کریم‌خان زند، کشمکش میان بازماندگان وی آغاز شد که چند سال به طول انجامید. سرانجام لطفعلی‌خان زند در ۱۲۰۳ ق/ ۱۷۸۹ م قدرت را به دست گرفت (ابوالحسن گلستانه، ۳۵۲). اما آغاز حکومت

گوناگون داشته است. در دوره ایلامی، آن را لیان می‌نامیدند (اقتداری، ۱۹۰؛ مصطفوی، ۱۴۲). در زمان اردوکنشی یتارخوس - دریا سالار اسکندر مقدونی - مسامبریا<sup>۱</sup>، و در روزگار سلوکیان انطاکیه پارس خوانده می‌شد (گیرشمن، ۱۹۹؛ وایت‌هاوس، ۲۸). در منابع عصر ساسانی آن را بُخْت اردشیر و ریو اردشیر<sup>۲</sup> می‌نامیدند (کارنامه...، ۲۳۱؛ *دایرة المعارف*...، ۱۱۵۲/۱) و در دوره اسلامی نام آن به صورت ریشهر<sup>۳</sup> (بافقی، ۳۷۸؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲). راشهر (بلاذری، ۵۴۵)، آبوشهر (کازرونی، ۴۷؛ فرصت، ۳۶۹) و بوشهر آمده است. گمان می‌رود، یا قوت نخستین کسی است که از بوشهر قدیم نام برده است (لسترنج، ۲۶۱؛ مشکور، ۵۹۶).

پیشینه تاریخی: براساس کاوشهای باستان‌شناختی در دوره ایلامی (هزاره دوم و بخشی از هزاره اول ق م) لیان که بر سر راه شوش به موهنجودارو قرار داشته، پل ارتباطی ایلامیها با نواحی اقیانوس هند و جنوب شرقی آسیا بوده است (نورزاده، ۱۲۳؛ مشکور، ۵۹۵). در زمان هخامنشیان، پادشاهان این سلسله کاخها و معابد چندین در نواحی اطراف بوشهر و نیز بُرازجان کنونی بنا کردند (نکا: اتابک‌زاده، ۲۹). سلوکیها در جایگاه بوشهر کنونی، انطاکیه پارس را ساختند که مدتها از رونق و آبادی برخوردار بود (گیرشمن، همانجا). در زمان ساسانیان، بوشهر قدیم مورد توجه و عنایت خاصی بود. فرمانروایان ساسانی در آنجا قلعه‌ای استوار و عظیم بنا کردند که آثار ویرانه‌های آن هنوز پابرجاست (اقتداری، ۱۵۶).

بلاذری تصرف این شهر را به دست عثمان ابن ابی العاص در ۶۴۰ ق/ ۶۴۰ م ذکر می‌کند (همانجا). سردار معروف ایرانی که در مقابل اعراب مقاومت نمود، شهزک نام داشت (ابن بلخی، ۱۱۴). برای تسخیر شهر، جنگ شدیدی در گرفت و شهرک و فرزندش به قتل رسیدند و ریشهر با تلفات زیاد تسلیم شد (طبری، ۱۷۶/۴؛ بلاذری، همانجا). بلاذری این فتح را از نظر دشواری و مقدار غنایم به دست آمده، با فتح قادسیه مقایسه کرده است (نکا: همانجا). پس از این فتح، ریشهر مرکزیت و اهمیت خود را برای چند قرن از دست داد و به شهری متروک و منزوی بدل شد.

در دوره حاکمیت شاهان صفوی و در روزگار شاه طهماسب اول، بار دیگر از ناحیه ریشهر نام برده شده است. مؤلف *تکملة الاخبار* در ذیل وقایع سال ۹۴۶ ق/ ۱۵۳۹ م از طغیان حسن سلطان ریشهری که از مرتبه پیشوایی ده به مرتبه حکومت بر ایالت رسیده بود، سخن می‌گوید و جریان محاصره قلعه ریشهر به وسیله امرای فارس، دستگیری حسن سلطان و مجازات شدن وی در میانجی گرمرو به دستور شاه طهماسب را بیان می‌کند (نوبدی، ۹۰).

تاریخ جدید بوشهر را پادشاهی نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق/ ۱۷۳۶-۱۷۴۷ م) شروع می‌شود (کازرونی، ۴۷). نادر و سیاست دریایی او در مبارزه با عثمانیها و گسترش قلمرو دریایی او در خلیج فارس سبب شد تا شهر بندری بوشهر مورد توجه خاصی قرار گیرد (رائین،

1. Mesamberia

2. Riv Ardašir

3. Rīšahr

لطفعلی خان مقارن با ستیزهای آقا محمدخان قاجار بود. با وجود مقاومت و مقابله خان زند و یارانش، در نتیجه خیانت حاج ابراهیم شیرازی، راهی جز عقب‌نشینی و فرار به سمت بندر بوشهر برای لطفعلی خان نماد (جونز، ۵۲). لطفعلی خان در بوشهر از شیخ ناصر خان آبهیتری، حاکم وقت تقاضای کمک کرد. ناصر خان به وی وعده مساعدت داد، اما اندکی بعد درگذشت و فرزندش شیخ نصر خان جانشین او شد (شریف، ۳۱۷). لطفعلی خان که برای بار دوم خود را به بوشهر رسانیده بود، با مخالفت و دشمنی شیخ نصر خان رو به رو شد (همو، ۳۴۸). خان زند عازم بندر ریگ شد و از امیرعلی خان زعابی حکمران آنجا کمک خواست. حاکم بندر ریگ نیز به دلیل دشمنی با شیخ نصر خان به لطفعلی خان کمک کرد (ورهرام، ۹۲). اگرچه خان زند در منطقه جنوب پیروزی‌هایی به دست آورد، اما سرانجام به کرمان عقب‌نشینی کرد و پس از دستگیر شدن، به دستور آقا محمدخان قاجار به قتل رسید.

در روزگار فتحعلی شاه قاجار که انگلستان نفوذ خود را در هند و خلیج فارس گسترش می‌داد، در ۱۲۲۷ ق/ ۱۸۱۲ م دفتر نمایندگی سیاسی خود را در بوشهر تأسیس کرد. حضور فعال انگلستان در بوشهر که نمایندگی سیاسی آن همچون یک نایب السلطنه عمل می‌کرد (رایت، ۷۹)، زمینه‌ساز حضور دیگر دولتهای اروپایی شد (نک: نشأت، ۱۲۳، ۱۸۱-۱۸۲). بوشهر در این زمان، مرکز اصلی بازرگانی انگلیس در جنوب ایران بود (نک: فلاندن، ۳۶۸). برخی از دولتهای بزرگ اروپایی در این شهر دفتر نمایندگی سیاسی داشتند و تجار بزرگ به فعالیت‌های بازرگانی مشغول بودند (مرگان، ۳۱۰/۲). دولتهای فرانسه، آلمان و روسیه، به ترتیب در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م، ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۷ م و ۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۱ م، کنسولگریهای خود را در بوشهر تأسیس کردند (وادالا، ۵۰؛ نشأت، ۱۸۱-۱۸۲؛ سدیدالسلطنه، سرزمین‌ها، ۳۷، ...). دولت هلند، برای سالهای متعددی در بوشهر کنسولگری داشت و آخرین کنسول آن دولت، مدت ۲۰ سال در بوشهر مأمور بود (همو، بندرعباس، ۶۲۷-۶۲۸). دولتهای نروژ، ایتالیا و عثمانی هم در بوشهر کنسولگری داشتند (همو، سرزمین‌ها، همانجا).

در ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴ م، پس از مرگ شیخ نصر خان دوم حاکم بوشهر از خاندان ابومهری، حکومت بوشهر از این خاندان گرفته شد و از آن پس، والیان فارس حکمرانان بوشهر را منصوب می‌کردند (نورزاده، ۱۲۶). حاکم بوشهر را «حکمران کل بنادر و جزایر خلیج فارس» می‌نامیدند که قلمرو او تا بندرعباس ادامه داشت (خیراندیش، ۱۸۳).

به دنبال حضور نمایندگیهای سیاسی کشورهای خارجی و فعالیت بازرگانان ایرانی و خارجی، بوشهر بندر اصلی و عمده سراسر خلیج فارس شد (فرامرزی، ۹۳). از آنجایی که ترقی بوشهر در اواخر سده ۱۸ و نیمه اول سده ۱۹ با گسترش مطامع سیاسی و اقتصادی انگلستان در خلیج فارس هم‌زمان بود، بنابراین، موقعیت بوشهر که به صورت یک شبه جزیره کوچک از ۳ جهت به خلیج فارس محدود می‌شد، وضع

مناسبی برای دفاع از منافع انگلستان فراهم نمود. این مسئله سبب شد تا بوشهر در طرحهای سیاسی-اقتصادی بریتانیا در خلیج فارس نقشی اساسی ایفا نماید (جناب، ۴۰۹).

از هنگام به قدرت رسیدن قاجاریه، به مدت یک قرن و نیم، بوشهر مهم‌ترین بندر تجاری ایران بود. از ۱۲۱۵ ق/ ۱۸۰۰ م، بوشهر رفته رفته از بندری واقع در مسیر کشتیها، به بندری ترانزیتی تبدیل شد (رای، ۱۶۹). سالانه نزدیک به صد کشتی انگلیسی و عربی از هند و مسقط برای امور بازرگانی به این بندر می‌آمدند و روی هم رفته در فاصله سالهای ۱۲۳۲-۱۲۳۸ ق/ ۱۸۱۷-۱۸۲۳ م سه چهارم کالاهای وارد شده به بوشهر از هندوستان و چین، و یک چهارم دیگر از اروپا بود (ایرانیکا، ۵۷۰/IV). برقراری نظم و امنیت در سراسر ایران، همگام با امنیت روزافزون خلیج فارس به سبب حضور ناوگان انگلیس در این منطقه، زمینه‌ساز رشد تجارت بوشهر شد، تا آنجا که در ۱۲۳۲ ق/ ۱۸۱۷ م کل واردات از طریق بندر بوشهر بالغ بر ۳۰۰ هزار لیره و در ۱۲۳۸ ق/ ۱۸۲۳ م ۶۷۰ هزار لیره، یعنی دو برابر شد (تاریخ، ۱۲۵۰، ...). به دنبال این تحولات اقتصادی، بازار شیراز و اصفهان با ورود کالا از راه بوشهر رو به رشد نهاد (لایمر، ۱۷۰).

رشد جمعیت این شهر بندری که از گسترش بازرگانی آن سرچشمه می‌گرفت، شتابان بود. در سده ۱۲ ق/ ۱۸ م، شمار جمعیت بوشهر میان ۱۰ تا ۲۰ هزار تن در نوسان بود. تخمین همانندی نیز در سده بعد و اوایل سده ۲۰ ارائه شد. تامسن در ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷ م جمعیت بوشهر را ۱۸ هزار نفر می‌نویسد، اما گُرنز در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م و لایمر در ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م جمعیت این شهر را ۱۵ هزار نفر تخمین زده‌اند (رای، ۳۳). ترکیب جمعیتی بوشهر در گذشته، ناهمگون بوده است. براساس جدولهایی که لایمر ارائه نموده است، بیشتر ساکنان بوشهر ایرانی، و از نژادهای نامتجانس بودند و به زبان فارسی سخن می‌گفتند (ص ۱۶۸). ملکم که در اوایل سده ۱۳ ق/ ۱۹ م از بوشهر دیدن کرده، ساکنان بوشهر و حومه آن را از نظر نژادی عرب معرفی نموده است (رای، همانجا). گرزن نیز که با این نظر نادرست هم‌داستان بوده، ساکنان این بندر را از تبار عربها شمرده است (۲۸۳/۲).

در دوره قاجاریه، بوشهر به سبب حضور فعال انگلیسیها و اهمیت بازرگانی آن ۴ بار مورد هجوم قرار گرفت. نخستین رویارویی مردم بوشهر با انگلیسیها در ۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م اتفاق افتاد (کلی، ۲۱). مردم بوشهر به رهبری شیخ حسن آل عصفور از روحانیان برجسته بوشهر و با حمایت تفنگچیان سرهنگ باقرخان تنگستانی با قوای انگلیس درگیر شدند، اما به دنبال حل اختلاف ایران و انگلیس بر سر مسئله هرات، انگلیسیها به جزیره خارک عقب‌نشینی کردند (همو، ۳۹).

دومین نبرد مردم بوشهر با انگلیسیها در ۱۲۷۲ ق/ ۱۸۵۶ م روی داد. با خروج هیئت کنسولی بریتانیا از تهران، کشتیهای انگلیس عازم بوشهر شدند (پولاک، ۲۸۳). تفنگچیان تنگستانی و مردم بوشهر به رهبری سرهنگ باقرخان تنگستانی به مقاومت پرداختند. پس از کشته

بارگیری اسکله بندر بوشهر افزایش یافت. تأسیسات نظامی دریایی و هوایی گسترش یافت و نخستین تأسیسات هسته‌ای ایران با کوشش آلمانیها در منطقه خلیله در جنوب بوشهر ساخته شد. با پیروزی انقلاب اسلامی، این تأسیسات تعطیل شد، اما پس از مدتی، عملیات ساخت آن به وسیله روسها ادامه یافت.

پیشرفتهای اقتصادی بوشهر به گونه‌ای چشم‌گیر موجب افزایش جمعیت شد. بر طبق سرشماری ۱۳۵۵ش، جمعیت شهر بوشهر از مرز ۵۷'۶۸۱ نفر گذشت و شمار جمعیت شهری در شهرستان بوشهر به ۸۷'۵۳۳ نفر افزایش یافت (ایرانیکا، همانجا). با آغاز جنگ ایران و عراق در ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م به سبب نزدیکی نسبی بوشهر به جبهه جنگ و حملات مداوم هواپیماهای عراقی به آنجا از جمعیت بوشهر کاسته شد، اما با پایان گرفتن جنگ، بار دیگر جمعیت بوشهر افزایش یافت. براساس نتایج سرشماری در ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان بوشهر برابر با ۱۸۷'۹۱۴ نفر بود، یعنی در مدت ۲۰ سال جمعیت آن به بیش از دو برابر افزایش یافت (آمارنامه، ۴۷).

مآخذ: آمارنامه استان بوشهر (۱۳۷۸ش)، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی استان بوشهر، بوشهر، ۱۳۷۹ش؛ این بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترچ و نیکلسن، کیبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ انابک‌زاده، سروش، جایگاه دشتستان در سرزمین ایران، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمید نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افشین، یدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، تهران، ۱۳۴۸ش؛ امین، عبدالامیر محمد، منافع انگلیسیها در خلیج فارس، ترجمه علی میرسعید قاضی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باققی، محمدنفید، مختصر مفید، و سبادن، ۱۹۸۹م؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بلاذری، احمد، توح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پری، جان ر.، کریم خان زند، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه (ایران و ایرانیان)، ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یغوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ترکمان، محمد، اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جعفری، عباس، دایرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس و آشنایی با امارات آن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جونز، ه.، آخرین روزهای لطفعلی خان زند، ترجمه هما ناطق و جان گرنی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۴۴ش؛ خیراندیش، عبدالرسول، زمینه‌های اداری و اقتصادی قیام ضد استعماری مردم بوشهر، تنگستان، دشتی و دشتستان، رئیس علی دلواری، مجموعه مقالات، بوشهر، ۱۳۷۳ش؛ دایرة المعارف فارسی، راینو، ی.ل.، دیلماتها و کسولهای ایران و انگلیس، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۳ش؛ رای، گرومون استفان، چالش برای قدرت و ثروت در جنوب ایران، ترجمه حسن زندگنه، قم، ۱۳۷۸ش؛ رایت، دیس، انگلیسیها در میان ایرانیان، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ راثین، اسماعیل، دریانوردی ایرانیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سایکس، پرسی، تاریخ ایران، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سدیدالسلطنه، محمد علی، بندرعباس و خلیج فارس، به کوشش احمد اقتداری و علی ستایش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، سرزمینهای شمالی بیرامون خلیج فارس و دریای عمان، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان بوشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، شهرستان بوشهر؛ شریف، عبدالکریم، «ذیل»، تاریخ گیتی‌نمای موسوی اصفهانی، به کوشش

شدن احمدخان تنگستانی فرزند باقرخان و شماری از افسران برجسته انگلیسی، بوشهر سقوط کرد و فرمانده نیروهای انگلیسی، پس از تصرف بوشهر، تا مَحْقَرَه (خرمشهر کنونی) پیشروی نمود، اما به دنبال انعقاد عهدنامه پاریس (۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م) نیروهای خود را فراخواند و بوشهر نیز از اشغال نیروهای نظامی انگلیس رهایی یافت (خورموجی، ۲۱۳-۲۱۴؛ اعتمادالسلطنه، ۴۸۴/۱).

در دوران انقلاب مشروطیت، جنوب ایران و از جمله بندر بوشهر از نواحی حساس و پر تنش بود. در ۱۳۴۷ق/۱۹۰۹م در روزگار محمدعلی شاه قاجار و در دوره استبداد صغیر و سرکوب آزادی‌خواهان در تهران، سیدمرتضی مجتهد اُفَرَمی، ملقب به علم الهدی به توصیه آیت‌الله آخوند خراسانی و آیت‌الله عبدالحمید لاری، با کمک رئیس علی دلواری و میرزا علی کازرونی، گمرک و سایر مراکز دولتی بوشهر را تصرف کرد (ترکمان، ۱۰، نیز حاشیه ۱؛ گریوز، ۶۳، نیز حاشیه). بوشهر مدت دو ماه در تصرف نیروهای ملی بود (کتاب آبی، ۴۶۷/۲). انگلیسیها که منافع خود را در خطر دیدند، با فرستادن ناو جنگی فاکس به بوشهر، در صدد نابود کردن نیروهای طرفدار سیدمرتضی برآمدند (کاکس، ۷۱). ۴۰۰ نفر از نیروهای انگلیسی بوشهر را تصرف کرده، سیدمرتضی را دستگیر، و در ۸ رجب ۱۳۴۷ق/۲۶ ژوئیه ۱۹۰۹م همراه خانواده‌اش به نجف اشرف تبعید کردند (همو، ۷۴).

چهارمین نبرد مردم بوشهر با نیروهای انگلیسی در آغازین سالهای جنگ جهانی اول و به دنبال اشغال بوشهر در ۱۸ اوت ۱۹۱۵ واقع شد (فراشبندی، ۳۲). مردم بوشهر به رهبری رئیس علی دلواری و دیگر خوانین جنوب برای حفظ استقلال میهن به مبارزه برخاستند، اما با کشته شدن رئیس علی دلواری و شکست خوانین هم‌رمز او در جنگ کوه گزی، نیروهای انگلیسی کاملاً بر بوشهر مسلط شدند (همو، ۷۱-۷۹).

با پایان یافتن جنگ جهانی اول، انگلیسیها بوشهر را در جمادی الآخر ۱۳۳۷/مارس ۱۹۱۹ تخلیه کردند. خروج انگلیسیها از بوشهر آغازگر دوران افول این شهر بندری بود. انگلیسیها که در دوران جنگ، بوشهر را کانونی ناامن برای حضور نیروهای خود می‌دیدند، توجه خود را به شهرهای آبادان و بصره معطوف کردند. همچنین به سبب بهبود کیفیت راه بغداد-تهران حجم عمده داد و ستدها از ایران به سوی بصره سرازیر شد (ایرانیکا، IV/571).

با ظهور رضاشاه پهلوی در صحنه سیاسی ایران، بوشهر همچنان کانون پر تنش و وقایع باقی ماند. خالو حسین یزدخونی در سالهای ۱۳۰۸-۱۳۱۰ش/۱۹۲۹-۱۹۳۱م و محمدخان غضنفرالسلطنه برازجانی در ۱۳۰۸-۱۳۰۹ش برضد خلع سلاح خوانین طغیان کردند (یاحسینی، ۳۴). با تأسیس راه آهن سراسری، بندر بوشهر رو به افول گذاشت و با ایجاد و توسعه بندر خرمشهر، از ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م از رونق بازرگانی و تجاری بوشهر کاسته شد (نورزاده، ۷۶).

در فاصله سالهای ۱۳۴۲-۱۳۴۷ش/۱۹۶۳-۱۹۶۸م گنجایش

۱. بوصیر قوریدس (کوریدس)، این شهر در مصر میانه واقع بوده، و از اعمال قیوم به شمار می‌رفته، و از سده ۱۱ ق. بوصیر الملق (ملک) خوانده شده است (ابن عبدالمنعم، ۱۱۷؛ یاقوت، المشترك، ۷۰؛ ابن خلکان، ۶۸۶؛ ابوالفدا، ۱۰۷؛ EI<sup>2</sup>). کنان این شهر معروف بوده، و به دیگر جایها صادر می‌شده است (مقدسی، ۲۰۳؛ ابن ظهیر، ۵۶).

به احتمال بسیار، مروان (حمار)، آخرین خلیفه اموی در ۱۳۲ ق/ ۷۵۰ م در همین شهر بوصیر کشته شده است (نک: ابن اثیر، ۴۲۴/۵؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۳، ۲۲۹؛ ابوالفدا، همانجا؛ یاقوت، بلدان، ۷۶۰/۸؛ ابن ظهیر، ۶۱؛ قس: ابن تغری بردی، ۳۱۷/۸؛ یعقوبی، تاریخ، ۳۴۶/۲؛ مسعودی، همان، ۳۳۱). ابوعبدالله شرف‌الدین محمد بن سعید بوصیری، صاحب قصیده مشهور «برده» و از شعرای نامدار عرب، منسوب به این مکان است (کیلانی، ۵؛ سامی، ۱۳۸۹؛ آریز، 353؛ نیز نک: هـ، بوصیری).

۲. بوصیر بنا، از شهرهای باستانی مصر که بر ساحل غربی رود میاط، از شاخه‌های رود نیل و در استان مدیره غربی امروزی واقع بوده است. این شهر از مراکز اداری به شمار می‌رفت و اسقف‌نشین بوده است (EI<sup>2</sup>). به سبب آنکه در مجاورت شهر «بنا» واقع بوده، به بوصیر بنا شهرت یافته است (رمزی، همانجا). یعقوبی این محل را از ناحیه بطن الریف دانسته، و در بزرگی، آن را به شهر بنا تشبیه کرده است (البلدان، ۹۶). ابن دقماق مساحت آن را ۳'۸۰۵ فدان آورده است (۱۱۵/۲).

۳. بوصیر سدر، که آن را بوصیر رجب نیز خوانده‌اند (ابن ماتی، ۱۱۷)، شهرکی است در کوره جیزه (یاقوت، بلدان، همانجا؛ ابن خلکان، ۶۸۶؛ ابوالفدا، همانجا)، واقع در جنوب قاهره و نزدیکی ممفیس که اهرام معروف مصر در آن قرار دارد (نک: «اطلس...»، 194). گفته شده است که زندان حضرت یوسف (ع) و مسجد حضرت یعقوب (ع) در همین مکان واقع بوده است (نک: ابن ایاس، ۱(۳۵)).

۴. بوصیر اشمونین، که در ساحل شرقی رود نیل در فاصله ۱۸۰ کیلومتری از جنوب بوصیر الملق واقع بوده است (EI<sup>2</sup>). ادرسی آن را شهرکی آباد با باغهای میوه و نخلستانهای بسیار وصف کرده است. به گفته او جادوگران فرعون که به مقابله موسی آمدند، از مردم این شهر بودند (۱۲۴/۱) و حتی در روزگار ادرسی این محل به سحر و ساحری شهرت داشته است.

امروزه این شهر وجود ندارد و در منابع، میان آن و بوصیر فقط که هیچ ارتباطی با آن ندارد، خلط شده است (رمزی، ۱۸۰/۸).

۵. بوصیر فقط، بنابر برخی شواهد، بوصیر فقط با کوم الکفار امروزی واقع در ۱۵۰۰ متری جنوب شهر فقط از توابع شیخیه به مرکزیت قوص در استان قنا مطابقت دارد (همو، ۱۸۱/۱؛ «اطلس»).

سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ طبری، تاریخ؛ فرانسیس، علی مراد، گوشه‌ای از تاریخ انقلاب سلطانه مردم مبارز تگستان، دشتی و دشتان علیه استعمار، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرامرز، احمد، کریم خان زند و خلیج فارس، به کوشش حسن فرامرز، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ فرصت، محمدنصیر، آثار عجم، به کوشش علی دهیاشی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بوشهر)، اداره جغرافیایی اوتش، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ج. ۱۱۰؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ فلاندن، اوزن، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ فلور، ویلم، حکومت نادرشاه (به روایت منابع هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ گازرونی، ابراهیم، تاریخ بنادر و جزایر خلیج فارس، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کاکس، پرسی، گزارشهای سالانه، ترجمه حسن زنگنه، به کوشش عبدالکریم مشایخی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ کتاب آبی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کوزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندوانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ کلی، ج. ب.، هجوم انگلیس به جنوب ایران، ترجمه حسن زنگنه، بوشهر، ۱۳۷۳ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای متصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ گریوز، فیلیپ، مأموریت سریرسی کاکس در حوزه خلیج فارس و ایران، ترجمه حسن زنگنه، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ لایمر، ج. ج.، راهنمای خلیج فارس (تاریخ و جغرافیای استان بوشهر)، ترجمه محمدحسن نبوی، شیراز، ۱۳۷۹ ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، اقلیم یارس، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نشأت، صادق، تاریخ سیاسی خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نشریه دختر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ش ۲؛ نقشه تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ ش، ش ۲۵؛ نورزاده بوشهری، اسماعیل، ایران کنونی و خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ وادالا، ر.، خلیج فارس در عصر استعمار، ترجمه شفیق جواد، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ وایت هاوز، دبیرد و اندرو ویلیامسن، بازرگانی دریایی ساسانیان، ترجمه گیواقاسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ وهرام، غلامرضا، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ یاحسینی، قاسم، نگاهی به زندگی و مبارزات خالو حسین بردخونی، بوشهر، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Ghirshman, R., *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, 1951; *Iranica*; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

عبدالکریم مشایخی

بوصیر، یا ابوصیر، نام چندین محل در مصر. این نام در قبطی «بوسیر»، در آشوری «بوسیریس» و در یونانی و رومی «بوسیریس» خوانده می‌شد، و به معنای محل اقامت آذیریس — یکی از خدایان مصر باستان — است (رمزی، ۶۹/۲). در محلهایی که بوصیر خوانده شده‌اند، اهرام کوچک و بزرگ بسیاری دیده می‌شود که برخی از آنها از گل، و برخی دیگر از سنگ ساخته شده‌اند (مقریزی، ۱۱۱/۲، ۱۱۲، ۱۴۶؛ بغدادی، ۲۶) که نشان از تقدس این مکانها در مصر باستان دارد. این نام در غالب منابع اسلامی به صورت بوصیر آمده است (نک: خلیفه، ۶۱۲/۲، ۶۲۳؛ ابن فقیه، ۷۳؛ ابن خردادبه، ۸۱، ۲۴۷؛ طبری، ۴۳۸/۷، ۴۳۸/۷؛ قدامه، ۱۷۸، ۲۳۹؛ مسعودی، مروج...، ۲۶۱/۳، ج ۱، التنبیه...، ۳۲۸، ۳۳۱). اما در حدود العالم از آن با نام توصیر یاد شده که ظاهراً تصحیف همان بوصیر است (ص ۱۳۸، ۴۵۱).

در دوره عثمانی، به ابتدای نام محلهایی که بوصیر خوانده می‌شدند، یک «الف» افزوده شد و از آن پس، همه آنها به ابوصیر تغییر نام دادند (رمزی، همانجا).

(همانجا).

۶. بوصیر دفتنو، به گفته یاقوت ابن بوصیر در کوره فیوم واقع بوده است (نک: بلدان، همانجا)، اما دیگر منابع تاریخی و جغرافیایی از این محل اطلاع چندانی به دست نداده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن تفری یردی، النجوم؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار، بیروت، ۱۳۱۰/ق ۱۸۹۳م؛ ابن ظهیر، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲/ق ۱۸۸۵م؛ ابن ماتی، اسعد، قوانین الدواوین، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۳۰م؛ ادوسی، محمد، نزفۃ المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ پندادی، عبداللطیف، الافاده والاعتبار (نک: ما، بغدادی)؛ حدود العالم، به کوشش مریم میراحمدی و غلامرضا وهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ عززی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۵۸م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۹م؛ طبری، تاریخ و قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کیلانی، محمد، مقدمه و حاشیه بر دیوان بوصیری، قاهره، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳م؛ مسعودی، علی، التبییه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۲۳م؛ یاقوت، بلدان، همو، المشرق، به کوشش ووستفالد، گوتینگن، ۱۸۱۶م؛ یعقوبی، بلدان، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ نیز:

Arberry, A.J., «The Contribution to Islam, The Legacy of Egypt», ed. S. R. K. Glanville, Oxford, 1953; Atlas of World, New York, 1997; Baghdādī, A., *Al-Ifādah wa'l-I'tibār* (The Eastern Key), ed. and tr. K.H. Zand et al., London, 1965; Bī<sup>2</sup>.

محمدحسین اشرف

بوصیری، ابو عبد الله شرف‌الدین محمد بن سعید بن حماد دلاصی (۶۰۸-۶۹۴ یا ۶۹۵-۱۲۱۱/ق ۱۲۹۵ یا ۱۲۹۶م)، شاعر، فقیه، کاتب و حسابدار. نیاکان وی ظاهراً از قبیله بزرگ صنهاجه بودند، اما خود او به بوصیر مصر که زادگاه پدرش بوده، منسوب است. نسبت دلاصی را نیز از زادگاه مادرش دلاص گرفته است. با در هم آمیختن این دو نسبت گاه او را دلاصیری نیز خوانده‌اند (ابن شاکر، ۳۶۲/۳).

وی در دلاص یا بهشیم (منطقه بهتسا) زاده شد. گفته‌اند: در آغاز به تصوف روی آورد و به ابوالعباس مرسی (د ۶۸۶/ق ۱۲۸۷م)، خلیفه ابوالحسن شاذلی (د ۶۵۶/ق ۱۲۵۸م) پیوست، اما ظاهراً شیوه زندگی او میان مردم با تصوف واقعی همساز نبود (فروخ، ۶۷۳/۳)؛ سپس گویا حدود ۱۰ سال در قدس و مدینه و پس از آن ۱۳ سال در مکه اقامت گزید و به تعلیم قرآن مشغول شد. حدود سال ۶۵۹ق به مصر بازگشت و در دستگاه دیوانی، در بلیس شرقی به عنوان کاتب (مباشر) به کار پرداخت؛ اما پس از ۴ سال بهتر آن دید که خود مکتب خانه‌ای برای تعلیم قرآن در بلیس و سپس در قاهره تأسیس کند (همو، ۶۷۳/۳-۶۷۴؛ GAL, S, I/467).

بوصیری با شاعران بزرگی هم‌عصر بود، از آن جمله‌اند: ابن نبیه (د ۶۱۹ق)، ابن فارض (د ۶۳۲ق)، ابن مطروح (د ۶۴۹ق) و بهاء‌زهیر (د ۶۵۶ق) و جز آنان (مصطفی، ۲۶۷/۳)؛ اما بی‌گمان او از ابوالعباس مرسی بیش از دیگران درس آموخت. چند تن از مشاهیر نیز در شمار شاگردان و راویان اخبار و قصاید او در مدح پیامبر (ص) بوده‌اند؛ مشهورترین آنها اینان‌اند: نحوشناس معروف ابو حیان غرناطی (د ۷۴۵ق)، ابوالفتح ابن سیدالناس یعمری (د ۷۳۴ق) و عزالدین ابن جماعه که مدتی قاضی القضاات مصر بود (همو، ۲۶۷/۳-۲۶۸).

بوصیری به سبب اشتغال به کار کتابت و تعلیم در دستگاه دولت، در نثر مهارت تمام یافته بود، چنان‌که در تعلیق‌هایی که بر قصیده معروف خویش، المخرج و المردود علی النصاری و الیهود نگاشته، اسلوبی مرسل و بی‌تکلف به کار برده، هر چند که به قول فروخ (۶۷۴/۳-۶۷۷)، از زیبایی هنری و نوآوری تهی است. اما در شعر، وی به خصوص با سرودن قصایدی در مدح حضرت پیامبر (ص) شهرت یافت.

شعر او را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. شعر اجتماعی که بیشتر در مدح و هجا و شکایت از روزگار و خلاصه امور مربوط به زندگی روزمره است؛ ۲. اشعاری که در مدح پیامبر (ص) سروده است (رکابی، ۱۷۵). درباره ارزش ادبی گروه نخست، عقاید متفاوت و حتی متضاد است. گروهی می‌پندارند که بافت این اشعار ناهمگون است، در آنها سستی و استواری درهم آمیخته، از معانی پرازنده تهی است، عباراتش عامیانه است (نک: مصطفی، ۲۶۹/۳). روح عامی‌گرایی و تعبیر مردمی روزمره سراسر آنها را پوشانده است، اسلوب آنها سخت ناهنجار است (رکابی، ۱۷۸) و عموماً از اسلوب و کلمات شاعران دیگر حتی در استفاده از الفاظ نواخته و هجاهای گزنده تقلید کرده است (اسکندری، ۳۱۱). برخی دیگر به عکس، آن اشعار را سخت دل‌انگیز و خوش ترکیب وصف کرده‌اند (ابن شاکر، ۳۶۴/۳). حتی گفته‌اند که از شعر جزار و وژاق نیز برتر است (مقریزی، ۶۶۳/۵). از قول ابن سیدالناس: سیوطی، ۵۷۰/۱) و هر کس نیک در شعر او بنگرد به مزایای آن پی خواهد برد (ابن عماد، ۴۲۲/۵)، چه، الفاظی آراسته و قافیه‌ای استوار دارد و از تکلف ناپسند به دور است (مصطفی، ۲۷۰/۳).

برخی نیز در توجیه هرزه‌گوییهای او چنین اظهار نظر کرده‌اند که وی از سرطیع و ذوق شاعرانه شعر می‌سروده است و به همین سبب، در شعر او زشت و زیبا به هم آمیخته، و به آرایه‌های لفظی عنایت نشده است؛ و خلاصه قصاید او گاه بر حسب طبع شاعر سخت دراز شده است (مثلاً قصیده او در مدح امیر ایدمر ترکی به ۳۱۰ بیت، و همزیه او در مدح پیامبر (ص) به ۶۳۶ بیت بالغ می‌گردد) (همو، ۲۷۱/۳-۲۷۳).

دسته دوم اشعار او، قصایدی است که در مدح پیامبر (ص) سروده است و عموماً آنها را اشعاری استوار پنداشته‌اند. در این نوع اشعار شاعر از قدما بسیار تقلید کرده، و تعبیر و تصاویر زندگی بیابانی را عیناً تکرار کرده است؛ چنان که اصرار بسیار بر آن دارد که ناهمای



جغرافیایی را که میان شاعران حجاز و نیز در مدایح پیامبر (ص) رایج است، تکرار کند و آگاهی خود را از زبان عربی و اسرار شعر سرایی سنت، به اثبات رساند (رکاب، ۱۷۶-۱۷۸).

معروفترین قصیده بوسیры همانا الكواكب الدرية فی مدح خیر البریه است که بیشتر به نام «بُردِه» شهرت یافته، و در آن با قصیده بُردِه کعب بن زهیر به معارضه برخاسته است (دربارۀ این نام گذاری، نسخه های خطی، و شرح آن، نک: هـ، بردِه).

دیگر مدیحه‌های مشهور او عبارت‌اند: ۱. القصيدة الهمزية فی المدائح النبوية، یا أم القرى فی مدح خیر الوری که ۱۸ شرح، ۱۱ تخمیس و ۲ تشطیر دارد (GAL, I/313; GAL, S, I/470-471). ۲. ذکر المعاد علی وزن بانت سعاد، یا الكلمة الطيبة و الذیمة الصیبة فی مدح الرسول (ص). ۳. القصيدة الخمریة، که ۳ شرح دارد و یکی از آنها را جامی با نام لوامع القصيدة الخمریة به فارسی نگاشته است (GAL, I/313-314; GAL, S, I/471-472). ۴. القصيدة المضریة فی الصلاة علی خیر البریة، که علاوه بر شرح عربی، یک ترجمه و شرح به ترکی دارد و ۳ بار نیز تخمیس شده است (GAL, I/314). ۵. التوصل بالقرآن، و آن دعایی است شامل نام همه سوره‌های قرآن که به قصد نابودی ظالم خوانده می‌شود. ۶. یائیه، که سیوطی (د ۹۱۱ق) و بورنی (د ۱۰۲۴ق) آن را شرح کرده‌اند. ۷. لامیه، در مدح حضرت پیامبر (ص) که در معارضه با بانت سعاد سروده شده است. ۸. لامیه‌ای دیگر به نام المخرج و المردود علی النصاری و اليهود در رد عقاید مسیحیان و یهودیان. ۹. قصیده‌ای در مدح ابوالعباس مرسی و تسلیت گوی، به مناسبت وفات شیخ وی ابوالحسن شاذلی (همانجا).

مأخذ: ابن شاکر، محمد، *نوات الزینات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م/ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م/اسکندری، احمد و مصطفیٰ عنانی، *الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ*، قاہرہ، دارالمعارف و کتاب، جودت، الادب العربی، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، حسن المعاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاہرہ، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مصطفیٰ، محمود، *ادب العربی و تاریخہ*، قاہرہ، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ مقربزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلای، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م نیز؛  
 GAL; GAL, S.  
 حامد صدق

بوطیقا، عنوان کتابی از ارسطو درباره شعر. «بوطیقا» معرب واژه یونانی پوتیکا<sup>۱</sup> است که صورتهای مختلف معادل واژه شعر در زبانهای اروپایی از همان ریشه گرفته شده است (برای صورتهای دیگر این واژه در زبان عربی، نک: ابن ندیم، ۳۰۹؛ خوارزمی، ۱۷۸؛ ابوالبرکات، ۲۷۶/۱). اما ریشه یونانی پوتیکا به واژه «پوتیسس»<sup>۲</sup> برمی گردد که به معنای صناعت یا عمل ساختن است و از اینجا است که پوتیکا به معنای وسیع کلمه، به انواع آفرینشهای هنری دلالت می کند، همچنان که مباحث ارسطو نیز در این کتاب به معنای خاص و مضطلم

«شعر» محدود نمی‌شود (نک: کادن، 678، 489؛ راس، 277-276؛ نیز نک: متی بن یونس، ۸۵، که در ترجمه عربی کتاب، کلمه «فواسیس» را به جای پونسیس به کار برده است). این مفهوم وسیع، بازتابی از تقسیم‌بندی کلی ارسطو از شعبه‌های فلسفه یا حکمت نیز هست. در دستگاه شناخت ارسطویی، علاوه بر دو شاخه فلسفه نظری و فلسفه عملی، شاخه سومی از حکمت با عنوان حکمت ابداعی وجود دارد که مبدأ آن قوه صنعت، و حاصل آن اثر آفرینش یافته است (نک: تسلی، ۱۸۱/۱).

از اشارات ارسطو در همین کتاب و در آثار دیگرش برمی‌آید که نگارش بویطیقا<sup>۳</sup> پیش از خطابه<sup>۴</sup> و پس از سیاست<sup>۵</sup> بوده است و از اینجا برخی نتیجه گرفته‌اند که ارسطو این اثر را در دوران پختگی خویش و در فاصله سالهای ۳۳۵ و ۳۳۳ ق م نوشته است (ارسطو، خطابه، گ 1404b، سطرهای 7-8، گ 1405a، سطرهای 2-3، سیاست، گ 1341b، سطر 17؛ نیز نک: بدوی، ۳۸-۳۹).

بوطیقا در شمار «نوشته‌های شنیدنی» یا خصوصی ارسطوست، یعنی درس‌نامه‌هایی است که برای انتشار در سطح وسیع و گسترده تنظیم نشده است و ویژگی این دسته از آثار ارسطو فشرده‌گی، دشواری و ساختار نامنظم آنهاست (نک: گ 1445b، سطر 18؛ نیز نک: هـ، ۵۷۵/۷). برخی قراین در متن بوطیقا و گزارشهای راجع به آن ناتمام بودن این اثر حکایت می‌کند. ارسطو در این کتاب (گ 1449a، سطر 21) و نیز در خطابه (گ 1419b، سطر 6) وعده می‌دهد که درباره‌ی نوع کمدی باز هم سخن خواهد گفت، اما این مبحث در بوطیقا نیامده است. گزارش دیوگنس لارتیوس (472-471/I) هم درباره‌ی این کتاب، آن را شامل دو بخش معرفی می‌کند، اما متن موجود تنها بخش اول را در بردارد. بنابراین، می‌توان گفت طرح ارسطو در تدوین بوطیقا از آنچه در این کتاب آمده، گسترده‌تر بوده است.

۵ فصل نخست کتاب به مباحث کلی شعر، نظریه ارسطو دربارهٔ جوهر و عناصر شعر، و تعریف و تاریخچهٔ انواع شعر اختصاص دارد، اما بحث از شعر به معنایی که در این کتاب آمده است، به سبب خصلت نمایشی ادبیات در یونان باستان، حوزه‌های وسیع‌تری از ادبیات و هنر را در بر می‌گیرد. ارسطو نظریهٔ ادبی خود را بر پایهٔ «محاکات» (تقلید واقعیت) بنا می‌کند و ۳ عنصر وزن (إيقاع)، لفظ و هماهنگی را ارکان شعر و ابزارهای محاکات می‌شمارد. بر این اساس، در طبقه‌بندی ارسطو، انواع اصلی شعر، یعنی حماسه، تراژدی، کمدی، و اقسام وابسته به آن مانند آواز دیتیرامب، موسیقی و شعر غنایی و رقص، همگی در جوهر هنری تقلید مشترک‌اند و تمایز آنها از یکدیگر به سبب تفاوت در ابزارهای تقلید (عناصر سه‌گانه)، مضمون تقلید و شیوهٔ تقلید است (نک: گ ۱۴۴۷ا، سطرهای ۱-۲۷). فصول بعدی کتاب که حجم عمدهٔ آن را تشکیل می‌دهد، شامل بحث‌های تفصیلی در انواع شعر است

تغییر کرد و از حدود نیمه دوم سده ۱۶م، هم‌زمان با زوال نفوذ فلسفی ارسطو، بوطیقا در شمار آثار پرارزش کلاسیک شناخته شد. یکی از ویژگی‌های این دوران که تا پایان عصر روشن‌اندیشی اروپا تداوم یافت، پذیرفته شدن بوطیقا به عنوان اثری معیار در نقد ادبی بود (بدوی، ۱۱-۲۷).

اما در جهان اسلام، تعالیم ارسطو در فن شعر هیچ‌گاه به پای نفوذ اندیشه‌های دیگر او در فلسفه و دانش‌های عقلی نرسید و به خلاف اروپای پس از رنسانس، در قلمرو شعر و نقد ادبی چندان به کار گرفته نشد (نک: ه، د، شعر). با این همه، این کتاب به عنوان یکی از اجزاء میراث ارسطویی از آغاز تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه بود و کوشش فیلسوفان اسلامی در شناخت و تفسیر این اثر بعدها در رویکرد جهان غرب به آن نقش میانجی ایفا کرد (نک: دنباله مقاله).

بوطیقای ارسطو در جهان اسلام در شمار آثار منطقی او طبقه‌بندی شده است. این مجموعه که /رغنون<sup>۲</sup> نامیده می‌شود، با الحاق ریطوریکا (خطابه) و بوطیقا به دیگر نوشته‌های ارسطو در منطق شکل گرفته، و این کتاب جزء واپسین از اجزاء هشت‌گانه آن است. الگوی مرسوم /رغنون بر مبنای تفسیری از جایگاه خطابه و شعر و نسبت آنها با دیگر فنون منطق پدید آمده است و سابقه آن به دوره یونانی مآبی و دست کم به سیمپلیکیوس<sup>۳</sup> (د ۵۳۳م)، از مفسران نوافلاطونی ارسطو بازمی‌گردد (نک: بلک، ۳۴ ff؛ دحیه، ۱۷-۱۲). بدین ترتیب، در این زمینه نیز همچون بخش عمده میراث ارسطو مترجمان و شارحان سریانی زبان واسطه انتقال فهم رایج از آثار ارسطو به فیلسوفان مسلمان بوده‌اند.

برداشتی که مبنای این طبقه‌بندی بوده است، از اینجا سرچشمه می‌گیرد که ارسطو از یک سو بسیاری از مفاهیم و دسته‌بندیهای فن شعر را در کتاب خطابه نیز آورده است و از اشارات او برمی‌آید که شعر را نوعی از خطابه به شمار می‌آورده است. از سوی دیگر در آغاز همان کتاب نیز از مشابهت خطابه و جدل سخن می‌گوید و آن را با برهان مقایسه می‌کند، در حالی که برهان از اجزاء بنیادی منطق اوست (خطابه، گ ۱۳۵۵a، سطرهای ۵-۳، گ ۱۳۵۵b، سطرهای ۸-۷، گ ۱۳۵۴a، سطر ۱، بوطیقا، گ ۱۴۵۰b، سطرهای ۸-۷). از همین رو، در طرح جامعی که همه گونه‌های ترکیب گفتار و تشکیل قیاس را در برمی‌گیرد، از فنون یا صناعات پنج‌گانه — برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر — سخن گفته می‌شود. در این چارچوب، شعر قیاسی است که مقدمات آن از مخیلات تشکیل شده باشد (فارابی، /حصاء...، ۶۳-۶۴، ۶۷؛ خوارزمی، ۱۷۸؛ ابن رشد، ۵۸؛ نصیرالدین، ۵۸۶-۵۸۷؛ نیز نک: ه، د، شعر).

ابن ندیم بوطیقا را به عنوان هشتمین کتاب از مجموعه آثار منطقی ارسطو معرفی کرده است (ص ۳۰۸-۳۰۹). وی می‌گوید که این کتاب را ابوشمر متی بن یونس قنایی (د ۳۲۸ق/۹۴۰م) از سریانی به عربی ترجمه

که از آن میان، تنها مباحث مربوط به تراژدی و حماسه در متن موجود آمده است.

ارسطو در بوطیقا نظریه‌ای درباره نظام فلسفی خویش عرضه نکرده است، اما در جایگاه والای این اثر به عنوان نخستین کوشش منظم در تحلیل ماهیت هنر و ساختار آفرینش ادبی در تاریخ بشر، تردید نمی‌توان کرد. نمونه‌هایی که ارسطو در خلال هر مبحث به آنها می‌پردازد، هم از دیدگاه نقد ادبی نوآورانه است و هم در زمینه خاص هنر و ادبیات یونان حاوی آگاهی‌های ارزشمندی است (برای تفصیل بیشتر، نک: هالیول، ۱۴۹ ff).

جنبه مهم‌تر در کار ارسطو نگاه مثبت و واقع‌گرایانه او به شعر و هنر است که نظریه زیبایی‌شناختی متمایزی را در برابر افلاطون به میان می‌آورد. ارسطو در این نظریه که ماهیت اثر هنری را تقلید واقعیت می‌داند، به راه افلاطون رفته است، اما افلاطون در توضیح مراتب حقیقت و شناخت، این ویژگی را موجب نازل شدن قدر هنر در برابر واقعیت راستین شمرده، و آن را برای آرمانشهر خود زیان‌بخش دانسته بود. ارسطو بر مبنای نظریه محاکات، از دیدگاه افلاطون انتقاد می‌کند و بر ارزش هنر به عنوان محاکات زیبایی محسوس تأکید می‌ورزد. زیبایی از دید او صورت آرمانی واقعیت است و مفهوم آن کلی‌تر از خیر اخلاقی است و از همین رو، معیار زیبایی که تناسب و هماهنگی است، بر خیر اخلاقی نیز صدق می‌کند (نک: بوطیقا، فصلهای ۱۵، ۱۳؛ راس، ۲۷۹، ۲۸۳؛ نهاماسی، ۲۹۶ III؛ تسلا، ۳۰۳-۳۰۱ II). ارسطو در بحث تراژدی، در برابر تصور افلاطون که شعر را به سبب برانگیختن عواطف و انفعالات، مایه تباهی اخلاقی می‌دانست، بر احساس ترس و شفقتی که از تراژدی به انسان دست می‌دهد، تأکید می‌کند و آن را وسیله‌ای برای پالایش نفس و از فواید اخلاقی شعر به شمار می‌آورد. پالایش (کاتارسیس<sup>۱</sup> در اصطلاح ارسطو) یکی از مفاهیم بحث‌انگیز در فن شعر ارسطو بوده است (بوطیقا، گ ۱۴۴۹، سطر ۲۶؛ هالیول، ۱۶۴-۱۶۳).

نظرگاهی که در تحلیل ارسطو از ماهیت هنر تازگی داشته، توجه به خصلت بی‌طرفانه تقلید و حس زیبایی ناشی از آن است. ایراد مخالفان ارزش هنر از آنجا بوده است که موضوع تقلید را بازتاب عینی امر جزئی می‌پنداشته‌اند، در حالی که در آفریده هنری، واقعیتی که در قالبی جزئی — مانند هزل یک شخصیت — به تصویر کشیده می‌شود، نمونه‌ای است که نگاه ما را به موضوع و صورتی کلی هدایت می‌کند و از این حیث شعر و هنر نسبت به تاریخ، انتزاعی‌تر و به فلسفه نزدیک‌تر است (بوطیقا، گ ۱۴۵۰b، سطرهای ۸-۷، گ ۱۴۵۱a، سطر ۳۶-۳۵، گ ۱۴۵۱b، سطر ۶، گ ۱۴۵۶a، سطرهای ۳۶-۳۴، خطابه، گ ۱۳۵۴a، سطر ۱؛ والیس، ۱۲۵-۱۲۴).

بوطیقا سرگذشتی کم و بیش متفاوت با دیگر آثار ارسطو داشته است. در اروپای عصر یونانی مآبی و قرون وسطی، به رغم چیرگی سنت ارسطویی، این کتاب چندان مورد توجه نبود. این وضع پس از رنسانس

1. katharsis 2. Organon. 3. Simplicius

باید همان حواشی او بر بوطیقا باشد که به گفته ابن ندیم (همانجا) برخی آن را مجعول دانسته‌اند. از عبارت فارابی این نکته نیز برمی‌آید که در زمان او شروح دیگری بر کتاب ارسطو یا در موضوع آن موجود بوده است، اما رساله فارابی معلوم نیست که برگرفته از ترجمه همکار او متی بن یونس باشد و حتی برخی انواع و طبقة‌بندی‌هایی که در آن آمده است، در بوطیقا دیده نمی‌شود و می‌توان آنها را انعکاسی از حواشی تاسطیوس و همان سنت مفسران متأخر ارسطو دانست (نک: دحیه، 20-27).

روایت نزدیک‌تر به متن ارسطو، تلخیص آمیخته به شرحی است که ابن سینا (د ۳۲۸ق/۱۰۳۷م) با عنوان «فی الشعر» نوشته است. این اثر جزء پایانی از بخش منطق شفاست. ابن سینا در این کتاب ضبط و فهم روشن‌تری از تعالیم ارسطو به دست می‌دهد و این حاکی از آن است که او به ترجمه‌ای غیر از ترجمه متی بن یونس دسترسی داشته است. اما تأثیر فارابی در کار او، به ویژه در آنچه در متن بوطیقا یافت نمی‌شود، به خوبی مشهود است (برای نمونه، نک: ابن سینا، ۳۰-۳۱). وی همچون فارابی اصل واژه‌های تراژدی و کمدی را به صورت معرب به کار می‌برد و تعریف دقیق‌تری برای آنها می‌آورد (ص ۲۹-۳۰، ۳۴). ابن سینا به تلخیص محض بوطیقا، اکتفا نکرده، و این معنی از توجه او به تفاوت مفهوم شعر در ادبیات عرب و یونان و نیز استشهاد او به پاره‌ای از نمونه‌های آشنا در فرهنگ ایرانی، به خوبی آشکار است، از جمله نام بردن از کلیله و دمنه ضمن بحث درباره جایگاه وزن، و از تصویرگری مانی در بحث از محاکات (ص ۳۵، ۵۴؛ پینس، 272-273؛ نیز نک: دحیه، 29ff.).

کار مهم دیگر در این زمینه، تلخیص کتاب الشعر از ابن رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۹م) است. وی متنی کم و بیش متفاوت با ترجمه متی بن یونس به دست داده است، تا آنجا که می‌توان احتمال داد که او افزون بر متون پیشین، ترجمه‌ای دیگر نیز در اختیار داشته است. وی تأکید می‌کند که در این تلخیص به موازین عام و مشترک میان همه ملتها نظر دارد، چون برخی از آنچه در بوطیقا آمده است، در کلام عرب جایی ندارد (ص ۵۳). ابن رشد از همین رو، به حسب مورد به جست و جوی شواهدی از شعر عرب می‌پردازد و تعالیم ارسطو را بر آنها تطبیق می‌دهد. با آنکه به نظر می‌رسد که ابن رشد به جهت فقدان زمینه مشترک در این کار توفیق چندانی نیافته باشد، راهی به نقد نظری و اخلاقی شعر عرب گشوده است که نظیر آن را در جایی دیگر کمتر می‌توان یافت (نک: ص ۵۷، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۳۱-۱۳۲). علاوه بر این، تلخیص ابن رشد از این جهت حائز اهمیت است که همچون برخی دیگر از نوشته‌های او اصل اثر یونانی را به اروپای اواخر قرون وسطی شناساند. رویکرد تازه این عصر به بوطیقا مرهون ترجمه لاتینی کتاب ابن رشد به دست هرمان آلمانی در ۱۲۵۶م بود. مانتینوس<sup>۲</sup> هم در سده

کرده، و یحیی بن عدی نیز آن را به عربی برگردانده است (ص ۳۱۰، ۳۲۲). ترجمه یحیی بن عدی اکنون در دست نیست و تنها ترجمه کهن موجود همان ترجمه متی بن یونس است که نسخه خطی منحصر به فرد آن با عنوان کتاب ارسطوطالس فی الشعر در کتابخانه ملی پاریس (نک: دوسلان، شمع 2346) نگهداری می‌شود. اصل سریانی این ترجمه باقی نمانده است و مترجم آن نیز معلوم نیست؛ اما این ندیم در ضمن گزارش مربوط به اسکندر افرودیسی، از یحیی بن عدی نقل می‌کند که در میان ذخایر کتب ابراهیم بن عبدالله مترجم، بوطیقا و نیز خطابه و سفسطه ارسطو به ترجمه اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) وجود داشته، و یحیی بن عدی خواستار خرید آن بوده است، اما او نپذیرفته، و پیش از وفات آنها را سوزانده است (ص ۳۱۳). اینکه ترجمه اسحاق به عربی بوده است، یا به سریانی، از این گزارش بر نمی‌آید. مارگلیوت که چند سطر بازمانده از ترجمه سریانی را چاپ کرده است، آن را به حنین بن اسحاق نسبت می‌دهد، اما تکاچ<sup>۱</sup> معتقد است که ترجمه سریانی همان ترجمه اسحاق—یاد شده در گزارش ابن ندیم—بوده است (نک: بدوی، ۵۱-۵۲).

در ترجمه عربی ابویشر متی بن یونس پاره‌ای خطاها و بدفهمیها دیده می‌شود که به برخی شرح‌های بعدی نیز راه یافته است، از جمله اینکه او در برگردان دو اصطلاح اساسی ارسطو، یعنی «تراژدی» و «کمدی»، دو نوع ادبی آشنای عرب، یعنی «مدح» و «هجاء» را گذاشته است (نک: ص ۸۵؛ قس: باترورث، ۲۳-۲۴؛ نیز نک: بدوی، ۸۸). گویا وجود همین اشکالات، یحیی بن عدی را به ترجمه دوباره این اثر، شاید با دسترسی به ترجمه سریانی، واداشته است (نک: خلیفات، ۲۶).

کندی (د ۲۵۲ق/۸۶۶م) در رساله «فی کمیة کتب ارسطوطاليس» از بوطیقا نام برده، و آن را مشتمل بر بحث از اوزان مورد استفاده در هر نوع از اشعار، مانند مدح و رثا و هجو معرفی کرده است (۲۸۲/۱). از اینجا می‌توان به سابقه آشنایی با این اثر پیش از ترجمه متی بن یونس و اصل سریانی آن پی برد. اما اشاره ابن ندیم (ص ۳۱۰) که تلخیصی از بوطیقا را به کندی نسبت می‌دهد، این پرسش را پیش می‌آورد که مأخذ کندی در این اثر از میان رفته به چه زبانی بوده است؟ به احتمال قوی اساس کار او ترجمه یا شرحی غیر مستقیم و متعلق به سنت ارسطوی مجعول باشد، به ویژه اینکه معرفی او از این کتاب و اصطلاحاتی که از آنها یاد کرده است، با مقاصد واقعی ارسطو مغایرت دارد (نک: دحیه، 10).

از فارابی (د ۳۳۹ق) رساله‌ای کوتاه در عصر حاضر به دست آمده است، با عنوان «فی قوانین صناعة الشعر» که به احتمال، همان اثری است که ابن ابی اصیبعه (۳۳۲/۱) با نام «کلام فی الشعر و القوافی» به او نسبت می‌دهد. فارابی موضوع رساله خود را اصناف و معانی اشعار یونانیان بر پایه اقوال منسوب به ارسطو در صنعت شعر، و اقوال تاسطیوس و دیگر مفسران اشعار معرفی کرده است (نک: «فی قوانین...»، ۲۷۰). آنچه فارابی از تاسطیوس در اختیار داشته است،

1. Tkatsch 2. Mantinus

کندی، یعقوب، الرسائل الفلسفية، به کوشش محمد عبدالهادی ابوری، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ متی بن یونس، «کتاب ارسطوطالسی فی الشعر»، فن الشعر (نک: هم، بدوی)؛ نصیرالدین طوسی، محمد، اساس الاقتباس، به کوشش محمدتقی مدرسی رضوی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

Arberry, A.J., «Farabi's Canons of Poetry», RSO, 1983, vol. XVII; Aristotle, *Poetica*; id, *Politica*; id, *Rhetorica*; Black, D.L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, Leiden, 1990; Cuddon, J.A., *A Dictionary of Literary Terms*, Oxford, 1998; Dahiyat, I.M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, 1974; *De Slane*; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. R. D. Hicks, London, 1972; Halliwell, S., «Aristotle's Poetics», *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. G. A. Kennedy, Cambridge, 1989, vol. I; Margoliouth, D.S., *The Poetics of Aristotle*, London, 1911; Minio-Paluello, introd. *Aristoteles Latinus*, Leiden, 1968, vol. XXXIII; Nehamas, A., «Plato on Imitation and Poetry in Republics», *Plato, Critical Assessments*, London, 1998, vol. III; Pines, S., *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghādī Physics and Metaphysics*, Leiden, 1979; Renan, E., *Averroës et l'Averroïsme*, Paris, 1866; Ross, W.D., *Aristotle*, London, 1956; Wallace, E., *Outlines of the Philosophy of Aristotle*, Cambridge, 1908; Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, tr. B.F.C. Costelloe & J. H. Muirhead, New York, 1962.

محمدجواد انزوری

بوقا، در ترکی کهن به معنای گاو نر و گشن است که با اندک دگرگونیهای آوایی در بیشتر شاخه‌های زبان ترکی به همان معنی بر جای مانده است (کلاوسن، 312). کاشغری آن را به صورت «بُقا» (۱۷۲۳) ضبط کرده، اماد زبانهای اویغوری، قرقیزی، قزاقی، ازبکی و گویشهای ترکی سبیری به همان صورت کهن بازمانده است (جعفر اوغلو، 51؛ یوداهین، 141؛ قزاق، 52؛ شنیتکوف، 66). در زبانهای چون یاقوتی، قبیجاقی، عثمانی، جغتایی و ترکی آذربایجانی به شکل «بوغا» (دورفر، II/299؛ استرابادی، ۸۸)، و بدون تغییر آوایی به زبان مغولی (لسینگ، 142)، و به صورت «بوها» به زبان منچوری و «بیکا» به زبان مجاری، و به اشکال دیگر به زبانهای قفقازی و روسی راه یافته است (دورفر، همانجا). این واژه در برخی زبانها و گویشهای ایرانی، مثل آسی به صورت «بوغ» (یا بوغا)، کردی به صورت «بوخه»، یغنایی به شکل «بوقا و بوقا»، و وخی به صورت «بوقا» نیز آمده است (همانجا). بوقا و ترکیبهای از آن به عنوان نام کسان، بیشتر ترکان و مغولان، در مآخذ فارسی و عربی کاربرد فراوان داشته است (مثلاً: کلاوسن، 75؛ رشیدالدین ۶۸؛ حافظ ابرو، ۴۹/۱، ۴۷۵، چه).

دو تن از امرا و وزرای بزرگ در ایران، یکی غز و دیگری مغول به این نام مشهورند:

۱. بوقا، یکی از سران شاخه‌ای از قبیله اغوز (غز) که در حوادث روزگار غزنویان پس از محمود نقش مهمی بر عهده داشت. پس از سرکوب سلجوقیان اغوز توسط سلطان محمود غزنوی، گروهی از آنان به داخل ایران، کرمان و از آنجا به عراق عجم گریختند. این گروه به اغوزان یا ترکمانان عراقی معروف شدند و بوقا در زمره آنان بود (ابن اثیر، ۳۷۹/۹؛ بازورث، 224-225؛ قفسی اوغلو، 20). از زندگی و نسب

۱۴ م آن را ترجمه کرد. برگردان عبری تودروس تودروسی<sup>۱</sup> در ۱۳۳۷ م نیز مرحله‌ای از این انتقال سنت بود (نک: رنان، 81-82، 191-192، 211-212؛ مینیو-پالونلو، مقدمه، 18-22).

بوطیقا را نخستین بار جورجو والّا<sup>۲</sup> به لاتینی ترجمه کرد و در ۱۴۹۸ م در ونیز به چاپ رساند و پس از آن بود که نخستین چاپ متن یونانی در ۱۵۰۸ م به کوشش آلدی<sup>۳</sup> در ونیز انتشار یافت. شرح مشهوری که فرانچسکو روبرتو<sup>۴</sup> به زبان لاتینی بر بوطیقا نوشت (فلورانس، ۱۵۴۸ م)، آغازگر شرحها و تفسیرهای فراوانی بود که درباره این اثر پدید آمد (برای گزارشی در این باره، نک: بدوی، ۱۲-۳۲).

در تحقیقات متن شناسانه‌ای که درباره بوطیقا صورت گرفته، ارزش ترجمه عربی متی بن یونس بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. مارگلیوت که نخستین بار این نکته را طرح کرد، این ترجمه عربی را به همراه شرح ابن سینا و چند قطعه دیگر به لاتینی برگرداند و در کنار متن یونانی در ۱۸۸۷ و سپس در ۱۹۱۱ م در لندن به چاپ رساند. وی در پژوهش خود نشان داد که برگردان سریانی‌ای که اساس ترجمه عربی بوده، خود از روی متن یونانی اصیل‌تری، مستقل از نسخه‌های موجود یونانی، صورت گرفته است، و از این رو، پاره‌ای ابهامات نسخه اصلی یونانی را می‌توان با متن عربی حل کرد (مارگلیوت، 77 ff؛ برای بحثی انتقادی در این باره، نک: عتیاد، ۵-۱۳).

در تکمیل این کار، متن ترجمه عربی نخستین بار به کوشش گروهی به سرپرستی تکاج در فاصله سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۳۲ م در دو جلد به همراه ترجمه لاتینی و پژوهشهای مفصل در وین به چاپ رسید. کتاب تحقیقی عبدالرحمان بدوی با عنوان فن الشعر (قاهره، ۱۹۵۳ م) مشتمل بر ترجمه عربی کهن و ترجمه دیگری از خود او به همراه متن شرحهای فارابی، ابن سینا و ابن رشد است. تصحیح دیگری از ترجمه متی بن یونس به کوشش شکری محمد عیاد و با ترجمه تازه او در ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م در قاهره به چاپ رسیده است.

از بوطیقا ۳ ترجمه به فارسی در دست است: نامه ارسطوطالیس درباره شعر از سهیل محسن افغان بر پایه متن یونانی (بیروت، ۱۹۴۸ م)، فن شعر از عبدالحسین زرین کوب (تهران، ۱۳۳۷، ۱۳۵۷، ۱۳۶۹ ش)، و هنر شاعری از فتح‌الله مجتبائی (تهران، ۱۳۳۷ ش).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، علی، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن رشد، محمد، تلخیص کتاب الشعر، به کوشش چارلز باتروث و احمد هری، ۱۹۸۷ م؛ ابن سینا، «فی الشعر»، الشفاء، منطق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، المعترفی الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ باتروث، چارلز، مقدمه بر تلخیص کتاب الشعر (نک: هم، ابن رشد)؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر فن الشعر، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ خلیفات، سحیان، مقدمه بر مقالات یحیی بن عدی الفلسفیه، عمان، ۱۹۸۸ م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ عیاد، شکری محمد، مقدمه بر کتاب ارسطوطالیس فی الشعر، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ فارابی، احصاء العلوم، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۳۹۹ م؛ همو، «فی قوانین صناعة الشعر» (نک: ما، آبریری)؛

بوقا اطلاع چندانی در دست نیست. برخی او را فرزند سلجوق دانسته‌اند (مرعشی، ۲۰۰). پس از مرگ محمود، مسعود برای چیرگی بر برادرش محمد، بوقا و یارانش را به مدد خواست. بعداً نیز از او در برخی جنگها یاری گرفت (بیهقی، ۷۷، ۳۱۶)، ولی پنهانی قصد کرد تا بوقا و یارانش را فرودگیرد و به پند خواجه احمد بن حسن میمندی و قعی نهاد (همو، ۳۶۸). در این سوء قصد یغمر، بلند پایه ترین یار بوقا کشته شد، ولی خود او جان به دربرد و روی به عراق عجم نهاد و همه جا دست به کشتار و غارت زد. در ۴۲۷ ق/۱۰۳۶ م تاش فراش، سپهسالار مسعود به تعقیب بوقا دست زد، ولی در جنگ از او شکست خورد و غزان ری را گرفته، به باد غارت دادند. ابوسهل حمدوی، والی غزنوی ری به مقابله آمد و غزان را شکست داد و برخی از پیشوایان آنان را اسیر کرد (ابن اثیر، ۳۸۰-۳۷۹/۹). بوقا به آذربایجان گریخت. در ۴۳۰ ق بوقا و برخی از دیگر سرکردگان غزه کمک مجدالدوله دیلمی به همدان تاختند و به قتل عام پرداختند.

علاءالدوله کاکویه از اصفهان لشکر به مقابله برد و بر آنان پیروز شد و جمعی را اسیر کرد (همو، ۳۸۴-۳۸۳/۹) با این همه، گویا گروه بزرگی از آنان در ری ماندند؛ چه، در ۴۳۳ ق که ابراهیم اینال سلجوقی روی به ری نهاد، غزان آنجا را رها کردند و گروهی به سرکردگی بوقا روی به دیار بکر نهادند و از آنجا به موصل رفته، والی آنجا، قرواش را بیرون راندند، ولی قرواش بازگشت و اغوزان را درهم شکست (همو، ۳۸۴-۳۸۱/۹). پس از آن، از بوقا و یارانش اطلاعی در دست نیست.

۲. بوقا چینگسانگ، نام وزیر بر قدرت سالهای نخستین فرمانروایی ارغون، ایلخان مغول. چینگسانگ در اصل واژه چینی دخیل در زبان مغولی است، به معنی وزیر ایالت (لسینگ، ۱۹۰).

بوقا پسر اوگلی پسر هوگولای قورچی از شاخه اوریات قبیله جلایر بود. اوگلی قورچی با دو پسر خردسال خویش، بوقا و آروق همراه هولگوخان به ایران آمده بود. پس از درگذشت او، آباقاخان (ه م) فرزندان او را نگاهداری و تربیت کرد و بوقا را به ملازمت خود برگزید. بوقا نخست تمغاچی (مهردار، نک: کلاوسن، ۵۰۴) بود. وی سپس به خزانه داری پوستین، و بعد به خزانه داری نارین (طُرف و جواهرات، نک: لسینگ، ۵۶۶) برگزیده شد و هم زمان آل تمغا (مهر سرخ، نک: کلاوسن، ۵۰۴، ۱۲۰) را هم به او سپردند (رشیدالدین، ۷۰/۱، ۱۱۱۰/۲؛ ابن عبری، ۱/۶۱۴).

در ۶۸۰ ق/۱۲۸۱ م به هنگام درگذشت آباقاخان، بوقا ملازم ارغون بود (رشیدالدین، ۱۱۲۴/۲-۱۱۲۵) و در ۶۸۱ ق همراه برادرش، آروق در قورولتای آغاز پادشاهی احمد تگودار (ه م)، برادر و جانشین آباقاخان حاضر شد و به دفاع از حق وراثت ارغون برخاست، اما کاری از پیش نبرد و احمد تگودار ایلخان شد. اگر چه ارغون بر پادشاهی احمد کردن نهاد، اما پس از آنکه به عراق رفت، اندک اندک سرکشی آغاز کرد و کار به جنگ کشید. شکست و تسلیم ارغون خان بوقا را که سخت نگران جان او و خود بود، به تکاپو انداخت و وی گروهی از

شاهزادگان و امیران را با خویشان همراه کرد و به ترفندی ارغون را از زندان رها کرد. آن گاه، به همت او احمد تگودار نیز دستگیر و معزول گردید و همه شاهزادگان به ایلخانی ارغون گردن نهادند (همو، ۱۱۲۴/۲-۱۱۴۸؛ وصاف، ۱۲۸-۱۳۷؛ حمدالله، ۵۹۳-۵۹۵؛ ابن عبری، ۱/۶۱۴-۶۱۶). ارغون در آغاز پادشاهی، بوقا را به پاداش کوششهایش، ثروت و امتیازات بی مانند داد و وی را با اختیاراتی وسیع، وزیر سراسر قلمرو ایلخانی گردانید (رشیدالدین، ۱۱۵۵/۲-۱۱۵۶؛ نیز نک: وصاف، ۲۲۹-۲۳۰؛ ابن عبری، ۱/۶۲۲).

در ۶۸۴ ق اردوقیا، سفیر درگاه قویلائی قآن حامل فرمان وی مبنی بر آن بود که ارغون خان به جای پدر نشیند و بوقا به لقب «چینگسانگ» ملقب گردد (رشیدالدین، ۱۱۶۱/۲؛ وصاف، ۲۲۹).

در این زمان، شمس الدین جوینی که پس از دستگیری و قتل احمد تگودار بیمناک شده، و آهنگ گریز کرده بود، به پایمردی بوقا وارد دستگاه ارغون خان شد، ولی این امر کار بوقا را از رونق انداخت و رقیبان و حاسدانش نیز به تکاپو برخاستند. بوقا هم در برابر، به سعایت از جوینی نزد ایلخان برخاست و چنان کرد که وی و خاندانش را پس از آزار بسیار به قتل رساندند (رشیدالدین، ۱۱۵۶/۲-۱۱۶۰؛ وصاف، ۱۴۰-۱۴۳؛ ابن عبری، ۱/۶۱۶-۶۱۷؛ حمدالله، ۵۹۵).

خود رأیی و سخت گیری بوقا در پایتخت و برادرش آروق در بغداد که از سوی او بر آنجا فرمان می راند، بر بسیاری از شاهزادگان و امیران مغول و کارگزاران ایرانی دیوان گران آمد و اندک اندک شکایت از او و برادرش آغاز شد، اما ارغون به سبب دینی که از او برگردن داشت، دم بر نمی آورد. با این همه، برخی جسارت های بوقا موجب شد تا از اعتبار و احترام او نزد ایلخان کاسته شود. به همین سبب، چون بوقا از بستر بیماری بر سر کار بازگشت، عمل اینچو (املاک دولتی، نک: کلاوسن، ۱۷۳)، مربوط به شیراز از او منتزع شد و وی با بی اعتنائی ایلخان و درباریان رویه رو گردید. از این رو، گوشه گیری پیشه کرد و حتی خود را به بیماری زد و همین امر او را یکسره از چشم ارغون انداخت (رشیدالدین، ۱۱۶۶/۲-۱۱۶۸؛ نیز نک: وصاف، ۲۲۹-۲۳۲؛ حمدالله، ۵۹۷؛ ابن عبری، ۱/۶۲۲-۶۲۳).

بوقا در حضور دیگران بی محابا از خدمات خویش در تأمین و تثبیت ایلخانی ارغون و جفا و بی وفایی او سخن می گفت و این گفتارها پیوسته به ارغون گزارش می شد. ظاهراً او قصد داشت شاهزاده ای را در برابر ارغون بر انگیزد و مقام ایلخانی را به او سپارد. از این رو، شاهزاده جوشکاب، پسر چوماغر نواده هولگو را که در کرانه های فرات مقیم بود، برای این هدف برگزید و با برخی از امیران و شاهزادگان در این باب همداستان شد و جوشکاب را نیز از نیت خود آگاه ساخت. جوشکاب که از فتنه گری بوقا بیمناک بود، از وی سندی خواست مبنی بر هم پیمانی و سوگند به امضای همه کسانی که در آن کار هماهنگ و همراه شده بودند.

جعفری، رودها....، ۲۸۶؛ هویدا، ۱۵۷-۱۵۸). در ۱۳۵۰ ش، در ۳۶ کیلومتری جنوب خاوری بوکان برستر زرينه رود (جغتو) سدی احداث گردید که به نام زرينه رود/بوکان (شهید کاظمی) نام گذاری شده است (نجفی، ۴۹۲-۴۹۳؛ جعفری، همان، ۲۵۰-۲۵۱؛ سرشماری، شناسنامه، ۲۲). بلندترین قله ارتفاعات بوکان موسوم به ترغه ۲'۶۷۰ متر است. از دیگر قلل آن می‌توان به گل‌نگه، بناکیله، تولکه، چرش، برِد زرد (برده زرد) و ناله شکنه اشاره کرد (افخمی، ۱۸۲، ۷۰/۱؛ جعفری، کوهها....، ۹۹، ۱۱۴، ۱۶۸، ۱۹۰، ۴۳۶).

در ۱۳۶۸ ش، برابر تصویب نامه هیئت دولت، بوکان از بخش به شهرستان تبدیل شد (مجموعه قوانین ....، ۶۷، ۷۶۸). جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۵ ش، بالغ بر ۱۷۵'۵۴۱ نفر گزارش شده است (سرشماری، نتایج، سی و نه). شماری از ایل‌های دهیگری، منگور و فیض الله بیگی در این شهرستان زندگی می‌کنند (افشار، ۷۱۷، ۷۰۵/۲؛ فرهنگ ....، ۹۸/۴). مردم بوکان به زبان کردی با گویش کرمانجی جنوبی (سورانی) سخن می‌گویند (میرنیا، ۱۶؛ کلباسی، ۲۴۹-۲۵۰). شهرستان بوکان دارای دو بخش به نام سیمینه و مرکزی، ۷ دهستان و ۱۸۳ آبادی مسکونی است (آمارنامه، ۲۲، ۲۴؛ نشریه، همانجا). غلات این شهرستان به ویژه گندم بوکان از شهرت و مرغوبیت ویژه‌ای برخوردار است (افشار، ۸۷۴/۲، ۸۷۷). از معادن بوکان خاک نسوز را می‌توان نام برد (همو، ۸۹۸/۲؛ جغرافیا ....، ۲۸۱/۸).

شهر بوکان: این شهر در دوره ناصرالدین شاه قاجار، روستایی کوچک با حدود ۶۰ نفر سکنه از املاک عزیز خان مکرری به شمار می‌رفت (افخمی، ۶/۸). در ۱۳۱۶ ش، بنا بر قانون تقسیمات کشوری مرکز بخشی به نام بوکان، تابع شهرستان مهاباد شد (دانشنامه....، ۶۰۲/۴) و به تدریج جمعیت آن رو به افزایش نهاد تا در ۱۳۶۸ ش، به عنوان مرکز شهرستانی به همین نام شناخته شد (مجموعه قوانین، همانجا). جمعیت این شهر در ۱۳۷۵ ش، ۱۱۸'۱۸۸ نفر گزارش شده است (سرشماری، نتایج، چهل).

بوکان با هوایی معتدل در ارتفاع ۱'۳۵۰ متری از سطح دریا، در ۵۶ کیلومتری جنوب خاوری مهاباد و ۳۵ کیلومتری سقز واقع شده، و حد فاصل دو استان آذربایجان غربی و کردستان است (پاپلی، ۱۱۱؛ افخمی، ۵/۱؛ دایرة المعارف، همانجا؛ جغرافیا، ۲۶۷/۱). در این شهر چشمه‌ای وجود دارد که به حوض بوکان معروف است و آب آن به مصرف آشامیدن می‌رسد (افخمی، ۱۷۶/۱-۱۷۸؛ بدیعی، ۲۰۱/۱، ۵۳۳/۳؛ زنده دل، ۵۴/۲، ۱۴۶). در گذشته باغهای بزرگ و سرسبز بوکان را چون نگینی در میان گرفته بود، و شاید یکی از علل نام‌گذاری شهر به بوکان (عروسان) وجود همین باغها بوده باشد (نک: افخمی، ۱۹، ۶/۱).

پیشینه تاریخی: تائیش از دوره قاجاریه نامی از بوکان در منابع تاریخی و جغرافیایی دیده نمی‌شود، اما نتایج حاصله از کارهای باستان‌شناسان، تاریخ این منطقه را به هزاره نخست ق م می‌رساند (نک:

بوکا نیز چنان سندی برای وی فرستاد، اما جوشکاب که بر جان خویش بیمناک بود، نزد ارغون رفت و داستان را باز گفت. ارغون کسانی را به دنبال بوکا فرستاد، اما او گریخته، و به اولجای خاتون پناه جسته بود. سرانجام در ۲۱ ذیحجه ۶۸۷ او را دستگیر کردند و همان روز جوشکاب او را به دست خویش به قتل رسانید. پس از وی بسیاری از امیران مغول و کارگزاران ایرانی مسلمان و مسیحی او و نیز برادرش آروق و پسرش اباجی نیز کشته شدند (رشیدالدین، ۱۱۶۶/۲-۱۱۷۲؛ و صاف، ۲۳۲-۲۳۳؛ حمدالله، ۵۹۷؛ ابن عربی، ۵۹۷-۶۲۲/۱).

با توجه به اینکه بوکا کار خویش را از دیوان و خزانه داری آغاز کرده بود، باید پذیرفت که دست کم خواندن و نوشتن مغولی را می‌دانسته است. خواجه رشیدالدین که بی‌گمان در آن روزگار در دربار ایلخان حضور داشت، بوکا را «از میان مغول مردی به غایت کافی و زیرک و بارآی و تدبیر» وصف می‌کند (۱۱۵۶/۲؛ نیز نک: و صاف، ۲۲۹؛ ابن عربی، ۶۲۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیای، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ بیعتی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۵ ق؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش بیرنهار دارن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ و صاف، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نیز:

Bar Hebraeus: *Abū'l Farac tarihi*, tr. Ö. R. Doğrul, Ankara, 1987; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut, 1973; Caferoğlu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Kafesoğlu, İ., *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu imparatorluğu*, Istanbul, 1953; Kazak türkçesi sözlüğü, tr. H. Ornlıy et al., Istanbul, 1984; Lessing, P. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; Shnitnikov, B. N., *Kazakh - English Dictionary*, London, 1966; Yudahin, K. K., *Kirgiz sözlüğü*, tr., A. Taymas, Ankara, 1988.

مصطفی موسوی

یوقیر، نک: ابوقیر.

بوکان، شهرستان و شهری در جنوب آذربایجان غربی. بوکان را واژه‌ای کردی و مرکب از «بوک» (عروس) و «ان» (نشانه جمع یا نسبت) دانسته‌اند (نک: افخمی، ۱۹-۱۸/۱؛ توکلی، ۲۱۶/۱؛ برهان....، نیز لغت‌نامه....، ذیل بیوک، بیوگان و بیوگانی).

شهرستان بوکان: این شهرستان با ۳'۴۵۱ کیلومتر مربع وسعت، از شهرستانهای ۱۴ گانه آذربایجان غربی است که از شمال به میاندوآب، از خاور به شاهین دژ، از جنوب به سقز (کردستان) و از باختر به مهاباد محدود است (نشریه....، ۵؛ سرشماری، نتایج، نقشه؛ آمارنامه....، ۳۴). سیمینه رود (تاتانو یا تغتو) و رود بوکان در این شهرستان جاری است (بدیعی، ۱۶۵/۱؛ دایرة المعارف....، ۴۶۷/۱؛

افخمی، ۱۵/۱-۱۷). آثار یافت شده از دژ قلایچی (قلایچی، قلعه چی) واقع در ۷ کیلومتری بوکان که قدمت آن به ۲۸۰۰ سال پیش می‌رسد، نشان دهنده آبادانی این ناحیه و وجود تمدنی مهم در آن است و چنین می‌نماید که اینجا مرکز دولت مائا بوده است و حتی برخی گمان برده‌اند آنچه مورخان یونانی و از جمله هرودت در وصف اکباتان گفته‌اند، ممکن است با قلایچی بوکان تطبیق کند (پدرام، ۲۴، ۳۰، ۳۲).

در ضمن کاوشهای سالهای ۱۳۶۴ و ۱۳۶۹ ش در روستای قلایچی، کتیبه‌ای به خط و زبان آرامی کهن به دست آمده است که تاریخ آن را، ۷۱۶ ق م تخمین زده‌اند. مضمون کتیبه، به رسمیت شناختن فرمانروایی تختگاه مانا به وسیله «خدای معبدشاهی» و ادامه حکمرانی آنان در آن سرزمین اشاره دارد (بشاش، ۲۵-۳۹). قراین نشان می‌دهد که سرزمین مانا بر جنوب دریاچه اورمیه تا حدود سندج و بیجار کنونی اطلاق می‌شد که همه آباد و مسکون بود و بوکان نیز در همین منطقه قرار داشت (پدرام، ۲۶، ۳۰؛ نیاکان، ۱۶۶).

این سرزمین به سبب موقعیت حساس سپاه‌گردانی خود که میان دولتهای آشور، اورارتو و ماد قرار داشت، در کشمکشهای این دولتها دست به دست می‌گشت (همانجا). یافته‌های باستان‌شناسان مؤید این نظر است که سرزمین بوکان در دوره‌های بعدی نیز موقعیت سپاه‌گردانی خود را همچنان حفظ کرد و در دوره‌های اشکانیان و ساسانیان، از این منطقه به عنوان پادگان نظامی بهره‌برداری می‌شده است (افخمی، ۱۵/۱).

از تاریخ این منطقه در دوره فتوحات اسلامی آگاهیهای روشنی در دست نیست؛ اما با توجه به نزدیکی بوکان به شیز (تخت سلیمان امروزی)، و فتح شیز در ۲۲ ق/۴۴۳ م، این منطقه نیز همچون دیگر نواحی آذربایجان، می‌بایستی در همان تاریخ به دست مسلمانها گشوده شده باشد (نک: بلاذری، ۴۵۵-۴۵۷؛ طبری، ۱۵۳/۴-۱۵۵؛ ابن اثیر، ۲۷/۳). از رویدادهای تاریخی این بخش از ایران در دوره اسلامی کمتر آگاهی داریم و از منابع تاریخی نیز در این باره اطلاعات مهمی به دست نمی‌آید، اما نامهای مغولی که بر نقاط جغرافیایی و طوایف منطقه اطلاق می‌شده، و همچنان در گویش کردی مکرری باقی مانده است، نشانه چیرگی مغولان و مبین حضور دراز مدت آنان بر این نواحی از جمله بوکان است (مینورسکی، 58-75).

در اواخر سده ۹ ق سردودمان حاکمان محلی، یعنی خاندان مکرری به نام سیف‌الدین که نسب او به حاکمان بابان (ه م) می‌رسید، مناطق آختاچی و ایل تیمور، از دهستانهای امروزی بوکان را جزو سرزمینهای تابع خود درآورد. شاه اسماعیل صفوی (حک ۹۰۷-۹۳۰ ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴ م) چندین بار کوشید تا آنان را سرکوب کند، اما موفق نشد و سرانجام صارم، پسر سیف‌الدین به اطاعت سلطان سلیم عثمانی (حک ۹۱۸-۹۲۶ ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) درآمد تا از تحکم شاهان صفوی رهایی یابد (بدلیسی، ۳۷۲-۳۷۴؛ مردوخ، ۳(۲)-۳۷۱-۳۷۲؛ نیکیتین، ۳۵۵؛ نشریه، ۵). از استقرار مکرریان در نواحی تابع بوکان امروزی می‌توان

حدس زد که این محل دست کم از اواخر سده ۹ ق آباد و مسکون بوده است. به سبب کوچ نشینی طوایف کرد مکرری، هیچ گاه مراکز مسکونی بزرگ در این بخش از کردستان به وجود نیامد (مرگان، ۴۶).

بوکان در دوره قاجاریه دهی کوچک متشکل از خانه‌های کوچک گلین در پیرامون چشمه‌ای بیش نبوده است (افخمی، ۱۹/۱) و اهمیت آن به واسطه ارتباط این شهر با خاندان پسر دار عزیزخان مکرری (۱۲۰۷-۱۲۸۷ ق/۱۷۹۳-۱۸۷۰ م) بوده است. پس از درگذشت سردار عزیزخان، پسرش سیف‌الدین (۱۲۷۸-۱۳۰۸ ق/۱۸۶۱-۱۸۹۱ م) که در آن زمان کودکی بیش نبود، بر مسند پدر نشست و مادرش که نیابت او را برعهده داشت، از خردسالی وی به نفع خود استفاده کرد و هنگامی که سیف‌الدین به سن بلوغ رسید، از ۸۰۰ پارچه آبادی قلمرو پدرش، تنها بوکان برای او باقی مانده بود. از این زمان بوکان به عنوان مرکز قلمرو مکرریان نقش و اهمیت سیاسی و فرهنگی بیشتری یافت (مرگان، ۴۳؛ ایرانیکا).

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان غربی (۱۳۷۳ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ابن اثیر، الکامل، افخمی، ابراهیم، تاریخ فرهنگ و ادب مکرریان (بوکان)، تبریز، ۱۳۶۲ ش؛ افشار سیستانی، ایرج، نگاهی به آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بدلیسی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدحسین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بشاش کتزی، رسول، «قرائن کامل کتیبه بوکان»، مجموعه مقالات اولین گردهمایی زبان، کتیبه و متون کهن، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۲۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ پایلی یزدی، محمد حسن، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ پدرام (زوزان)، محمود، تمدن مهاباد، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ توکلی مقدم، غلامحسین، وجه تسمیه شهرهای ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ دایرة المعارف فارسی، زنده دل، حسن و دیگران، مجموعه راهنمای جامع ایرانگردی (استان آذربایجان غربی)، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ سرشماری عمری نفوس و سکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان بوکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همان، نتایج تفصیلی، طبری، تاریخ و فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴ (آذربایجان)، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ کلباسی، ایران، «فعل در گویش کردی مهاباد»، سومین کنگره تحقیقات ایرانی (یست و پنج خطابه)، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۱ ش، ج ۲؛ لغت نامه دهخدا؛ مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ مردوخ و وحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد مردوخ و وحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مرگان، ژاک، جغرافیای غرب ایران، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ میرتیا، علی، ابلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نجفی، بدالله، جغرافیای عمومی استان کردستان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ش ۲؛ نیاکان، لیلی، «خلاصه‌ای از مطالعات فنی آجرهای بوکان»، باستان شناسی و هنر ایران، به کوشش عباس علیزاده و دیگران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ نیکیتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ هویدا، وحید، جغرافیای طبیعی آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

*Iranica; Minorsky, V., «Mongol Place - Names in Mukri Kurdistan», Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London, 1957, vol. XIX.*

کریم شریعت

بولاق، شهری تاریخی در فاصله دو کیلومتری قاهره کهن، واقع بر ساحل غربی رود نیل که به روزگار ممالیک و عثمانیها بندر قاهره به شمار می‌رفت و در سده ۱۳/ق ۱۹م به سبب چاپخانه‌اش شهرت داشته است. زبیدی این کلمه را بلاق (به ضم باء) و در زبان عامه، بولاق نوشته است (نک: تاج... ذیل بلق)، اما محمد رمزی شکل درست این کلمه را بلاق (به کسر باء) و آن را واژه قدیم مصری به معنی لنگرگاه یا اسکله دانسته است (۹/۳۲).

بر اساس روایت مقریزی، مقس در ساحل نیل تا اوایل روزگار ابویان، بندر قاهره بود. پس از ۵۷۰/ق ۱۱۷۴م در زمان صلاح‌الدین ایوبی (حک ۵۴۴-۵۸۹/ق ۱۱۶۹-۱۱۹۳م) رود نیل از محلی موسوم به جزیره الفیل پس رفت و آب نیل که از باروی قاهره تا مقس منتهی می‌شد، کاهش یافت و ریگزارها و جزایری پدید آمد که سال به سال افزایش می‌یافت و در آنجا نی و علف می‌روید و ممالیک سلطانی برای تیراندازی بدانجا می‌رفتند (الخطط، ۲/۱۳۰-۱۳۱)؛ اما از نوشته ابن تفری بردی (۳۰۷/۷، نیز ۳۰۸-۳۰۹، حاشیه؛ زکی، ۱۳۳) برمی‌آید که این دگرگونیها در ساحل رود نیل در ۶۸۰/ق ۱۲۸۱م در زمان سیف‌الدین قلاوون (حک ۶۷۸-۶۸۹/ق ۱۲۷۹-۱۲۹۰م) پیدا شده است.

در ۷۱۳/ق ۱۳۱۳م در زمان ملک ناصر محمد بن قلاوون (دوره سوم حک ۷۰۹-۷۴۱/ق ۱۳۰۹-۱۳۴۰م) امرا، لشکریان، درباریان، بازرگانان و عامه مردم در آبادانی این زمین کوشیدند و بولاق در همین روزگاری افکنده شد و به زودی مردم در آنجا، در کنار نیل خانه‌هایی ساختند و به تدریج باغها، کشتزارها، قصرها، بازارها، مساجد و حمامها نیز احداث کردند و این ناحیه چنان آبادان شد که قیمت برخی املاک به حدود ۱۰۰ هزار درهم نقره رسید (مقریزی، همان، ۱۳۱/۲).

ملک ناصر محمد بن قلاوون در ۷۲۵/ق ۱۳۲۵م «ترعه ناصری» را حفر کرد که قاهره را از بولاق جدا می‌ساخت (همانجا؛ EI<sup>2</sup>)؛ سپس دو سوی این ترعه نیز آباد گردید و باغها، خانه‌ها، قصرها، مساجد، بازارها و حمامها ساخته شد و کوچه‌ها و خیابانها در اطراف آن پدید آمد. در ۸۰۶/ق ۱۴۰۳م آب نیل از ساحل بولاق عقب رفت و در نتیجه آن بولاق کنونی شکل گرفت و عمارتها رو به افزایش گذاشت و چندین اقامتگاه جدید بنا گردید (مقریزی، همانجا). اما ابن ظهیر (د ح ۸۸۸/ق ۱۴۸۳م) آغاز بنای کاخها و خانه‌های بولاق در ساحل نیل را به ایام ملک مؤید شیخ، سلطان مملوکی (۸۱۵-۸۲۴/ق ۱۴۱۲-۱۴۲۱م) نسبت داده است (ص ۲۰۲).

بولاق از همان آغاز تأسیس، تفرجگاه اعیان و بازرگانان گردید (نک: مقریزی، همانجا) و در دوره ممالیک به اوج پیشرفت و آبادانی رسید و ساختمانها و تأسیسات شهری و تمدنی بسیاری بنیاد نهاده شد. از باشکوه‌ترین قصرهای آنجا قصر مقرر اشرف جمالی، قصر بارزی، قصر باسطی، قصر بزنجیه (برانجیه)، قصر حجازیه، قصر شرقی، قصر

بوگرا، شهر و مرکز بخشی به همین نام در ایالت راج‌شاهی بنگلادش. بخش بوگرا با مساحت ۲۹۰۲ کم ۲ و جمعیتی حدود ۳۲۴۱۷۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) («فرهنگ...»)، در شمال بنگلادش واقع است (فرزین‌نیا، ۱۳).

این بخش در ۱۲۳۶/ق ۱۸۲۶م در دوره حاکمیت انگلستان بر شبه‌قاره هند رسماً به عنوان یک حوزه اداری بنیاد نهاده شد («بوگرا<sup>۱</sup>»). بخش شرقی این ناحیه میان رودخانه‌های جامونا و کاراتویا از زمینهای پست و مردابی تشکیل شده، و قسمت غرب آن مرتفع است (بریتانیکا، II/118). بوگرا منطقه‌ای زلزله‌خیز و در معرض تندبادهای موسمی است و همواره جریان سیل‌های شدید آن را تهدید می‌کند (EI<sup>2</sup>, I/1254؛ فرزین‌نیا، ۹).

بوگرا از مناطق صنعتی بنگلادش است و زغال سنگ و سنگ آهک از معادن عمده آن به شمار می‌رود (همو، ۱۳). شرایط مساعد اقلیمی بوگرا را به یکی از مراکز کشت برنج بدل ساخته است. اراضی وسیعی از این ناحیه واقع در غرب رودخانه جامونا مسطح و جلگه‌ای است و به کشت برنج اختصاص دارد (بریتانیکا، همانجا).

شهر بوگرا در ۲۴° و ۵۱° طول شرقی و ۸۹° و ۲۲° عرض شمالی در کناره غربی رود کاراتویا یکی از شاخه‌های رود جامونا واقع است («اطلس...»<sup>۲</sup>، 125، نیز فهرست، 22). جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۲۱۸'۸۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ...»). بوگرا بر سر راه‌های ارتباطی قرار دارد و از مراکز تجارتی بنگلادش به شمار می‌رود. از مهم‌ترین فعالیت‌های اقتصادی اهالی این شهر، پرورش کرم ابریشم و تولید پارچه‌های ابریشمی، و نیز تولید کاغذ و صابون را می‌توان نام برد (آکاندا، 112، 99؛ کلمبیا<sup>۳</sup>). ۶ کالج وابسته به دانشگاه راج‌شاهی در این شهر به فعالیت مشغول‌اند (همانجا).

آثار تاریخی برجای مانده در بوگرا پیشینه آن را به سده ۲م می‌رساند. بنای «پوندرانگر» در مهاستانگره، واقع در بخش بوگرا از آثار این دوره است (علیزاده، ۱۲۴). قلعه گلی شیرپور که در ۱۰۰۵/ق ۱۵۹۷م بنا شده، از دیگر آثار تاریخی بوگراست (EI<sup>2</sup>، همانجا).

اهالی بوگرا غالباً مسلمان هستند. از زمان اسلام آوردن مردم بوگرا آگاهی چندانی در دست نیست، اما ظاهراً در سده ۷/ق ۱۳م به طور گروهی به اسلام گرویده‌اند، زیرا بسیاری از روستاها در این منطقه نامهای هندو دارند، در حالی که هیچ هندویی در آن روستاها ساکن نیست (همانجا).

مآخذ: علیزاده اسماعیل کندی، عزیز، شناسنامه فرهنگی بنگلادش، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فرزین‌نیا، زیبا، بنگلادش، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Akanda, L., *Social History of Muslim Bengal*, Dacca, 1981; «Bogra», [www.bogra.info/place1.html](http://www.bogra.info/place1.html); *Britannica*, micropaedia, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI<sup>2</sup>; *The World Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com/home.htm](http://www.world-gazetteer.com/home.htm).  
لیلا رضایی



از سده ۹ق/۱۵م تا پایان دوره عثمانی، وکاله (کاروان‌سرا)های بسیاری ساخته شده که برخی از آنها ثبت گردیده است (نک: «دائرة المعارف...»<sup>۱</sup>، VI/387).

ساواری، سیاح و مستشرق فرانسوی در ۱۱۹۱ق/۱۷۷۷م بندر بولاق قاهره را وصف کرده است که صدها کشتی در آنجا لنگر می‌اندازند و دارای کاروان‌سراهایی برای اقامت بازرگانان بیگانه و انبار کردن کالاهاست (نک: عنان، ۲۳۲). بولاق در اواخر سده ۱۲ق با احداث راهی که آن را به ازیکیه می‌پیوست، ترقی و توسعه یافت (زکی، ۱۳۴). این شهر در حدود سال ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م نزدیک ۲۴ هزار نفر جمعیت و ۲۴ مسجد داشت؛ از آن جمله مسجد ابی‌العلاء، زیارتگاه مردم و محل جشن میلاد پیامبر (ص) بود (EI<sup>2</sup>).

در پی لشکرکشی ناپلئون به مصر، بولاق رو به ویرانی نهاد که بعداً محمدعلی پاشا آن را بازسازی کرد («دائرة المعارف...»، همانجا). محمدعلی پاشا خدیو مصر (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م) در ۱۲۲۲ق از سوی سلطان محمود عثمانی مأمور مبارزه با وهابیان و بازپس‌گیری مکه و مدینه شد. وی برای ساخت کشتیهای جنگی دستور داد چوب از جاهای مختلف به کارگاههای بولاق منتقل کنند (فرید، ۴۰۶-۴۰۷). وی همچنین برای ایجاد تحولی نوین در مصر کارگاههای ریخته‌گری در بولاق دایر کرد (EI<sup>2</sup>). شهرت عمده این شهر در دوره اخیر به سبب استقرار مطبعة بولاق (هم) در آنجاست که پس از حمله ناپلئون به مصر (۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م)، برای رفع نیاز ارتش و دوایر حکومتی و همچنین رقابت با چاپخانه دولتی عثمانی در استانبول (مطبعة عامره)، توسط محمد علی پاشا تأسیس شد. این چاپخانه عاملی مهم در خیزش نوین بود و در آنجا کتابهای بسیاری به زبانهای عربی، ترکی، فارسی و اروپایی به چاپ رسیده است؛ اما چندی بعد به دلیل پیشرفت سریع چاپخانه‌های خصوصی، بولاق جای خود را به قاهره داد (EI<sup>2</sup>؛ «دائرة المعارف...»<sup>۱</sup>، VI/387-389؛ سرکیس، «الف...»).

بولاق از زمان احداث (۷۱۳ق/۱۳۱۳م) تا زمان سعید پاشا، والی مصر (۱۲۷۰-۱۲۸۰ق/۱۸۵۴-۱۸۶۳م) که نخستین خط آهن را در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م میان اسکندریه و قاهره کشید، بندر شهر قاهره باقی ماند و از آن پس از اهمیت و موقعیت آن کاسته شد (همانجا). از زمان خدیو اسماعیل (۱۲۸۰-۱۲۹۶ق/۱۸۶۳-۱۸۷۹م) بولاق قدیم توسعه یافت و ساختمانهایش به شهر قاهره پیوست. امروزه بولاق یکی از بخشهای اداری استان قاهره است (همانجا؛ رمزی، ۲(۱)/۴).

محلی دیگر که یاقوت از آن با نام مَئِیَّة بولاق یاد کرده است (۶۷۵/۴) و در ۱۳۳ق/۷۵۱م از سوی صالح بن علی، والی خلیفه سفاخ عباسی در مصر، به آسود بن نافع فهری اقطاع داده شد (مقریزی، الخطط، ۳۰۴/۱، المقفی...، ۱۹۲/۲-۱۹۳)، پیش از بنیان‌گذاری بولاق قاهره وجود داشته، و در مقابل آن واقع بوده است. پس از اقامت ابو محمد یوسف بن

طنبیده و خاجیه است که به دولتمردان و دریاریان ملوک‌تعلق داشت (ابن ظهیر، ۲۰۲-۲۰۳). نورالدین علی بن محمد طنبدی (د ۸۳۶ق/۱۴۳۳م) از تجار بزرگ، بازاری سریشیده با یک اقامتگاه در بولاق بنا کرد (نک: حبشی، ۲۶۷/۳). مساجد بسیاری نیز در بولاق تأسیس شد که از آن جمله است: جامع الفخر (تأسیس: ح ۷۳۰ق، اکنون با نام جامع ابی‌العلاء بریاست)؛ جامع خطیری (تأسیس: ۷۳۷ق، اکنون به همین نام باقی است) که آن را امیر آیدمر خطیری دوا دار ساخت و جامع التوبه نام نهاد و در آنجا کتابخانه‌ای تأسیس، و حلقه درسی برای فقهای شافعی برقرار کرد و اوقاف و دو اقامتگاه بدان اختصاص داد (مقریزی، همان، ۳۱۷/۲-۳۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۱۸/۹، ۲۰۲، نیز ۴۵، ۲۰۲، حاشیه)؛ جامع آسیوطی (تأسیس: قبل از ۷۴۹ق) که بعداً به جامع ابن بارزی معروف گردید (مقریزی، همان، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ نیز نک: ابن ایاس، ۵۲/۲)؛ جامع تاج‌الدین (تأسیس: قبل از ۷۸۶ق) (همو، ۱(۲)/۳۵۷). بعدها احمد بن عمر مصری دیربی (د ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م) تحفة المشتاق فیما يتعلق بالسنائیة و مساجد بولاق را درباره مسجدهای بولاق تألیف کرد (بغدادی، ۲۵۸/۱).

مدرسه زین‌الدین استادالدار (تأسیس: ۸۵۳ق) و مدرسه جیعانیه (جیعانیه) یا مدرسه سعدیه منسوب به ابن جیعان سعدالدین ابراهیم بن عبدالغنی (د ۸۶۴ق/۱۴۶۰م) از مدارس مشهور بولاق در عصر ممالیک است (ابن تغری بردی، ۴۰۵/۱۵، ۱۱۸/۱۶، ۲۱۲؛ ابن ظهیر، ۲۰۳).

بولاق از سده ۸ق/۱۴م بندر مهم و گذرگاه قاهره در ساحل نیل بود (نک: ابن صیرفی، انباء...، ۷۱، نزفه...، ۵۳/۱؛ ابن ایاس، ۳۲۲/۲(۱)، ۴۸۸، ۳۲۵) و به لحاظ این موقعیت، بندری تجارتی شد که کشتیهای حامل غله در ساحل آن پهلو می‌گرفتند (نک: ابن قاضی شهبه، ۵۷۸/۳؛ ابن صیرفی، انباء...، ۲۰۵، نزفه...، ۱۸۰/۳، ۲۳۹). در ساحل بولاق محلی بود به نام خَصَّ الکیاله که عده‌ای کارگزار و تحصیلدار مالیاتی آنجا مستقر بودند. خص الکیاله محل انحصاری فروش غلات، و جایگاه اخذ مالیات غله بود (مقریزی، همان، ۸۷/۱، ۸۹، ۱۳۱/۲؛ ابن تغری بردی، ۴۴/۹، ۴۵، نیز ۴۴، حاشیه). بولاق همچنین پایگاهی برای عملیات دریایی ممالیک مصر بود و تجارت چوب، فعالیت کارگاههای ساخت کرجی را رونق می‌بخشید.

سلطان سلیم عثمانی هنگام فتح مصر در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م با موکبی برشکوه وارد قاهره شد و سپس در جایگاهی که در بولاق برای او مهیا کرده بودند، پیاده شد. در نبردی سخت که در بولاق روی داد، لشکریان عثمانی ممالیک را شکست دادند و قاهره به تصرف سلطان عثمانی درآمد (دهمان، ۲۸۵-۲۸۶). به گزارش اولیاجلی، بولاق در سده ۱۱ق/۱۷م به روزگار عثمانی، ۴۵ محله، ۶۷۰۰ خانه، حدود ۴۰۰ مسجد، ۱۱ مدرسه، ۶ دارالقرآن، ۳ دارالحديث، ۴۰ مکتب‌خانه، ۱۶۰۰ دکان، ۲۰ انبار، ۷۳ کاروان‌سرا، و ۶ حمام داشت (X/291-295). اکنون از ۱۲ سبیل (محل آب‌خوری) دوره عثمانی و نیز از حمامها، برخی باقی است.

فرهنگی و فکری چاپخانه بولاق را به بار نیاورد. محمدعلی پاشا گذشته از انتشارات نظامی، به ترجمه و نشر منابع در حوزه‌های دیگر هم توجه داشت. از سوی او شخصی به نام عثمان نورالدین - که آلبانی تبار بود - به اروپا فرستاده شد تا در کشورهای مختلف سفر کند و به اسرار تمدن اروپایی پی ببرد. او که بعدها در چاپخانه بولاق سمت‌هایی یافت، در ایتالیا و فرانسه کتاب می‌خرد و برای ترجمه به عربی نزد محمدعلی پاشا می‌فرستاد (هیورث دان، 328؛ رضوان، ۵۲). درواقع، می‌توان گفت که تأسیس این چاپخانه با آغاز نهضت ترجمه و جنبش فکری و تجددخواهی در مصر همراه بوده است.

درباره سال تأسیس چاپخانه اتفاق نظر نیست، اما در باب نخستین کتابهای چاپ شده در آن اطلاعات دقیق‌تری وجود دارد. سنگ بنای ساختمان قدیم چاپخانه تاریخ ۱۲۳۵ ق/ ۱۸۱۹ م را نشان می‌دهد. اما اسناد آرشیوی بر تاریخ ۱۲۳۷ ق/ ۱۸۲۱ م دلالت می‌کند (وردی، 129، نیز حاشیه، 132-130). چاپخانه تا پایان سده ۱۹ م ظاهراً دایر بود، اما عملاً پس از مرگ محمدعلی پاشا در دیگر فعالیت‌هایش نداشتن بود. آنچه به عنوان آثار چاپ شده در بولاق معروف است، کتابهایی است که طی بیست و چند سال نخستین انتشار یافته است. در این باره که چه کسی به دستور محمدعلی پاشا چاپخانه را تأسیس کرد، اقوال مختلفی هست؛ اما ظاهراً نظر غالب این است که نیکولا (نقولا) مسابکی (سوری تباری اهل تو سکانی ایتالیا که به استخدام والی مصر درآمده بود) چند سال پیش از تأسیس چاپخانه به میلان فرستاده شد تا در آنجا حروف ریزی و شیوه‌های چاپ را بیاموزد. به این دلیل ایتالیا برای این منظور انتخاب شد که شمار قابل توجهی ایتالیایی به علل سیاسی به مصر مهاجرت کرده بودند و نوعی ارتباط فرهنگی میان مصریان و ایتالیایی‌ها برقرار شده بود. در آغاز تأسیس چاپخانه، ۳ دستگاه چاپ از میلان خریداری، و کاغذ و مرکب آن از جاهای دیگر تأمین شد (هیورث دان، 329-331؛ رضوان، ۵۱). حروف عربی را ابتدا در ایتالیا و فرانسه ریختند، اما نتیجه موافق ذوق مصری‌ها نبود. سنگلاخ افندی ایرانی (میرزای سنگلاخ) مأمور شد حروف جدیدی طراحی کند. خط تعلیقی که در سرفصل کتابهای چاپ بولاق دیده می‌شود، نمونه‌ای از حروف طراحی شده اوست. همچنین دیوان محیی‌الدین ابن عربی - که حروف چاپی آن را به غایت زیبا می‌دانند - نمونه دیگری از خط میرزای سنگلاخ است (هیورث دان، 329-330).

کتابهایی که در ۸ سال نخست تأسیس چاپ شده، عمدتاً در زمینه‌های علوم نظامی، طب، صنعت، ریاضیات، مکانیک و برخی از رشته‌های علوم دقیق و تجربی است، اما غالب محققان نخستین کتاب چاپ بولاق را فرهنگی ایتالیایی - عربی با عنوان قاموس اطالینی و عربی، تألیف راهبی مسیحی به نام رافائیل (روفیل بن انطون زهور) می‌دانند که در ۱۲۳۸ ق/ ۱۸۲۳ م چاپ شده است. کتابهای بعدی که ظرف دو سال چاپ شد، اینهاست: ۱. قانون الصباغة (ترجمه از فرانسوی به عربی)؛ ۲. خمیره جدولی؛ ۳. قانون‌نامه/حمیدی، یا

عبدالله تکروری، شیخ صاحب کرامات در آنجا، در زمان العزیز فاطمی (حک ۳۶۵-۳۸۶ ق/ ۱۷۶-۱۹۶ م) به بولاق تکروری معروف گردید و بعدها در شمار روستاهای جیزه درآمد (نک: مقریزی، الخطط ۱۳۱/۲، ۳۲۶؛ اکنون بولاق الذکور از توابع مدیریت جیزه است). این روستا که در ساحل غربی نیل در شمال روستای دقی واقع است، در زمان ممالیک به امرای لشکری اقطاع داده می‌شد (نک: ابن جیعان، ۱۴۲؛ نیز نک: رمزی، ۲(۳)/۹-۱۰).

مآخذ: ابن اباس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲-۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲-۱۹۸۳ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جیعان، یحیی، التحفة السنية باسماء البلاد المصرية، به کوشش برنهارد موریتس، قاهره، ۱۸۹۸ م؛ ابن صیرفی، علی، انباء البصر ببناء مصر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ هو، نزلة النفوس و الابدان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰-۱۹۷۳ م؛ ابن ظهیر، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ بغدادی، ایضاح؛ تاج العروس؛ حبشی، حسن، تعلیقات بر نزلة النفوس و الابدان (نکده، ابن صیرفی)؛ دهقان، محمداحمد، المراكب بین المالیک و العثمانيين الاتراک، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصرية، قاهره، ۱۹۹۲ م؛ زکی، عبدالرحمان، القاهرة، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۸ م؛ عنان، محمدعبدالله، مصر الاسلامیة، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۳۱۲ ق؛ هو، النزلة النفوس، به کوشش محمد میلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Et; Evliya Çelebi, Seyahatname, İstanbul, 1938; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992.

محمد رضا ناجی

## بولاق، مَطْبَعَه، نهادی بسیار مؤثر در حیات فرهنگی جدید

مصر و از قدیم‌ترین چاپخانه‌ها در عالم اسلام. بندر بولاق بر ساحل نیل - که اکنون به یکی از بخشهای شهر گسترش یافته قاهره تبدیل شده است - در دهه چهارم سده ۱۳ ق/ دوم ۱۹ م که به عنوان محل چاپخانه تعیین گردید، از لحاظ اقتصادی و ارتباطی نقطه‌ای مهم به شمار می‌رفت. محمدعلی پاشا، خدیو مصر (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ ق/ ۱۸۰۵-۱۸۴۸ م) که بانی اصلاحات، نوسازی و تغییراتی وسیع در کشور خود بود، تأسیس چاپخانه‌ای را نیز ضروری دانست. گفته‌اند که او برخی آثار چاپی عثمانی را دیده بود و می‌شناخت. البته عثمانی‌ها از ۱۱۴۰ ق/ ۱۷۲۸ م به فن چاپ دسترسی داشتند؛ در سوره هم بیش از یک قرن بود که آثار مسیحی چاپ و منتشر می‌شد. محمدعلی پاشا برای تشکیل و سازمان‌دهی ارتش جدید مصر، اشاعه تعلیمات جدید و تکثیر منابع درسی، خود را نیازمند فن‌آوری چاپ می‌دید (هیورث دان، 327؛ نیز نک: کالوین، 249ff).

به نظر می‌رسد که پیش از تأسیس چاپخانه بولاق فرانسویان در جریان لشکرکشی ناپلئون به مصر دستگاههایی برای چاپ به این کشور آورده، و ظاهراً برای مقاصد نظامی شماری نقشه و طرح در آنجا چاپ کرده بودند (هو، 250)، اما این دستگاهها و فنون مربوط به چاپ از طریق ارتش فرانسه به جامعه مصر راه نیافت و به هیچ روی تأثیر

قانون نامه احمد افندی؛ ۴. تلخیص الاشکال؛ ۵. آلائی تعلیمی؛ ۶. اورطه تعلیمی بیانی (۵ کتاب اخیر به ترکی عثمانی و عمدتاً در فنون نظامی است). از نخستین آثار مهم عربی چاپ بولاق می‌توان به المواعظ والاعتبار (الخطیط) مقریزی، الاغانی ابوالفرج اصفهانی و العبر ابن خلدون - که بین سالهای ۱۲۷۰ تا ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۸ م چاپ شده‌اند - اشاره کرد (وردی، ۱۳۲). چند کتاب فارسی هم در بولاق چاپ شده که در زمره مهم‌ترین چاپهای منابع فارسی خارج از ایران است؛ از آن جمله می‌توان به گلستان سعدی، پندنامه عطار، برهان قاطع محمدحسین بن خلف تبریزی و دیوان حافظ - که بین سالهای ۱۲۴۴ تا ۱۲۵۶ ق طبع شده‌اند - اشاره کرد (برای فهرست کامل آثار چاپ شده در بولاق، نک: رضوان، ۴۴۶-۴۷۹).

اطلاعات بر جا مانده درباره چاپخانه بولاق قابل توجه است و چند گزارش مهم به قلم سیاحانی که از بولاق دیدار کرده‌اند، باقی است. رنو<sup>۱</sup> و هامر پورگشتال، دو تن از خاورشناسان مشهور، صورتهایی از آثار چاپ شده در بولاق تهیه کرده‌اند (نک: وردی، ۱۲۹). بیانکی نیز که نخستین وصف باارزش را درباره اقدامات محمدعلی پاشا در زمینه چاپ و نشر در بولاق آورده، درواقع اطلاعات تاریخی مهمی درباره چاپخانه بولاق بر جای گذاشته است (همانجا). هیورت دان می‌گوید: گزارش پرون در «مجله آسیایی»<sup>۲</sup> (۱۸۴۳ م، شه ژوئیه - اوت) بهترین مطلبی است که تاکنون درباره تاریخچه چاپ در بولاق نوشته شده است (ص ۳۳۲، نیز نک: ۳۳۰، حاشیه). در این گزارشها به جزئیاتی اشاره شده است که امروزه نه فقط از حیث تاریخ چاپ، بلکه از جهت تاریخ نشر، تاریخ ویراستاری، تاریخ ترجمه و حیات روشنفکری در مصر اهمیت فراوان دارد. جمال‌الدین شیال، تاریخ‌نگار مصری به نکاتی درباره چگونگی تصحیح و تنقیح آثار در چاپخانه بولاق اشاره کرده است که نشان می‌دهد عنوان «مطبعه» به تنهایی برای بولاق کافی نیست، بلکه بولاق به تعبیر امروزی مرکز انتشاراتی مهمی بوده است. به گفته او «محرران» (احتمالاً ویراستاران عمومی) و مصححان (= ویراستاران ادبی) غالباً از شیوخ جامع الازهر و مردانی فاضل به شمار می‌رفتند که زبان منابع ترجمه شده را به دقت بررسی می‌کردند و در مراعات اصول صرف و نحو عربی بسیار دقیق و سخت‌گیر بودند (نک: کالوین، ۲۵۱ ff.). منابع درسی ترجمه شده برای تدریس، نخست به قلم محرران بازننگاری می‌شد، سپس مصححان این متنهای بازننگاری شده را ویرایش زبانی - ادبی می‌کردند (هیورت دان، ۳۴۱-۳۴۲)، آن‌گاه متنها به چاپ می‌رسید، به همین دلیل کتابهای ترجمه شده چاپ بولاق از حیث دقتهای زبانی دارای اهمیتی ویژه است.

براساس اسناد و دفترهایی که از چاپخانه بولاق بر جای مانده است، در ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م، مصادف با واپسین سالهای فعالیت این چاپخانه، ۱۳۶ تن در آن کار می‌کردند که وظایف آنها مدیریت، نظارت و سرپرستی، حروف‌چینی، تصحیح، رسامی، خطاطی، چاپگری، صحافی و تجلید و مشاغل پشتیبانی ذکر شده است (رضوان، ۱۴۸، نیز

حاشیه ۱). از مهم‌ترین مدیران چاپخانه بولاق می‌توان اینان را نام برد: نیکولا مسابکی (مدیریت: ۱۲۳۵-۱۲۴۵ ق)؛ عبدالکریم افندی (مدیریت: ۱۲۴۵-۱۲۴۹ ق)؛ عثمان نورالدین (تا ۱۲۳۸ ق سمتهای مختلفی داشته است)؛ ابوالقاسم شاهد کیلانی (مدیریت: ۱۲۴۹-۱۲۵۱ ق)؛ فاتح طاغستانی (مدیریت: ۱۲۵۱-۱۲۵۶ ق)؛ حسین راتب (مدیریت: ۱۲۵۶-۱۲۵۸ ق) و چند تن دیگر (رضوان، ۴۹۱: فهرست کامل؛ نیز نک: هیورت دان، ۳۳۱).

چاپخانه بولاق از چند جهت دارای اهمیت است و به‌ویژه این اهمیت زمانی آشکارتر می‌گردد که تأسیس چاپخانه با توجه به زمان و مکان آن در نظر گرفته شود. در اوضاع و احوالی که بخش اعظم جهان عرب تحت سیطره مستقیم امپراتوری عثمانی قرار داشت و تسلط زبان ترکی راه را بر رشد و گسترش زبانهای دیگر در آن امپراتوری پهن‌آور بسته بود، انتشار کتابهای منقح عربی از طریق بولاق و ترویج زبان عربی، تحولی عظیم در عالم عرب زبان - که ارتباط تاریخی آن با گذشته‌اش گسیخته شده بود - به شمار می‌آمد. اینکه برخی چاپخانه بولاق را اساس نهضت فکری جدید در مصر می‌دانند (مثلاً رضوان، ۲۷)، یا حتی وقتی برای جهان عرب به «رسانای علمی - فرهنگی» قائل می‌شوند، آغاز یا خاستگاه آن را چاپخانه بولاق می‌دانند، دور از واقع نمی‌نماید. شاید به این اعتبار، مبالغه نباشد اگر گفته شود: چاپخانه بولاق برای مدتی قابل توجه قاهره را به مرکز انتشاراتی و فکری دنیای عرب زبان تبدیل کرد و این شهر همان نقشی را بر عهده داشت که بعدها بیروت به عهده گرفت. آثار چاپ شده در بولاق، چشم دانشمندان و دانش‌پژوهان عرب را به روی آثار مهم و جدید گشود و آنها را به پدید آوردن آثاری جدیدتر ترغیب کرد و این انگیزش، مقدمه تحول فکری - فرهنگی سده‌های ۱۳ و ۱۴ ق/ ۱۹ و ۲۰ م جوامع عرب بود. البته تأثیر چاپخانه بولاق فقط به این جوامع محدود نمی‌شد و سراسر قلمرو اسلامی و همه نواحی عرب زبان، ترک زبان و فارسی زبان این قلمرو از آثار چاپ بولاق به درجات مختلف تأثیر پذیرفتند (برای برخی جزئیات دیگر، نک: EI<sup>2</sup>, I/299).

مآخذ: رضوان، ابوالفتح، تاریخ مطبعه بولاق، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ نیز:

Colvin, P., «Muhammad Ali Pasha, the Great Exhibition of 1851...», *Libraries and Culture*, 1998, vol. XXXIII, no. 3; EI<sup>2</sup>; Heyworth-Dunne, J., «Printing and Translations under Muhammad Ali of Egypt», *JRAS*, 1940; Verdery, R. N., «The Publications of the Būlāq Press under Muhammad Ali of Egypt», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1971, vol. XCI.

عبدالحسین آذرنگ

بو مسلم رازی (م ۴۸۸ ق/ ۱۰۹۵ م). از بزرگان ری در عهد سلجوقیان که مقارن وزارت نظام الملک طوسی (۴۵۱-۴۵۸ ق/ ۱۰۵۹-۱۰۶۶ م) می‌زیسته، و از او با عنوان «رئیس ری» یاد شده است. آنچه از سوابق خانوادگی بو مسلم می‌دانیم، به یکی از قصاید معزی،

سعدالملک آبی (۴۸۸-۵۰۰ ق) نیز حیات داشته است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدة التواریخ، به کوشش محدثی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محدثی دانش پژوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۷ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، مجمع التواریخ السلطانیة، به کوشش محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواند میر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همان، تاریخ فرقه رفیقان و اسماعیلیان الموت، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همان، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و ...، به کوشش محدثی دانش پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، به کوشش اسماعیل افشار، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کانپوری، عبدالرزاق، زندگانی ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی یا خواجه نظام الملک، ترجمه مصطفی طباطبایی، ۱۳۵۰ ش؛ معزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛

نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990.

کیانوش صدیق

بَوْن، نک: ببن.

بَوْنْت، یا البونت، شهری مرزی و کوچک در شرق اندلس. این شهر در شمال غرب استان والنسیا (بلنسیه) و در جنوب شرق شنتمریه در دامنه شرقی دره و رود گوادا لاریار - توریا و در ۱۰۰ کیلومتری بلنسیه قرار دارد و جمعیت آن حدود ۴ هزار تن است. راه آهن زیرزمینی به طول ۱۵۱۴ متر آنجا را به راه اصلی بلنسیه - مادرید متصل می‌سازد (شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳). نام این شهر را به صورتهای بُنت، الفنت و بَوْنْت نیز آورده‌اند. این نام در زبان اسپانیایی به صورت «آلبوئنته» (به معنای پل) آمده است (EI<sup>2</sup>: عنان، ۲/۲۶۰).

در ویرانه‌های قلعه این شهر که بر روی بلندایی با شیب بسیار تند باقی مانده است، می‌توان آثار معماری رومی و اسلامی را مشاهده کرد (ابن سعید، EI<sup>2</sup>: ۳۹۵/۲).

ابوطاهر اسماعیل بن عمران فهری بونتی و عبدالله بن فتوح بن موسی فهری بونتی و شمار دیگری از ادیبان و قاریان به این شهر منسوب‌اند (نک: ابن بشکوال، ۲۸۱-۲۸۰؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۵؛ یاقوت، ۷۶۳/۱؛ شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳، ۲۴۰).

مورخان اسلامی تا اوایل سده ۵ق هیچ اشاره‌ای به شهر بونت نکرده‌اند و تنها از ۴۱۸ ق/۱۰۲۷ م به بعد است که نام این شهر در برخی منابع آمده است. از همین سال تا حدود ۵۰۰ق خاندان بنوقاسم در منطقه مرزی بونت فرمان راندند. این خاندان در اصل از قبیله بربری

امیر الشعراء دربار سنجر مربوط می‌شود؛ معزی در یکی از ابیات این قصیده از بومسلم با عنوان «سروشیار» یاد کرده است (ص ۲۱۲)، اما درباره این عنوان نکته‌ای در مآخذ موجود دیده نمی‌شود. به هر حال، گویا بومسلم از خاندان پرنفوذی در ری برخاسته بود، زیرا با آنکه در نوحاستگی پدر خویش را از دست داد (همانجا)، بعدها از چندان اهیتی برخوردار شد که به مقام «ریاست ری» و خویشاوندی با وزیر قدرتمندی چون خواجه نظام الملک دست یافت (ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰؛ منجم باشی، ۱/۴۷۳ ب؛ دفتری، ۳۳۹؛ قس: کانپوری، ۱۶۶). در یکی از کهن‌ترین مآخذ از بومسلم با القاب «استاد» و «ثقة الملک» یاد شده است (قزوینی، ۳۳) که هر دو لقب می‌تواند اشاره‌ای به منزلت اجتماعی او باشد.

در منابع نام بومسلم نخستین بار در شرح وقایع مربوط به دستگیری حسن صباح ذکر شده است. در این زمان که بومسلم ریاست ری داشت، فعالیت شبکه‌های پنهانی دعوت اسماعیلیان ایران در این شهر گسترش یافته، و حسن صباح نیز خود در این نواحی اقامت گزیده بود. گرچه زمان وقایع یاد شده در مآخذ موجود به طور دقیق معین نشده، اما می‌دانیم که حسن صباح دست کم تا ۴۶۷ ق/۱۰۷۵ م در ری بوده است (رشیدالدین، ج دبیرسیاقی، ۴؛ ابوالقاسم، ۱۳۸/۱؛ حافظ ابرو، ۱۹۲؛ دفتری، ۳۳۷). نظام الملک که از فعالیتهای حسن صباح و رفت و آمد داعیان اسماعیلی مصر به نزد او آگاهی داشت، بومسلم را به دستگیری حسن صباح فرمان داد و بومسلم، گرچه در طلب وی از هیچ تلاشی فروگذار نکرد، اما چون حسن از ری گریخت، نتوانست او را دستگیر کند (جوینی، ۱۹۳/۳؛ ابوالقاسم، ۱۳۸-۱۳۹؛ رشیدالدین، ج دانش پژوه، ۱۰۳؛ منجم باشی، همانجا)؛ تا ۴۸۳ ق/۱۰۹۰ م که حسن صباح مخفیانه وارد قلعه الموت شد (رشیدالدین، همان ج، ۱۰۴؛ دفتری، ۳۳۹)، احتمالاً بومسلم همچنان در پی او بود.

در ۴۸۵ ق/۱۰۹۲ م که برکیارق به سلطنت نشست (ابن جوزی، ۳۰۱/۱۶)، بومسلم نخستین کسی بود که در ری تاج بر بالای سرش بیاویخت (ظهیرالدین، ۳۵؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱؛ رشیدالدین، ج آتش، ۳۰۲/۲؛ شبانکاره‌ای، ۱۰۶).

فعالتهای ضد اسماعیلی بومسلم احتمالاً با شدت ادامه یافت؛ بنابراین، اسماعیلیان حضور او را در ری تاب نیاوردند، و بومسلم در ۴۸۸ ق/۱۰۹۵ م به دست یکی از فداییان اسماعیلی به نام خداداد رازی به قتل رسید (ابوالقاسم، ۱۶۹؛ حافظ ابرو، ۲۲۳؛ خواند میر، ۴۶۷/۲؛ دفتری، همانجا). اقبال آشتیانی تاریخ قتل بومسلم را در ۴۹۴ ق/۱۱۰۱ م آورده است (ص ۸۲) که درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً در هیچ مآخذ دیگری به این تاریخ اشاره نشده، و ثانیاً ابن اثیر (همانجا) - یکی از منابع اقبال - در ذیل این تاریخ تنها به بومسلم اشاره کرده، و از ماجرای قتل او به دست فدایی اسماعیلی سخنی به میان نیاورده است. با این همه، از گزارش بنداری در زبدة النصرة برمی‌آید (نک: ص ۸۵ - ۸۶) که شاید بومسلم رازی تا دوره وزارت

عبدالله بن محمد بیش از ۴۰ سال در بونت به آسودگی فرمان راند، تا اینکه در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م سید کامیثا در بونت حمله کرد و سرزمینش را ویران ساخت و عبدالله ناگزیر به فرمانبری از پادشاه قشتاله شد و متعهد گردید ۱۰ هزار دینار به وی بپردازد (همانجا).

هنگامی که مرابطون به رهبری یوسف بن تاشفین در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م بر بلنسیه چیره شدند، شهر بونت همانند دیگر شهرهای این منطقه به فرمان آنها درآمد (ابن سعید، عنان، همانجاها؛ نیز: EI<sup>2</sup>).

امیر عبدالله که از سرنوشت و پایان کار وی اطلاعی در دست نیست، ادیب و شاعری شایسته بود (نک: فتح بن خاقان، ۱۴۴-۱۵۰). پس از مرابطون شهر بونت به تصرف موحدون درآمد و آن گاه که موحدون از اندلس اخراج شدند، یکی از نوادگان عبدالؤمن به نام ابوسعید زید با جیمز اول، معروف به فاتح هم پیمان شد و شهر بونت را به وی تسلیم کرد. از آن زمان این شهر به جرگه شهرهای مسیحی اسپانیا درآمد (EI<sup>2</sup>).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بشکوال، خلف، الصلاة، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالنعم حیری، محمد، الروض المظفر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، الیاب المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۳۰م؛ حمیدی، محمد، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۴۱۰ق؛ شکیب ارسلان، الحل السعید، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۹۸۸م؛ فتح بن خاقان، قلاتد العقیان، تونس، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI<sup>2</sup>. ستار عودی

### بونصر فارسی، نک: ابونصر فارسی.

بوننی، ابوالعباس احمد بن علی بن یوسف قرشی (دپس از ۶۲۷ق/۱۲۳۰م)، ملقب به محیی الدین، تقی الدین و شرف الدین، از مردم بندر بونه (هیونانی باستان، امروزه: عتابه در شمال الجزایر) و از نامورترین مؤلفان مسلمان در علوم غریبه. از منابع متقدم، آگاهی چندانی درباره زندگی و تحصیلات او به دست نمی آید. بوننی خود در پایان شمس المعارف از استادان خویش از جمله ابوعبدالله قرشی (د ۵۹۹ق/۱۲۰۳م) و ابوالحسن خراالی (د ۶۳۷ یا ۶۳۸ق) نام برده است (۵۳۲/۱). نیز ابن ابیبار، ۶۸۷/۳؛ غبرینی، ۱۴۳؛ مناوی، ۲۸۳/۲، ۲۸۷، ۴۶۴-۴۶۹؛ در شمس المعارف، خراالی، به صورت حرانی، و سال مرگ وی ۵۳۸ق آمده که به احتمال قوی سهوناسخ یا خطای جایی است).

بوننی از کبار مشایخ زمان خود بود و با دانشمندان مغرب و مصر مصاحبت داشت و دانشمند مشهور، ابن سبعین (۶۱۴-۶۶۹ق/۱۲۱۷-۱۲۷۱م) از شاگردان او بود (بوننی، همان، ۳۱۷/۲، ۴۴۲، ۳۵۴/۳؛ قس: ه، ۶۵۸/۳). وی سرانجام در قاهره درگذشت و در گورستان قرافه به

گناه، و با قبیله عربی فهری هم پیمان بودند (ابن حزم، ۵۰۱) و خود را از نسل عبدالملک بن قطن فهری می شمردند (عنان، همانجا). نخستین فرمانروای این خاندان ابومحمد عبدالله بن قاسم، ملقب به نظام الدوله بود که از سوی مردم قرطبه به خلافت برگزیده شد (ابن عذاری، ۲۱۵/۳؛ ابن خطیب، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۰۸؛ ابن سعید، همانجا).

پس از کشته شدن مرتضی، خلیفه امویان اندلس به دست بربرها در غرناطه، برادرش، ابوبکر هشام بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمان ناصر، ملقب به المعتد بالله به قلعه بونت گریخت و در پناه عبدالله بن قاسم فهری (ابن عذاری، ۱۲۷/۳، ۱۴۵-۱۴۶؛ ابن اثیر، ۲۷۲/۹، ۲۸۲؛ ابن خطیب، ۱۳۶، ۱۳۸)، و به روایتی دیگر در پناه ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن قاسم (حمیدی، ۵۹/۱؛ ابن سعید، ۵۵/۱) قرار گرفت. حاکم بونت در طول مدت اقامت المعتد بالله با احترام کامل با وی رفتار کرد، تا اینکه در ۴۱۸ق/۱۰۲۷م از سوی مردم قرطبه به خلافت برگزیده شد و بیش از دو سال و نیم از آغاز خلافتش در بونت به سر برد (حمیدی، ابن سعید، ابن خطیب، ابن اثیر، همانجاها؛ ابن عذاری، ۱۲۷/۳، ۱۴۵).

دومین فرمانروای بونت از بنو قاسم، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، ملقب به یثن الدوله بود. او پس از مرگ پدرش در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م به امارت رسید و در ۴۳۴ق/۱۰۴۳م وفات یافت. مورخان کوچکترین اشاره‌ای به حوادث دوران حکومت ۱۳ ساله وی نکرده‌اند (نک: ابن سعید، ۳۹۶/۲؛ ابن خطیب، ۲۰۸).

در ۴۳۴ق حکومت منطقه بونت به احمد بن محمد بن عبدالله بن قاسم، ملقب به عزالدوله رسید. او نیز پس از ۶ سال حکومت درگذشت (عنان، ۲۶۱/۲؛ ابن خطیب، همانجا). اخیراً قبر وی در بونت کشف شده است (نک: شکیب ارسلان، ۲۳۷/۳-۲۳۸، حاشیه).

پس از مرگ عزالدوله احمد در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م، یاران وی حکومت بونت را به فرزند خردسالش، محمد که ۷ ساله بود، سپردند و قاسم، جد مادری اش که نقش مهمی در تعیین وی داشت، سرپرستی امیر خردسال را بر عهده گرفت (ابن خطیب، ۲۰۸). چند ماهی نگذشته بود که عبدالله ابن محمد، عموی امیر خردسال که خود را شایسته‌تر از هر کسی برای تصدی امارت بونت می دید، اقدام به عزل امیر خردسال و حبس قاسم، جد مادری وی کرد (همانجا).

در پی این توطئه ابومحمد عبدالله بن محمد به عنوان پنجمین، آخرین و نامدارترین فرمانروای بونت زمام امور را به دست گرفت و خود را جناح الدوله (نک: شکیب ارسلان، ۲۳۸/۳، حاشیه) ملقب ساخت و آن گاه برای جلوگیری از هر گونه دسیسه‌ای بیوه برادر (مادر امیر مغلوع) را به همسری خود درآورد و قاسم پدر همسرش را از زندان رها ساخت و به جایگاهی که در زمان برادرش برای او مقرر شده بود، بازگرداند. او به تنهایی وی را رقیب حکومت کرد و با ممالک هم جوار در صلح و آشتی به سر برد و به سرعت اوضاع بونت را سروسامان بخشید (ابن خطیب، ابن سعید، عنان، همانجاها).

آموخته‌اند (ابن زیات، ۲۶۸؛ نیز  $EI^2, S$ ). حاجی خلیفه درگذشت بونی را ۶۲۲/ق ۱۲۲۵ م یاد کرده است (۱۰۶۲/۲، جم) که بسیاری از او پیروی کرده‌اند (مثلاً نک: نبهانی، ۵۰۸/۱؛ سارتن، ۵۹۶/۱؛  $EI^1$ ؛ قس: کانتور، ۱۷۴۱؛ شیبی، ۱۷۲/۲، که به ترتیب ۶۲۵/ق ۱۲۲۸ م و ۶۳۶/ق ۱۲۳۹ م را سال مرگ او دانسته‌اند)، اما اشاره بونی در شمس المعارف (نک: ۳۴۳/۱) به شکست سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه از مغولان (۶۲۷ ق) و تحصیل ابن سبعین نزد وی، نادرستی این نظر را آشکار می‌سازد.

آثار: در منابع، بیش از ۴۰ اثر در علم حروف، جفر، اعداد، اسماء الاهی و جز آن به بونی منسوب شده است (مثلاً نک: حاجی خلیفه، ۱۰۶۲/۲، ۱۵۶۶، جم؛  $GAL, I/655-656$ ;  $GAL, S, I/910-911$ ). برخی از این آثار به ویژه شمس المعارف و اللعة النورانیة، به زودی شهرتی همسنگ آثار مجریطی (د ۳۹۸/ق ۱۰۰۸ م)، غزالی و ابن عربی یافتند (نک: ابن خطیب، ۳۲۷؛ ابن خلدون، مقدمه، ۱۱۵۹/۳، شفاء... ۵۸-۵۹، ۶۳؛ قلقشنندی، ۴۷۵/۱؛ طاش کوبری زاده، ۵۴۸/۲) و تاکنون نیز مورد توجه و استفاده علاقه‌مندان به این مباحث است (نک: خوانساری، ۲۲۱/۳؛ سارتن، همانجا؛  $ERE, III/457$ ). البته برخی از این آثار تلخیص یا برگرفته از برخی دیگر - به ویژه شمس المعارف - است و نیز گاه دست‌نوشته‌های یک اثر نامهای گوناگون دارند. از این رو، شمار دقیق آثار او و همچنین ارتباط آنها به یکدیگر نیازمند پژوهش بیشتر است (نیز نک: فهد، ۲۳۰؛  $EI^2, S$ ).

بونی در آثار خود به موضوعاتی چون فضایل حروف الفبا، بسمله، اسماء الاهی، برخی آیات و سور قرآن و ادعیه و نیز جرز، طلسمات، جداول وفقی و جادویی که به نظریه موجب تصرف در طبیعت و کائنات است، توجهی ویژه دارد. وی بر آن است که شیوه آگاهی از راز تناسب میان حروف، اعداد و جز آنها، ذوقی، شهودی و نیازمند توفیق الاهی است و علوم و قیاسات عقلی را بدان راهی نیست. ابن خلدون بونی را از اصحاب طلسمات، و شیوه او را شرعاً ممنوع و غیرقابل اعتماد دانسته است (مقدمه، ۱۱۶۴/۳، ۱۱۶۵-۱۱۶۶، شفاء، ۶۷-۶۸). بونی همچون بیشتر معتقدان به علوم غریبه برای درمان بیماریهایی چون قولنج، ویا، ذات الجنب، چشم درد، صرع، و نیز آسان‌زایی، شیوه‌هایی غریب یاد کرده است (منبع... ۱۳۶، ۱۴۵، ۲۸۱؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی...»، ۲۴۹).

در آثار بونی، عناصر و اسامی سریانی و عبری (نک: شمس...، ۵۴/۱-۵۵، نیز فصلهای ۲۷-۲۹، جم، منبع، ۹۹، ۲۲۲؛ نیز نک:  $EI^2, S$ ) و نیز نشانه‌هایی از جادوی دوره یونانی مابیی و خرافات رایج در شرق و شمال آفریقا به چشم می‌خورد؛ با این حال، منابع بونی احتمالاً بیشتر ریشه در فرهنگ مردم دارد (اولمان، «علوم...»، ۳۹۱؛  $EI^2, S$ ). تأثیر عناصر ایرانی نیز بر آثار بونی از آنجا پیداست که وی - به زعم شیبی (۱۷۳/۲) برای نخستین بار - الفبا را با در شمار آوردن ۴ حرف «پ، ج، ژ، گ»، ۳۲ حرف دانسته است که در آغاز آفرینش به آدم

۱. مآخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن خطیب، محمد، روضة التعریف، به کوشش محمد کانی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ابن خلدون، شفاء السائل لتهدیب السائل، به کوشش محمد بن تاورت طنجی، استانبول، ۱۹۵۷ م؛ همو، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره؛ ابن زیات، محمد، الکواکب السیارة، بغداد، مکیة الشیخ، بونی، احمد، شمس المعارف و لطائف العوارف، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ همو، منبع اصول الحکمة، بیروت، المکیة الشافیه؛ حاجی خلیفه، کشف و خوانساری، محمدباقر، وروضات الجنات، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ شیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ طاش کوبری زاده، احمد، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ غیری، احمد، عنوان الدرر، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ قلقشنندی، احمد، صبح الاعشی،

قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ مناری، محمد عبدالرئوف، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمد ادیب جادر، بیروت، ۱۹۹۹م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، بیروت، ۱۳۰۹/ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

Ahrens, W., «Kleine Mitteilungen und Anzeigen», *Der Islam*, 1925, vol. XIV; Bergsträsser, G., «Zu den magischen Quadraten», *ibid*, 1923, vol. XIII; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, New York, 1965; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; S; ERE; Fahd, T., *La Divination arabe*, Leiden, 1966; GAL; GAL, S; Ruska, J., *Die Alchemie ar-Rūzi's*, *Der Islam*, 1935, vol. XXII; Sartori, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; id, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972.

محمدحسین احمدی

بونی، ابوالعباس احمد بن قاسم بن محمد ساسی تمیمی (۱۰۶۳-۱۱۳۹/ق/۱۶۵۳-۱۷۲۷م)، فقیه مالکی، محدث و ناظم آثار پیشینیان. کتانی به نقل از معاصر وی، عبدالرحمان جامعی، نام جد وی را محمد معروف آورده است (۲۳۶/۱).

بروکلمان زندگی او را میان سالهای ۱۰۰۳-۱۱۰۳/ق/۱۵۹۴-۱۶۹۱م دانسته (GAL, S, II/715)، و حفاوی در گذشتش را پس از ۱۱۱۶/ق/۱۷۰۴م آورده است (۵۲۲/۱) که با توجه به اتفاق مآخذ درباره تاریخ ولادت و درگذشت بونی نادرست به نظر می‌رسد. حفاوی وی را مرجع در فتوا و حلال مشکلات علمی وصف کرده است (همانجا).

بونی در شهر بونه (عنابه)، در شرق الجزایر متولد شد و در ۷۶ سالگی همان‌جا درگذشت (کتانی، همانجا). پدرش اهل دانش بوده، و جیلالی آثار او را بالغ بر ۱۰۰ عنوان گفته است (همانجا). احتمالاً او دچار اشتباه شده، و میان پدر و پسر خلط کرده، آثار فرزند را به پدر نسبت داده است (کتانی، حفاوی، همانجا).

بونی به شهرهای مختلف شمال آفریقا، به‌ویژه مصر برای کسب علم سفر کرد. از جمله گزارشهای موجود درباره این سفرها، گزارش ملاقات احمد بن موسی جزائری در ۱۰۹۲/ق/۱۶۸۱م با وی هنگام حضور در مصر است (جیلالی، ۱۷۷/۳). براساس اجازات او، مشایخ وی در حدیث، پدرش و نیز جمعی از علمای تونس، الجزایر، مغرب و مصر هستند. او در کتاب *خویش الدرة المصونة فی علماء و صلحاء بونه*، شیوخ خود را به تفصیل یاد کرده است. محمد بن سلیمان رودانی، خلیل بن ابراهیم لقانی، احمد بن عبداللطیف یشیشی، یحیی شای، عبدالباقی زرقانی، محمد بن عبدالله خزشی، ابراهیم بن مرعی شبرخیتی، علی خضری رشیدی، محمد بن عبدالعزیز متوفی و برکات بن بادیس قسنطینی از استادان او بوده‌اند (کتانی، ۲۳۷/۱؛ جیلالی، همانجا؛ حفاوی، ۵۲۲/۱، ۵۲۴). او پس از بازگشت از سفر در بونه استقرار یافت و به اقراء، نقل حدیث و تألیف پرداخت (جیلالی، همانجا).

از معدود روایان شناخته شده او، عبدالرحمان جامعی، عبدالقادر راشدی قسنطینی، غزوز فاسی، حسن بن سلامه طیبی و دو فرزند خود وی، احمد زروق و محمد را می‌توان نام برد (کتانی، حفاوی، ۵۲۲/۱).

مخلوف، همانجا؛ کتانی، GAL, S, ۲۳۸، ۲۳۶/۱، همانجا).

کثرت تألیف بونی را در میان مردم الجزایر بی‌نظیر ساخته است (کتانی، سعدالله، ۳۳۷/۲). آثار وی بیشتر در فقه، تفسیر، لغت، ادب، تاریخ، اصول دین، جدل، طب، جغرافیا و اخلاق است. جیلالی با ارائه فهرستی موضوعی، آثار وی را در هر یک از حوزه‌ها بر می‌شمارد (۱۷۸/۳-۱۸۳). بیشتر آنها منظومه یا خلاصه‌هایی منظوم از آثار پیشینیان‌اند (کتانی، همو، ۱۷۸/۳). حفاوی با نقل مستقیم از کتاب التعریف بما للفقیر من التألیف بونی در شمارش آثار وی، فهرستی از ۱۷۷ کتاب کامل و ناقص را ارائه می‌دهد (۵۲۳/۱، ۵۲۳-۵۲۳). وی معتقد است که بونی بجز اینها، بر دیگر متون نیز تعلیقاتی داشته است (۵۲۳/۱؛ جیلالی، ۱۸۳/۳).

نمونه‌هایی از آثار موجود اوست: ۱. *اعلام اهل القریة فی الادیة الصحیحة* (ناجی، GAL, S, ۲۱۰)، ۲. *رسالة فی احکام البروج و الکواکب و معرفة اوائل السنین*، که منتخبی است از *شمس المعارف الوسطی اثر خودوی* (کنج، ۷۴۰/۲)، ۳. *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری* (ناجی، ۲۲۱)، ۴. *یاقوتة الخاقانی* (سید، ۲۰۲/۳؛ GAL, S, II/437)، که شرحی است بر *جوهره التوحید* لقانی در علم کلام (کتانی، حفاوی، ۵۲۲/۱؛ زرکلی، GAL, S, ۲۸/۱، همانجا؛ برای دیگر آثار باقی‌مانده وی، کتانی، همان، II/437, 715؛ ظاهره، ۱۱۶/۲؛ زیدان، ۲۹۳/۱).

مآخذ: جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ حفاوی، محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، بیروت، مؤسسة الرسالة، زرکلی، *اعلام زیدان*، یوسف، *فهرس مخطوطات الجامعة الاسکندریة*، قاهره، ۱۹۹۴م؛ سعدالله، ابوالقاسم، *ابحاث و آراء فی تاریخ الجزائر*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ سید، خطی؛ ظاهره، خطی (علوم قرآنی)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالفرب الاسلامی؛ کنج، دبید، *فهرس المخطوطات العلمیة*، قاهره، ۱۴۰۶ق؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ ناجی، هلال، «مخطوطات الجزائر»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، س ۵، شه ۱۳؛ نیز: GAL, S, فرهنگ مهرش

**بُزْیَب، جَنَگ**، یکی از نبردهای مشهور عرب با سپاه ساسانی، در کنار رودخانه بویب در عراق که به پیروزی عربها انجامید. رود بویب، از شاخه‌های فرات، از نزدیک محل کوفه کنونی می‌گذشت و در روزگار ساسانیان مرداب فرات به شمار می‌رفت (یاقوت، ۷۶۴/۱-۷۶۵؛ عبدالؤمن، ۲۳۲/۱؛ بلاذری، ۲۵۴؛ طبری، ۴۶۳/۳، ۴۷۰؛ درباره موقعیت جغرافیایی بویب، کتانی، *اطلس...*، نقشه شه ۶۲؛ کمال، ۲۴۹، ۴۲۷).

این جنگ را «نبرد مهران»، «نبرد نُخَیله» و «(یوم الآعشار)» نیز خوانده‌اند (کتانی، بلاذری، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۸/۳؛ ابن حبیب، ۹۳/۲؛ کمال، ۴۲۴). درباره تاریخ وقوع جنگ بویب اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی آن را در حوادث رمضان ۱۳/نوامبر ۶۳۴ (طبری، ۴۷۰/۳؛ ابن حبیب، ۹۶/۲؛ نیز کتانی، تقی‌زاده، ۱۸۹؛ کمال، همانجا)، اما بیشتر مورخان آن را در ۱۴ق آورده‌اند (بلاذری، ۲۵۴؛ خلیفه، ۹۸/۱؛ یعقوبی، ۲۲۱/۲؛ حمزه،

سپاه ساسانی از ۳ صف تشکیل شده بود که هر صف یک فیل جنگی داشت و پیادگان در جلو فیلان حرکت می‌کردند (طبری، ۴۶۵/۳؛ تقی‌زاده، ۱۸۸). در جریان جنگ، مسعود بن حارثه، برادر مثنی کشته شد و نبرد شدت گرفت، اما عاقبت مهران به قتل رسید و سپاه بی‌سردار ساسانی گریختند (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۶/۳؛ ۴۷۲؛ ابن حبیب، ۹۱/۲؛ قس: دینوری، ۱۱۵). به هر حال، بر سر تقسیم غنائم بازمانده از مهران، میان دو سردار عرب اختلاف افتاد، تا سرانجام، مثنی لباس و سلاحهای مهران را میان ایشان تقسیم کرد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۶/۳).

سپاه عرب در بویب غنائم و اسیر بسیار به چنگ آورد (طبری، ۴۶۹/۳، ۴۷۰). براساس روایات، عربها این جنگ را بدان سبب یوم‌الاعشار خواندند که بسیاری از آنان هریک ۱۰ تن از لشکر ساسانی را کشته بودند (طبری، ۴۶۸/۳؛ زین‌کوب، ۳۱۳). اما در شمار کشتگان ایرانی، بسیار مبالغه شده است، حتی گاه از عدد ۱۰۰ هزار یاد کرده‌اند (نک: طبری، ۴۶۷/۳).

ظاهراً پیوستن قبایل عرب مسیحی به سپاه مسلمانان، در پیروزی ایشان مؤثر بوده است (مثلاً نک: همو ۴۶۶/۳). به هر حال، مثنی گروهی از سپاهیان خود را به تعقیب فراریان فرستاد. بازماندگان سپاه ساسانی نیز به سباباط (= ولاش آباد، در ساحل غربی دجله) پناه بردند. اعراب روستاهای اطراف را غارت کردند و سپس بازگشتند. بر اثر این جنگ، مسلمانان بر ناحیه سواد تا ساحل غربی دجله مسلط شدند (همو، ۴۶۹/۳-۴۷۰؛ نیز نک: دینوری، ۱۱۵-۱۱۶؛ تقی‌زاده، ۱۸۹).

مآخذ: ابن حبیب، عبدالرحمان، الفزوات، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اطلس تاریخ الاسلام حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن، احمد، ضحی الاسلام، قاهره، ۱۳۵۳ق/ ۱۹۳۵م؛ بلاذری، احمد، ترح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تقی‌زاده، حسن، از پریز تا چنگیز، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاء؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش اقرم ضیاء عمری، نجف، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طبری، تاریخ؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، مراصد الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ عسکری، مرتضی، عبدالله بن سبا واساطیر اخری، ج ۱، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م، ج ۲، تهران، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ کمال، احمد عادل، الطريق الى المدائن، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Caetani, L., *Annali dell'Islām*, Hildesheim/New York, 1972; id, *Chronographia islamica*, Rome, 1912; Vaglieri, L.V., «The Partiarthal and Umayyad Caliphates», *The Cambridge History of Islam*, vol. I(A), eds. P.M. Holt et al., Cambridge, 1970; Zarrinkūb, A.H., «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975.

روزیه زین‌کوب

بویز آخند، یکی از شهرستانهای سه گانه استان کهگیلویه و بویر احمد، این شهرستان با وسعتی در حدود ۴'۴۵۲ کم ۲، در شمال و

۱۲۱؛ نیز نک: کاتسانی، «سال شمار...»، I, (1)/169، «سالنامه...»، ج III، مقدمه، 79؛ والیری، 61؛ زین‌کوب، ۳۱۴، نیز 9). به هر حال، گزارش یاقوت که این جنگ را مربوط به روزگار خلافت ابوبکر (د جمادی‌الآخر ۱۳/اوت ۶۳۴) دانسته (۷۶۵/۱)، نادرست است.

شرح جنگ بویب، بیشتر براساس روایات ابومخنف (ه م)، سیف‌بن عمر تمیمی و ابن اسحاق (ه م) به ما رسیده است (مثلاً نک: بلاذری، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۰/۳، ۴۶۲، ۴۷۱؛ نیز نک: ابن حبیب، ۸۵/۲)؛ هر چند که مداینی نیز در کتاب گم‌شده فتوح العراق، اخبار این جنگ را نقل کرده بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۵). اگرچه مفصل‌ترین گزارش از آن سیف‌بن عمر است، اما محققان روایات او را مبالغه‌آمیز، غیردقیق و مشحون از تعصبات قبیله‌ای دانسته‌اند (نک: امین، ۳۴۳/۲؛ زین‌کوب، ۲۹۴، ۳۱۳؛ عسکری، ۶۱/۱-۶۴، ۵/۲-۶).

به روایت ابومخنف، تا یک سال پس از شکست مسلمانان در نبرد جسر، با آنکه مثنی بن حارثه شیپانی عربان را به جنگ فرامی‌خواند، اما عمر بن خطاب اقدامی نکرد و آن‌گاه که خلیفه مردم را به جهاد دعوت کرد، مردم سرباز زدند. چندی بعد، جریر بن عبدالله تبجلی خواست با طایفه تبجیله برای جنگ به شام رود. خلیفه آنها را با وعده پاداش و غنیمت، به جنگ در عراق تشویق کرد و به همراه عده‌ای از اهل رده روانه آنجا ساخت (بلاذری، نیز حمزه، همانجا؛ دینوری، ۱۱۴؛ زین‌کوب، 9، نیز، ۳۱۲-۳۱۳؛ برای روایتی دیگر، نک: طبری، ۴۶۲/۳-۴۶۳). به گزارش بلاذری، به فرمان یزدگرد سوم (قس: دینوری، همانجا؛ بوران)، شاهنشاه ایران، مهران، پسر مهرتداد همدانی (قس: طبری، ۴۷۲/۳؛ دینوری، همانجا)، با ۱۲ هزار سپاهی، روانه نبرد شد (همانجا)؛ برپایه برخی از گزارشهای منقول (نک: طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۴)، مهران از سوی دو تن از بزرگان ساسانی، فیروزان و رستم برای مقابله با اعراب برگزیده، و یا پیشنهاد شد. به هر حال، سردار ساسانی که خود از پهلوانان ایران بود (دینوری، ۱۱۵)، از مداین راهی حیره شد و بر ساحل شرقی فرات اردو زد، در حالی که سپاه مسلمانان بر ساحل دیگر رودخانه بودند (طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۳، ۴۶۴؛ نیز نک: کمال، ۴۲۷). در این زمان، گروهی از قبایل مسیحی عرب، مانند ثور و بنی تغلب نیز به مسلمانان پیوستند (طبری، ۴۶۴/۳).

بعضی از روایتهای جریر بن عبدالله و برخی دیگر مثنی بن حارثه را فر مانده کل سپاه مسلمانان دانسته، و جریر را تحت امر او شمرده‌اند. به علاوه، چنین می‌نماید که هر قبیله‌ای زیر فرمان رئیس خویش بود (نک: بلاذری، ۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۴؛ طبری، ۴۶۱/۳، ۴۶۳). به نقل از سیف؛ قس: همو، ۴۷۱/۳، ۴۷۲. به نقل از ابن اسحاق).

به فرمان عمر، مسلمانان فقط در صورت پیروزی اجازه داشتند از رود و پل بگذرند (طبری، ۴۶۳/۳). از این رو، سپاه عرب بر ساحل شرقی رود بویب، و یا در محل تخیله (برای موقعیت آن، نک: یاقوت، ۷۷۱/۴) مستقر شد (طبری، ۴۶۳/۳، ۴۷۲؛ بلاذری، همانجا). سرانجام مهران از یکی از بله‌ای فرات گذشت و جنگ در گرفت. به روایت سیف،



شمال شرقی استان کهگیلویه و بویراحمد واقع، و مرکز آن شهر یاسوج است ( جغرافیا، ...، ۹۹۱/۲). شهرستان بویراحمد شامل ۴ بخش به نامهای مرکزی، دروهان، مارگون و لوداب، و ۴ شهر به نامهای یاسوج، سی سخت، مارگون و گراب سفلی، و نیز ۱۳ دهستان است (نشریه ...، ۴۸). این شهرستان از شمال به شهرستان لرکان، از شرق و شمال شرقی به کوه دنا و شهرستان سمیرم (منطقه قشقای در استان فارس) و از غرب به شهرستان کهگیلویه و مفر ایلهای دشمن زیاری (م) و تیوی (طیپی) (م)، و از جنوب به بهبهان و قلمرو طوایفی از ایل ممسنی و ایلهای باوی و چروم محدود است (جعفری، ۲۱۵). طبق سرشماری ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۲۱۲۰۲۶۳ نفر بوده است که ۳۵/۵۶٪ در نقاط شهری و ۶۴/۳۵٪ در نقاط روستایی سکنا داشته، و بقیه غیر ساکن بوده اند (سرشماری ...، شانزده).

شهرستان بویراحمد با آب و هوای معتدل مایل به سرد در منطقه ای کوهستانی در دنباله رشته کوههای زاگرس واقع شده است. این رشته کوهها از شمال غربی به سوی جنوب شرقی کشیده شده، و دره های موازی متعددی به وجود آورده است ( فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۷۱؛ جعفری، همانجا). کوه دنا یا دینار که در ۲۸ کیلومتری شمال غربی یاسوج واقع است، با ارتفاع ۴۳۲۲ متری یکی از قلل معروف رشته کوه زاگرس به شمار می رود. دنا به علت داشتن یخچالهای طبیعی، سرچشمه دو رود مهم گر و آبگرم است. دیگر کوههای این شهرستان اینهاست: چال کلاغ (ارتفاع: ۳۵۵۲ متر)، رگ سفید (ارتفاع: ۳۴۳۵ متر)، کزردی (ارتفاع: ۳۱۰۵ متر)، کل کرمو (ارتفاع: ۳۰۱۰ متر) و دمه (ارتفاع: ۲۹۵۰ متر) ( فرهنگ جغرافیایی کوهها، ...، ۴۶۰/۲، ۴۶۲-۴۶۴، ۴۶۸). مهم ترین رودخانه این شهرستان بشار است که از ارتفاعات باختری لرکان سرچشمه می گیرد. این رود پس از پیوستن ریزابه های سیدار، دشت روم، کهگول و سقاوه به آن، سرانجام به رودخانه کارون می پیوندد (نک: جعفری، نیز فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

به سبب شرایط مساعد آب و هوایی و وجود چراگاههای فراوان، دامداری و کشاورزی و باغداری در این شهرستان رونق دارد. فرآورده های عمده کشاورزی آن عبارت اند از گندم، جو، چغندر قند، برنج، تره بار، گردو، بادام و انگور. پرورش زنبور عسل و صنایع دستی مانند قالی، گلیم و جاجیم باقی از دیگر فعالیتهای اقتصادی اهالی این شهرستان است (همان، ۷۲-۷۱). مردم این شهرستان به گویش لری سخن می گویند (مقیمی، ۴).

باقته های باستان شناسی در تل خسروی، تل مهره ای، تپه دم چنار و تل شهدا تاریخ این منطقه را به هزاره ۳ ق م می رساند (نک: زنده دل، ۸۳-۸۵؛ تقوی، ۸-۷). به رغم قدمت این ناحیه، به سبب تلاقی دو منطقه گرمسیری و سردسیری در این نقطه، و وجود مراتع سرسبز، زندگی در این سرزمین از دیرباز به صورت کوچ نشینی رواج داشته، و مراکز مسکونی با اهمیتی در آن شکل نگرفته است (نک: امان اللهی، ۴۸). این

منطقه پیش از اسلام در قلمرو فرمانروایی خاندان بازرنگی، از حکام محلی منطقه قرار داشت که بر نواحی غربی فارس فرمان می راندند (نک: مشکور، ۶۹/۱). به گفته اصطخری ناحیه بازرنگ در دامنه کوه دنا واقع بوده است (ص ۱۱۹). اطلاق بازرنگ به دامنه های کوه دنا در سده ۴ ق مؤید حکومت این خاندان بر منطقه است. در هیچ یک از منابع تاریخی و جغرافیایی پیش از قاجاریه نامی از شهرهای این منطقه برده نشده است. نام یاسوج مرکز این شهرستان نخستین بار در فارس نامه ناصری با عنوان قریه «یاسیج» (فسایی، ۱۶۰/۲۲) و در مرآة البلدان با عنوان «یاسیج سریز» از قرای کهگیلویه آمده است (اعتماد السلطنه، ۲۳۷/۴، ۲۳۷۲).

شهر یاسوج در ارتفاع ۱۸۷۰ متری از سطح دریا واقع است (جعفری، ۱۳۴۸). این شهر که به گویش محلی «یاسیج» نیز گفته می شود، در کنار رودخانه بشار و در دامنه کوه دنا قرار دارد و شهری نویناد است ( جغرافیا، همانجا). تا پیش از ۱۳۰۹ ش، شهرک قدیم تل خسروی در نزدیکی شهر فعلی یاسوج مرکز نفوذ خوانین بویر احمد علیا بود و یاسوج یکی از مراکز داد و ستد عشایر بویراحمدی به شمار می رفت (همانجا). توسعه واقعی این شهر از ۱۳۴۲ ش، پس از آنکه به مرکز فرمانداری کل کهگیلویه و بویراحمد بدل شد، صورت گرفت و کلیه ادارات دولتی مراکز اداری خود را به این شهر انتقال دادند و به این ترتیب، شهر رو به گسترش نهاد (صفی نژاد، ۲۷؛ جعفری، همانجا). افزایش جمعیت آن از حدود ۵ هزار نفر در ۱۳۵۵ ش، به ۶۶۰۷۷۶ نفر در ۱۳۷۵ ش، نشان از توسعه سریع یاسوج دارد (نیساری، ۳۸۲؛ صفی نژاد، همانجا؛ سرشماری، چهل و دو). تأسیس صنایع فلزی و کارخانه هایی چون قندسازی از عوامل مهم این توسعه بوده است (جغرافیا، ۹۹۳/۲).

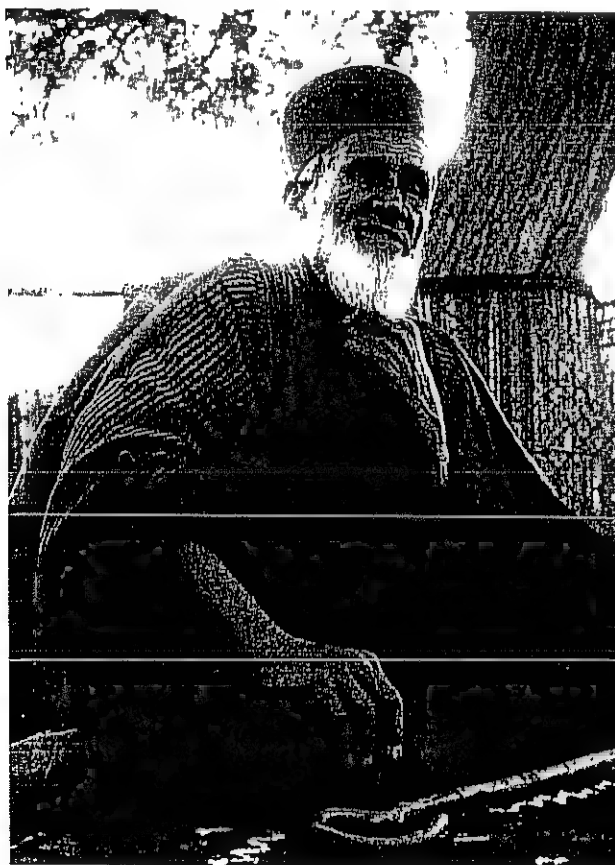
بقعه امام زاده حسن، امام زاده قاسم، امام زاده پهلوان و امام زاده عبدالله از اماکن زیارتی یاسوج است (زنده دل، ۹۶-۹۷).

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۲۷ م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، کوچ نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ تقوی مقدم، مصطفی، تاریخ سیاسی کهگیلویه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ جعفری، عباس، دایرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ زنده دل، حسن، استان کهگیلویه و بویر احمد، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شهرستان بویراحمد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صفی نژاد، جواد، مقدمه بر سفرنامه مسنی میرزا قنّاح گرمرویی، به کوشش فتح الدین فتاحی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اودکان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۹۲ فرهنگ جغرافیایی گروه های کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور وستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مشکور، محمد جواد، تاریخ سیاسی ساسانیان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مقیمی، افضل، بررسی گویش بویراحمد و ... شیراز، ۱۳۷۳ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ نیساری، سیروس، کلیات جغرافیای ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش.

علیرضا ارزنگ

گروه از بیش از استیلای مغول نیمه مستقل بودند و با اتابکان فارس و خلفای بغداد ارتباط داشتند (نک: اقبال، ۵۸۷).

حمدالله مستوفی (همانجا) در شرح پیوستن گروههای مهاجر از جبل السحاق شام به اتابک هزار اسف لرستان در ۷۳۰ ق/۱۳۳۰ م ضمن بر شمردن نام طایفه‌هایی، از جمله بختیاری، ممسنی و لاروی (ظاهراً همان لیرای است)، به طایفه جاکي (یکی از ۳ گروه قومی - ایلی بزرگ و قدیم کهگیلویه) نیز اشاره می‌کند. جاکي و دو گروه قومی آغاجری (ه) و باری از دیرباز در سرزمین کهگیلویه شناخته شده بودند و از آنها در متون جغرافیایی و تاریخی نیز یاد شده است. جاکيها از مهاجران لر بودند که به دو شاخه عمده چارینیجه و لیرای تقسیم می‌شدند (EI<sup>2</sup>, ۷/822). بوير احمد مهم‌ترین گروه ایلی از شاخه چارینیجه به شمار می‌آمدند که در بخش پشت «کوه گیلو» (کهگیلویه) می‌زیستند و قرارگاههایی نیز در نواحی نزدیک بهبهان داشتند (فسایی، ۱۴۷۹/۲؛ فیلد، 223).



یک لر بومی کهگیلویه، عکس از مؤلف

برخی ریشه بوير احمدیها را به بومیان سرزمین فارس کهن، حتی به عناصر پیش آریایی آنجا می‌رسانند که بعدها با ایرانیان ساکن فارس آمیختند و در آنها تحلیل رفتند (ایرانیکا، IV/321). مینورسکی نیز براساس داده‌های زبان‌شناختی ارتباط لره‌ای این منطقه را با مردم

بویز آخمدی، یا بوير احمد، بزرگ‌ترین ایلی از ایلات شش‌گانه استان کهگیلویه و بوير احمد، متشکل از چند تیره و طایفه با خاستگاههای گوناگون، بوير احمدیها در منطقه وسیعی از نواحی شمال و شرق استان - که به نام همین ایلی نام‌گذاری شده است - زندگی می‌کنند.

نام ایلی: بوير احمدیها از دیرباز خود را «بیر احمد» می‌نامیدند و نام بوير احمد یا بُویر احمد (نک: لغت‌نامه ...) را دیگران به این ایلی داده‌اند (غفاری، هیئت‌الله، ۴۳، حاشیه ۳؛ درباره لفظ بیر احمد، نک: غفاری، یعقوب، ۱۳). گفته‌اند که بنیان‌گذار ایلی نیز در سنگ نگاره‌ای خود را «ملکشاه بیر احمدی» معرفی کرده است (صفی‌نژاد، عشایر مرکزی...، ۲۱۳؛ نیز نک: مجیدی، ۲۵۵).

کهن‌ترین سند مکتوب که در آن به نام بوير احمد اشاره شده، ریاض الفردوس، نوشته محمد میرک حسینی در ۱۰۸۲ ق است که مؤلف در آن ذیل ناحیه چرام بلاد شاپور از دو طایفه «بوير احمد اردشیری» و «بوير احمد عباسی» نام برده است (نک: افشار، ۳۹-۴۰). در گزارشهای وقایع دوره ناصری و مظفری نام ایلی به صورتهای «بایرحمت» و «بایرحمتی» نیز آمده است (نک: وقایع...، ۷۶، جم)، به علاوه، می‌دانیم که نام یکی از ایلات قدیم ساکن در کهگیلویه «بوير» و «بويری» بوده است و خرابه‌های دهی هم به نام «بوير» در دشت مور، واقع در زیردوک بوير احمد گرمسیر واقع بود که آنجا را زیستگاه اجداد بوير احمدیها می‌دانستند (صفی‌نژاد، اطلس...، ۲۳، ۳۴). در ریاض الفردوس نیز از طایفه «قلندر بويری» نام برده شده است (نک: افشار، ۴۰). یک طایفه از قلندری دشمن زیاری (یا تیره الیاس دشمن زیاری، نک: کیهان، ۸۹) «بويری» (مجیدی، ۲۵۴)، و یک طایفه هفت لنگ بختیاری در مالی میر نیز «بُویری» (نک: لغت‌نامه) نامیده می‌شده‌اند. برخی از روستاها در کهگیلویه و جنوب ایران به نام این طایفه، «بُویر» یا «بُویری» و «بُویرات» نام داشته‌اند (نک: فسایی، ۱۳۳۱/۲، ۱۴۸۳، ۱۴۹۶، ۱۴۹۸، ۱۶۱۱؛ برای بقیه موارد مشابه، نک: لغت‌نامه).

خاستگاه جغرافیایی و قومی: به گفته برخی از جغرافیانویسان اسلامی، از یک هزار سال پیش کهگیلویه زیستگاه گروههایی چادر نشین بوده است. در سده ۴ ق/۱۰ م در ناحیه کوهستانی فارس که بعداً کهگیلویه نامیده شد، ۵ زَم گرد (ایلی کوچنده شبان) مسکن و چراگاه داشتند (لسترنج، 266). ناحیه ریون، سردترین ناحیه کهگیلویه در میانه شمال و شرق بهبهان از قدیم تا اوایل دوره اسلامی بیلاق، یا به نوشته فارسی‌نامه، «تابستان‌نشین» طایفه شبانکاره بوده است (نک: فسایی، ۱۴۷۳/۲).

حمدالله مستوفی (ص ۵۴۰-۵۴۲) و شرف‌خان بدلیسی (ص ۴۷-۴۸) خاستگاه لره‌ای بختیاری و کهگیلویه (لر بزرگ) را شام، و آنها را اصلاً کرد نوشته‌اند. این گروه احتمالاً از راه میافارقین و آذربایجان به این منطقه آمده، و در آغاز سده ۶ ق در حدود اشتران کوه (رشته کوه‌های لرستان) و جلگه‌های شمالی آن اقامت گزیده‌اند. امیران این

فارس محتمل می‌داند (نک: EI<sup>۱</sup>, V/41).

ایل بویراحمد امروزی از اتحاد چند تیره و طایفه از خاستگاههای قومی متفاوت شکل گرفته است؛ چنان‌که آنها را می‌توان مرکب از گروههای قومی شبانکاره فارس، شول لرستان و شولستان فارس، آغاجری، آمیزه‌ای از عناصر ترک ولر، پاوی، بختیاری و عشایری که شاه عباس صفوی از آذربایجان به این منطقه کوچاند، به شمار آورد (ایرانیکا، IV/321-322).

بنابر روایات شفاهی، تا حدود ۳۰۰ سال پیش ایلی به نام بویراحمد در شهرستان کنونی بویراحمد وجود نداشت. در آن زمان ۳ گروه «سادات»، «تیرتاجی» و «کی‌گیوی» - که هر یک خاستگاه و نیای حقیقی یا آرمانی جدا از هم داشتند - زندگی می‌کردند. بعدها قلیک نامی از بختیارها با متحد کردن این گروهها سرکرده آنان شد و شالوده ایل بویراحمد را ریخت. نیز گفته شده است که تیر تاجیها از محل تیر تاج بختیاری به این سرزمین آمده بودند و کی‌گیویها و سادات از بومیان همین سرزمین بودند (غفاری، هیئت‌الله، ۴۱-۴۳).

تقسیمات جغرافیایی - سیاسی: محمد طاهرخان («مطارخان» به گویش محلی، نک: امان‌اللهی، ۲۰۴)، پسر هادی‌خان که در ۱۲۱۷ ق کلاتری ایل بویراحمدی را برعهده داشت و به دست صادق‌خان قاجار، حاکم وقت کهگیلویه کورشد، قلمرو خود را میان پسرانش تقسیم کرد؛ بخشی را که شامل مناطقی از بلاد شاپور می‌شد، به پسر بزرگش، علی محمدخان و دو فرزند دیگرش، و برخی از نواحی تل خسرو و ناحیه راون را به پسران کوچک‌تر خود، عبدالله‌خان و خدا کرم‌خان سپرد (باور، ۸۷؛ نیز نک: تقوی مقدم، ۱۱۶-۱۱۹). به این ترتیب، در اوایل سده ۱۳ ق واحد جغرافیایی - سیاسی ایل به دو بخش بویراحمد گرمسیری به سرپرستی علی محمدخان، و بویراحمد سرحدی یا سردسیری به سرپرستی عبدالله‌خان و خدا کرم‌خان تقسیم شد. دومورینی که در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م برای فراهم کردن نقشه جغرافیایی به کهگیلویه رفته بود، قلمرو این دو بخش، و نام روستاها و مرکز هر یک را در گزارش خود آورده است (نک: ص ۴۳).

فسایی انگیزه محمد طاهرخان را از تقسیم قلمرو جغرافیایی ایل به دو بخش سیاسی - اداری مجزا، پیش‌گیری از جنگ و ستیز محتمل میان پسران خود و از هم پاشیدگی احتمالی قدرت سیاسی ایل دانسته است (۱۴۸۲/۲؛ نیز نک: باور، همانجا). انگیزه این تقسیم هرچه بود، نتیجه آن به تباهی قدرت اقتصادی هر دو واحد جدید بویراحمد، به رهبری برادران رقیب، و شکل‌گیری دشمنیهای دیرینه و بروز آن به صورت جنگ، تاخت و تاز، تجاوز و قتل و غارت انجامید (فاضل، «پایه‌ها...»، ۴۴).

بویراحمد سردسیر به مراتب بزرگ‌تر از بویراحمد گرمسیر و آشکارا مسلط بر منطقه بود. در واقع بویراحمد سردسیر از نیرومندترین واحدهای سیاسی عشیره‌ای بود که در برابر حکومت ایالتی و امنیت ایلها و طایفه‌های همسایه و کاروانهای که از حوالی آن منطقه

می‌گذشتند، تهدید دائم به شمار می‌رفت (لفلر، «نظم...»، ۱۴۷).

تا دهه سوم سده ۱۴ ق جنگ و خون‌ریزی میان گروههای رقیب، در بویراحمد سردسیر ادامه داشت. سرانجام نصیرخان بختیاری، معروف به سردار جنگ در ۱۳۲۵/۷-۱۹۰۷ م با همراهی شماری از خانها و بزرگان بویراحمدی و بختیاری پادرمیانی کرد و با تقسیم قلمرو جغرافیایی بویراحمد سردسیر میان دو دسته متخاصم، به درگیرها پایان داد. پس از آن قلمرو دو گروه به دو بخش علیا و سفلا تقسیم، و مرزی میان دو بخش، معروف به مرز «بهر سردار جنگی» تعیین شد. بخش بالای مرز، یعنی بویراحمد علیا به فرزندان کریم‌خان، و بخش پایین مرز، بویراحمد سفلا به شکرالله خان، فرزند هادی‌خان سپرده شد (باور، ۹۸؛ قس: لفلر، همان، ۱۶۴؛ امان‌اللهی، همانجا؛ تقوی مقدم، ۲۷۰).

برخی تاریخ تقسیم بخش بویراحمد سرحدی را پس از ورود قوای متفقین به ایران در جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۰ ش، و به سبب جیره‌بندی قند و شکر میان عشایر بویراحمد و دریافت سهمیه از دو شهرستان کازرون از توابع فارس، و بهیهان از توابع خوزستان دانسته‌اند (صفی‌نژاد، اطلس، ۲۱-۲۲). اما این روایت نمی‌تواند درست باشد، زیرا هیچ یک از منابع تاریخی کتبی و شفاهی و گزارشهای پژوهشی میدانی، از جمله پژوهشهای مؤلف آن را تأیید نمی‌کنند (نک: باور، لفلر، امان‌اللهی، همانجا). صفی‌نژاد تاریخ این تقسیم‌بندی را در کتاب عشایر مرکزی ایران (ص ۲۳۸) اصلاح کرده، لیکن به اشتباه سال ۱۳۳۲ ق نوشته است، در نتیجه این تقسیم‌بندی، ۳ واحد سیاسی - اداری در درون ایل بویراحمد پدید آمد که در هر کدام یک‌خان بر تیره‌ها و طایفه‌های قلمرو خود فرمان می‌راند. خانها نیز با یکدیگر رقابت و درگیری داشتند (فاضل، همانجا).

بخش بویراحمد سفلا دارای ۱۵ واحد جغرافیایی مستقل در دو منطقه سردسیر و گرمسیر است. منطقه سردسیری با ۹ واحد در مشرق، شمال و مرکز، و منطقه گرمسیری با ۶ واحد در جنوب غربی بخش قرار دارند. منطقه سردسیری سراسر کوهستانی است و جنگل و آب فراوان دارد. از آبادیهای معروف و مهم آن سی سخت، جوکار و مارگون را می‌توان نام برد. سرفاریاب و لوداب دو واحد جغرافیایی پر آب منطقه گرمسیری، و دهدشت مشهورترین واحد تاریخی و گرم‌ترین نقاط آن است (صفی‌نژاد، اطلس، ۲۴-۲۸).

بخش بویراحمد علیا در مشرق کهگیلویه واقع شده، و سراسر آن منطقه سردسیری است. این بخش دارای ۴ واحد سر رود، دشت روم، سفیدار، جلیل و بابکان است که با دیواره‌های کوهستانی از یکدیگر جدا می‌شوند (همان، ۲۹-۳۱). مرکز بویراحمد علیا تا ۱۳۱۱ ش قلعه تل خسرو، و از آن تاریخ تا ۱۳۲۳ ش شهر نوساز تل خسرو بود. در این سال شهر تل خسرو متروک و تخریب گردید. از ۱۳۴۴ ش شهر نوساز یاسوج مرکز بویراحمد علیا شد (قدیمی، ۴۱-۴۲؛ گزارش، ۱۱۰۰۰).

خود دارند (نیز نک: بلوکباشی، همانجا).

در رده‌بندی ایل بویراحمد، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین رده، ۵ رده ایل، تیره، طایفه، اولاد یا تش و حونه (خانه: خانواده گسترده) شناخته شده بود. خود بویراحمدیها اصطلاح تیره را اصلاً به کار نمی‌بردند و اصطلاحهای ایل و طایفه را نیز کمتر به کار می‌بردند. آنها معمولاً اولاد یا تش را به جای تیره و طایفه به کار می‌بردند (غفاری، هیئت‌الله، ۴۸، حاشیه ۱).

اعضای هر یک از رده‌های پایین ایل مانند اولاد یا تش و حونه با یکدیگر قرابت نسبی حقیقی دارند و خط تباری آنها از سوی پدر به یک نیای مشترک مشخص می‌رسد؛ در صورتی که اعضای تیره و طایفه، معمولاً با یکدیگر قرابت آرمانی دارند و خط تباری آنها به یک نیای افسانه‌ای یا تصویری می‌رسد (همو، ۴۹، ۶۵، ۶۹، ۷۱؛ برای ترازه‌های رده‌بندی سازمانی ایل بویراحمد، نک: فاضل، «پایه‌ها»، ۳۵-۳۶). هر یک از اولادها و حونه‌ها به نام بنیان‌گذار آن نامیده می‌شوند و اعضای هر کدام، برادرها و عموزادگان یکدیگر به شمار می‌روند و همدیگر را «گکا» (= کاکا: برادر) و «ویه» (= دایه: خواهر) می‌نامند. حونه در سازمان ایل بویراحمد کوچک‌ترین واحد متشکل از یک خانواده گسترده است که معمولاً چند خانوار را در برمی‌گیرد (غفاری، هیئت‌الله، ۶۵، ۶۸-۶۹، ۷۱؛ برای نمونه رده‌بندی در تیره «نگین تاجی» از ایل بویراحمد، نک: صفی‌نژاد، عشایر مرکزی، ۴۸۳-۴۹۰).

در ساختار رده‌بندی ایل رده‌ای دیگر به نام «آوادی» (آبادی) یا مال وجود دارد که تنها رده اجتماعی-اقتصادی عینی و ملموس در ایل به شمار می‌رود. هر آبادی یا مال از چند تا چندین بیهون (چادر) یا خانوار گله‌دار برآمده از یک گروه نسبی و سببی (اولاد) به هنگام کوچهای فصلی تشکیل می‌شود و هر سال شمار چادرها و اعضای آن ممکن است تغییر کند. هر مال برای چرای گله مشترک خود در منزلگاههای معینی در مسیر کوچ اردو می‌زند (نک: هـ، ۶۷۹/۸۰-۶۸۰، ۶۸۲؛ نیز نک: بلوکباشی، همان، ۷۳-۷۴؛ قس: گزارش، ۲۹-۳۱).

در گذشته دو نوع مال، یکی «مال خان» و دیگر «مال ایلپاتی» در جامعه بویراحمد وجود داشت. مال خان واحدی بزرگ و در برگیرنده خانوار خان و بستگان نسبی و سببی و برخی از ریش سفیدان، میرزاهای تفنگچیان و خدمه او بود. این مال نقش ستاد سیاسی-اداری عشایر کوچنده و یکجانشین و مسئولیت توزیع و واگذاری مراتع به مالهای ایلپاتی را داشت. مال ایلپاتی به مالهای عشایر کوچنده اطلاق می‌شد و هر یک ۴ تا ۱۵ سیاه چادر را در برمی‌گرفت. در رأس مال خان، خان، و در رأس هر مال ایلپاتی، یک ریش سفید از برگزیدگان خانواده‌های مال قرار داشت (غفاری، هیئت‌الله، ۱۲۰-۱۲۲؛ برای اطلاع بیشتر درباره ساختار مال و نحوه کوچ و مقررات مربوط به اردو زدن و چرای دام، نک: حسینی کازرونی، ۶۳-۱۰۱).

۲. قشربندی: در گذشته در جامعه‌های ایلی ایران قشرهایی وجود داشت که در وضع اجتماعی متفاوت با یکدیگر، و در سلسله مراتب ایلی

بویراحمد گرمسیر در جنوب منطقه گرمسیری ایل چرام و ناحیه دهدشت بویراحمد سفلا و در مغرب و شمال سراسر منطقه بابویی و مشرق حومه بهبهان گسترده شده است. رشته کوه دیل این منطقه را به دو بخش پشت دوک، دارای ۳ واحد جغرافیایی، و زیر دوک، دارای ۴ واحد جغرافیایی تقسیم می‌کند. آرو، زیستگاه طایفه‌های قدیمی منطقه در پشت دوک، و دشت مور، منطقه اصلی گرمسیری اجداد بویراحمدیها در زیر دوک قرار دارد (صفی‌نژاد، همان، ۳۳-۳۴).

پراکندگی تیره‌ها و طایفه‌ها: ایل بزرگ بویراحمد از شمار بسیاری تیره، طایفه و اولاد تشکیل شده است که در گستره جغرافیایی-سیاسی بویراحمد سردسیر (سفلا و علیا) و بویراحمد گرمسیر پراکنده بودند. در بویراحمد سردسیر سفلا ۵ تیره سادات، کی‌گیوی یا قایدگیوی، آغده‌ای (آقایی)، تامرادی و دشت موری، نیز چند طایفه وابسته دیگر، از جمله طایفه بزرگ سی‌سختی زندگی می‌کردند. تیره تامرادی بزرگ‌ترین تیره‌ها، و بخش بزرگی از منطقه در قلمرو این تیره بود. پس از آن، تیره دشت موری متناسب به ناحیه دشت مور، واقع در زیر دوک بویراحمد گرمسیر، بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌رفت (جمعیت، ...، ۵۸؛ نیز نک: صفی‌نژاد، اطلس، ۲۳؛ درباره مشخصات طایفه‌ها، اولادها، جمعیت و زیستگاههای گرمسیری و سردسیری خاص هر یک از این تیره‌ها و طایفه‌های مستقل، نک: جمعیت، ۶۰-۱۵۰؛ امان‌اللهی، ۲۰۷-۲۰۹).

در منطقه بویراحمد سردسیر علیا تیره‌های تیر تاجی یا نگین تاجی، سادات، کی‌گیوی، آقایی و چند طایفه وابسته دیگر زندگی می‌کردند (جمعیت، ۱۵۴؛ نیز درباره مشخصات کامل هر یک، نک: ۱۵۶-۱۹۶؛ امان‌اللهی، ۲۰۶).

در منطقه بویراحمد گرمسیر تیره‌ها و طایفه‌های آرویی، گشتاسب یا گشتاسی، تاس یا طاس احمدی، جلیل، تالیشی یا طالیشاهی، اولاد میرزایی، برفاواوی یا برآقایی، باتولی، آسپری، مارینی یا مالینی، دیلی، سادات و عربها می‌زیستند (جمعیت، ۱۹۹؛ نیز درباره مشخصات کامل هر یک، نک: ۲۰۰-۲۱۲؛ امان‌اللهی، ۲۰۹).

بویراحمدیها بجز مناطق سه‌گانه یاد شده به بخشهایی از منطقه گرمسیر ایل بابویی و سردسیر و گرمسیر ایل چرام، و منطقه رستم ممسنی نیز رفته بودند و در آنجاها می‌زیستند.

ساختار اجتماعی:

۱. رده‌بندی: ساختار ایل بویراحمد مانند بیشتر ایلات ایران بر یک نظام سنتی رده‌بندی یا شاخه‌بندی نهاده شده بود. در میان اعضای هر رده یک نوع رابطه ساختی و کارکردی براساس پیوندهای خویشاوندی، اقتصادی و ویژگیهای بوم زیستی برقرار بود (بلوکباشی، جامعه، ...، ۷۳). این نوع تقسیم‌بندی را فردریک بارث برآیند خصیصه نظام خویشاوندی تک خطی مبتنی بر خط پدر تباری یا ضلبی می‌داند (ص ۳)؛ به این معنا که یک گروه نسبی یا نیای پدری مشترک به رده‌هایی تقسیم می‌شوند که اعضای هر رده نسب از یکی از پسران نیای مشترک

برابر با هم یا فراتر و فروتر از هم قرار می گرفتند. میزان سهم‌بری از منابع طبیعی، چگونگی مالکیت بر زمین، آب و مرتع، وضع فعالیت در تولید و عرضه خدمات، مالکیت بر شمار بیش و کم گله و دام، میزان و نوع درآمدها و عضویت در دودمانها، در جداسازی قشرهای اجتماعی از یکدیگر نقش و اهمیت اساسی داشتند و تعیین کننده پایگاه و منزلت اجتماعی افراد در جامعه‌های ایلی بودند (بلوکباشی، همان، ۷۷).

تا ۱۳۴۵ ش، ۳ قشر مهم از قشرهای جامعه بویراحمدها، خانها، کیها (یا کلانتران) و رعایا بودند (نک: گزارش، ۲۹-۳۰). لفظ نیز از ۳ قشر یا لایه کلی ایلیاتی در سطح پایین، سران تیره‌ها و طایفه‌ها در میانه، و رئیس بزرگ یا خان در رأس ایل در ترکیب جامعه بویراحمدها یاد می‌کند («نظم»، ۱۴۶-۱۴۷). در این ۳ لایه تمایزات قومی مرسوم در بسیاری از نظامهای متمرکز وجود نداشت و اعضای همه تیره‌ها و طایفه‌ها با داشتن خاستگاههای قومی متفاوت، خود را لر به شمار می‌آوردند. سران تیره‌ها و طایفه‌ها نیز که به رسوم موروثی از خاندانهای ویژه برآمده بودند، از لحاظ نسبی خود را با افراد تیره و طایفه‌شان مربوط می‌دانستند و خان نیز، با اینکه تبار از دودمانی خاص داشت، خود را جدا از بویراحمدها نمی‌شمرد.

هیبت‌الله غفاری (ص ۱۴۶-۱۷۴) به طور کلی ۷ قشر خرد و کلان در جامعه ایلی بویراحمدها تشخیص داده است: ۱. خانها: از تیره اردشیری و قشر بالای جامعه. ۲. ریش سفیدان (اعم از کدخدا و ریش سفید): سرپرست تیره‌ها، طایفه‌ها و اولادها. سرپرستان تیره سادات با عنوان «میر» و سرپرستان تیره کی‌گیوی با عنوان «کی» از یکدیگر متمایز می‌شدند. ۳. میرزاها: مشاوران و مباشران و مأموران اجرایی خانها. میرزاها از تیره سادات امام‌زاده علی بودند و آنها را «بابا» (بابا) و «پیرالی» (پیرعلی) خطاب می‌کردند. ۴. عالما: از گروه آگاهان به احکام دینی و مسائل فقهی و معلمان برآمده از طایفه سادات شام قاسمی. عالما بجز داوری در امور قضایی، اجرای امور عقد نکاح و مسائل دیگر دینی، در برخی امور سیاسی و اقتصادی نیز مشیر و مشار خانها بودند. اینان در خطاب، با افزودن «آ» (مخفف آقا) بر سر نامشان، از افراد دیگر تیره و طایفه‌ها تمایز می‌یافتند. ۵. نوکرها: خدمتکاران و مأموران اجرایی خانها. محصلان بهره مالکانه و رسومات، کشیکچیان، سواران محافظ خان، تفنگچیان و... از این قشر بودند. ۶. رعیت - دامدارها: مولدان واقعی جامعه که شاخه‌های خویشاوندی را در ایل تشکیل می‌دادند. در میان آنها ۳ گروه متمایز بودند: الف - دامدار - رعیت‌های معدودی از جمله ریش‌سفیدان برخی تشها که افزون بر کار خانوارهای خود به کار دیگران نیز متکی بودند؛ ب - خانوارهایی که تنها خود به کارهای تولیدی می‌پرداختند؛ ج - خانوارهای دامدار تهی‌دستی که گروه «بازیاران» (داس‌زنان) و بزرگران را تشکیل می‌دادند و برای گذران زندگی روزانه ناگزیر از کار کردن برای دیگران بودند. ۷. قشر جنبی: شامل گروه خطیران (سلمانها)، مهتران (نوازندگان)، آهنگران و بیله‌وران (نک: دنباله

مقاله) غیریومی (نیز نک: بلوکباشی، جامعه، ۸۰-۸۱). قشرهای خان و کی و کا و نوکر و میرزا از قشرهای سلطه‌گر در جامعه بویراحمدها بودند (طاهری، عشایر، ۱۰۰). برای شرح تفصیلی خادمان و نوکران خان، نک: صفی‌نژاد، عشایر مرکزی، ۵۲۵-۵۴۸؛ برای ملازمان شخصی خان، نک: فاضل، «پایه‌ها»، ۳۸-۳۹). ساختار اقتصادی:

۱. جمعیت: شمار بویراحمدها را در نیمه سده ۱۳ ق، ۳ هزار خانوار (دوبد، ۱۷۷) و در دهه آغازین سده ۱۴ ق، دو هزار خانوار (فسایی، ۱۳۸۲/۲) تخمین زده بودند. دومورینی در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م شمار آنها را بیش از ۵ هزار خانوار مسلح و جنگجو (ص ۴۴)، و هنری فیلد در آمار (۱۹۱۷ م)، جمعیت ایل را ۶۱۰۰ خانوار داده است (ص ۲۲۳).

بنابر سرشماری ۱۳۴۶ ش، جمعیت کل بویراحمدها ساکن در ۳ منطقه بویراحمدها، بویراحمدها، بویراحمدها و بویراحمدها گرمسیر ۲۰۱۱۰ خانوار (جمعیت، ۵)، شامل ۱۱۸۵۰۰ تن (صفی‌نژاد، اطلس، ۲۰) بوده است. بر طبق گزارش مرکز آمار ایران این جمعیت در ۱۳۵۹ ش/۱۹۸۰ م به ۲۳۵۰۳ خانوار و ۱۲۷۰۹۷ تن رسیده بوده است (نک: ایرانیکا، IV/321).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ ش، از ۵۴۴۳۵۶ تن جمعیت کل استان، ۲۱۲۲۶۳ تن (۷۵۴۸۹ تن شهری و ۱۳۶۷۷۴ تن روستایی) در شهرستان بویراحمدها، زندگی می‌کردند (آمارنامه، ۲۱۰۰۰).

۲. کوچ: بویراحمدها همچون دیگر ایلات دو بار در سال کوچ می‌کردند: یکی کوچ بهاره که از دهه نخست اردیبهشت‌ماه آغاز می‌شد و مالهای هر تش و اولاد حرکت می‌کردند و از گرمسیر به ارتفاعات یا سردسیر (مال‌بالا) می‌رفتند؛ دیگری کوچ پاییزه که از دهه آخر شهریور شروع می‌شد و مالها یکی پس از دیگری از سردسیر به دشتها یا گرمسیر (مال‌زیر) بازمی‌گشتند. مالها در راههای رفت و برگشت در «وژده» یا «وار» (اردوگاه، منزل)هایی در «روال» (ایل راه) بار می‌افکندند و چند ساعت، یا یکی دو روز برای چرای دامها در مراتع ورد می‌ماندند (طاهری، «نیم قرن...»، ۲۸۸، ۳۰۰؛ بلوکباشی، همان، ۳۴). مدت زمان کوچ از گرمسیر به سردسیر و برعکس به واسطه کوتاه بودن فاصله‌ها چندان طولانی نبود. این مدت تا پیش از اجرای اصلاحات ارضی (۱۳۴۲ ش) از ۳ تا ۱۵ روز، و پس از آن از یک تا ۶ روز طول می‌کشید (غفاری، هیبت‌الله، ۱۹۵، حاشیه ۱). مدت زمان کوچ در رفت و برگشت، هر کدام را میان ۱۵ تا ۳۰ روز هم نوشته‌اند (صفی‌نژاد، «عشایر و کوچ»، ۳۶).

۳. اسکان: ایل بویراحمدها از چند دهه پیش به تدریج از اقتصاد شبانی به اقتصاد روستایی و شهری روی آورده، و بیشترین آنها ده‌نشین و شهرنشین شده‌اند. حرکت از کوچندگی به یکجانشینی ایل بویراحمدها، مانند ایلات دیگر، از اوایل سده ۱۴ ش آغاز شد و به جز زمانی کوتاه در دوره حکومت پهلوی که اسکان عشایر جنبه اجباری و کم و بیش شکل

۴. وضع اقتصادی: ایل بويراحمد از آغاز سده ۱۳ش تا نیمه نخست سده ۱۴ش اقتصادی دویا، به یاری ترکیبی از اقتصاد شبانی گسترده و اقتصاد زراعی محدود داشت. این انگاره‌های گوناگون با بسیاری از ویژگی‌های بوم شناختی سرزمین کوهستانی بويراحمدیها تطبیق می‌کرد. برخی از طایفه‌های بويراحمد (طایفه‌های مناطق مرکزی سرزمین بويراحمد) سراسر سال را در سیاه چادر می‌زیستند و با گله‌هایشان میان چراگاه‌های تابستانی و زمستانی در رفت و آمد بودند. طایفه‌های دیگر بويراحمد (به ویژه طایفه‌های مناطق شمال غربی سرزمین بويراحمد) بخشی از سال را در دهکده‌ها به سر می‌بردند و فقط در بهار و تابستان همراه گله‌هایشان به چراگاه‌های واقع در ارتفاعات می‌رفتند (فریدل، «ترانه‌ها...»، ۴۷؛ ایرانی‌کا، IV/323).

در اقتصاد ایل کمبود امکانات زیستی و رفاهی به خوبی به چشم می‌خورد و درآمد حاصل از اقتصاد شبانی و زراعت سنتی در زمینهای محدود نمی‌توانست به معاش مردم سر و صورتی بدهد. گردآوری میوه‌های جنگلی مانند بلوط برای پختن نان از آرد آن، دانه‌های وحشی، انواع تشک و توت، ریشه‌های گیاهی و انواع سبزیها مکمل سفره غذایی آنها بود. لفلر سبب این اقتصاد ابتدایی و ناتوان رانه در جهل و سستی مردم بويراحمد و نه در فقر محیط زیست آنها، بلکه در شکل ساختار سیاسی ایل می‌انگارد و می‌افزاید نبود کامل امنیت در منطقه و بهره‌کشی تند روانه خانها که با تحمیل مالکیت خود بر زمین، سهم فزاینده‌ای از محصولات دامی و زراعی را برای خود می‌طلبیدند، زندگی ایلیاتی را در پایین‌ترین سطح نگه داشته بود و از هر کوششی برای بالا بردن آن پیش‌گیری می‌کرد (نک: ایرانی‌کا، IV/323-324).

خانها و کدخدایان بويراحمد بجز گرفتن «قتال» (بهره مالکانه) از زمینهای مزروعی که خود را مالک آنها می‌دانستند، از راههای «گله‌گیری» یا «شاخ شماری» و یا «سرچر»، «شادباش»، «دیدنی» (عیدی)، «پیشکشی عروسی و ختنه‌سوران»، «روغن»، «بیگاری»، «جَنیبه» (جریمه) و «غارث» نیز درآمدهایی از عامه مردم ایلیاتی به دست می‌آوردند (برای آگاهی درباره هر یک از درآمدهای خانها و کدخدایان و چگونگی اخذ و مقدار آنها، نک: صفی‌نژاد، «خان‌نامه»، ۱۸۲-۲۰۴؛ فاضل، «پایه‌ها»، ۴۴-۳۹؛ نیز نک: احمدی، ۱۹۶-۱۹۹).

فاضل حفظ مقام و اقتدار سیاسی رؤسای ایل بويراحمد را منوط به کسب این درآمدها می‌داند و می‌افزاید تروتی که خان هر ساله از این منابع گسترده در ایل به دست می‌آورد، نمی‌بایستی به مصرف شخصی و تجملی خود و خانواده‌اش برسد و یا به دارایی شخصی تبدیل شود، بلکه باید این درآمدها را در گردش توزیع مجدد به ایل بازگرداند (همان، ۴۳؛ قس: احمدی، ۱۹۲). لفلر معتقد است که درآمدهایی که خان و کدخدایان از طریق بهره مالکانه، مالیاتها و باجهای دیگر به دست می‌آوردند، عمدتاً در گرداندن یک خانواده بزرگ سفره گسترده پذیرای

سیاسی یافته بود، در دوره‌های پس از آن برآمده از نیازهای اقتصادی و اجتماعی جامعه ایلی و حالتی خودخواسته و طبیعی و منطبق با مقتضیات زمان داشته است (بلوکباشی، همان، ۳۵-۳۶).

سالهای میان ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۰ش دوره اسکان اجباری عشایر بويراحمد بود. در ۱۳۰۹ش قوای نظامی حکومت مرکزی برای امنیت بخشیدن به منطقه عشایر نشین به قوه قهریه توسل جست و با خلع سلاح عشایر و ایجاد ستادهای اجرایی-اداری در منطقه کهگیلویه و بويراحمد، به تغییر شیوه معیشت ایل و اسکان دادن آنان در روستا و شهر پرداخت و آنها را به کشاورزی و باغداری و درخت‌کاری واداشت. از جمله فعالیتهای عمرانی نظامیان ساختن شهر تل خسرو در منطقه سررود بويراحمد، در ۵ کیلومتری شهر کنونی یاسوج در ۱۳۱۱ش با بهره‌گیری از نیروی کار عشایر منطقه بود.

این دوره با اعمال زور دولت در جامعه ایلی بويراحمد، دستگیری و تبعید خانها و اعدام چند تن از آنان، و سعی در تغییر روش زندگی عشایر از دامداری به کشاورزی همراه بود. کوششهای حکومت در دگرگونی بنیادی ساختار معیشتی جامعه عشایری به سبب ناآگاهی عشایر به کار کشاورزی و باغداری، اتکاب به مناسبات سنتی در بهره‌وری از زمین و نبود ابزار کار مناسب برای تولید ناکام ماند. پس از شهریور ۱۳۲۰ و بروز آشوب و ناامنی در کشور و در پی آن، بازگشت خانهای تبعیدی بويراحمد به سرزمین ایلی، کوچندگان اسکان یافته دوباره زندگی به شیوه سنتی را از سر گرفتند و خانوارهای مستقر در تل خسرو نیز خانه‌های خود را در شهر خالی، و ساختمانها را ویران کردند و به چادرنشینی روی آوردند.

در ۱۳۲۷ش با فعال شدن دوباره «اداره اسکان ایلات» در سرزمینهای عشایر نشین، باز مسئله یکجانشینی عشایر مطرح شد و اسکان دادن آنها با شنایی کند و با کمک خانها و کدخدایان و زیر نظر افسری با عنوان «مسئول نظامی ایل» تا آستانه اصلاحات ارضی در ۱۳۴۱ش پیش رفت. در این دوره دولت همراه حذف حقوق و امتیازات سنتی خانها و متعاقب آن لغو عنوان و منصب خانی، در سیاست اسکان دادن عشایر نیز نرم‌خویی نشان می‌داد. پس از اجرای اصلاحات ارضی و تغییرات در ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه سنتی بويراحمد که با دگرگونی نسبی در ابزار و وسایل تولید، ملی شدن مراتع، توسعه برنامه‌های عمرانی و ایجاد بازار کار در منطقه و بیرون از منطقه همراه بود، آهنگ اسکان میان بويراحمدیها بدون مداخله دولت و نیروی نظامی شتاب گرفت. بنابر آمار به دست آمده در ۱۳۴۶ش، از ۱۱۶۲۳ خانوار بويراحمد سفل ۲۶٪ و از ۷۰۶۹ خانوار بويراحمد علیا ۶۰٪ اسکان یافته بودند و تمام جمعیت ۱۴۱۸ خانواری بويراحمد گرمسیری یکجانشین بودند (غفاری، هیئت‌الله، ۲۲۳-۲۳۰، ۲۳۶-۲۳۷؛ نیز نک: فاضل، «پایه‌ها»، ۴۶، «پایگاهها...»، ۸۶؛ قدیمی، ۳۹-۴۱؛ برای آمار اسکان یافتگان بويراحمد سفل و علیا و گرمسیر، نک: جمعیت، جدول ص ۷، برای آمار به تفکیک تیره‌ها، نک: جدولهای ص ۵۸، ۱۵۲، ۱۵۴).

1. «Social...»

2. «Folksongs...»

قالی‌باف خانواده‌های بویر احمد را مستقلاً با جهان بیرون پیوند می‌داد. با این همه، زنان بویر احمد در فعالیتهای اقتصادی خود استقلال و اقتدار نداشتند و این مردان بودند که محصولات را توزیع و بر درآمدهای اقتصادی آن کاملاً نظارت می‌کردند؛ در نتیجه، مردان ایل به مفهوم اقتصادی از زنان بهره‌کشی می‌کردند (فریدل، «پویایها...»<sup>۱</sup>، ۹). اما فاضل بر آن است که زنان بویر احمد بر پولی که از طریق فروش دست بافتهای خود مانند قالی، چُل، خورجین، طناب، پارچه سیاه چادر و ظروف چرمی به دست می‌آوردند، اختیار و نظارت داشتند و آن را برای خرید نیازمندیهای خانه، مانند قند، چای، پارچه و تنباکو و گاهی هم خرید قطعه‌ای طلا و جواهر برای خود و دخترانشان هزینه می‌کردند («پایگاهها»، 79).



دختری بویر احمدی با پوشش به زیور آراسته، عکس از مؤلف پس از اجرای اصلاحات ارضی و کوتاه شدن دست خانها از قدرت، تحولی در زندگی اقتصادی و معیشت مردم بویر احمد روی داد. بویر احمدیها چون عشایر دیگر کهگیلویه به پکجانشینی و انتخاب برخی شیوه‌های زندگی روستایی برای به دست آوردن مالکیت زمین — که پیش‌تر از آن بی‌بهره بودند — روی آوردند (گزارش، ۲۱). پس از آن، رفته‌رفته امکان تحصیل نیز برای فرزندان آنها فراهم گردید و بر درآمدشان هم از دست‌مزد عرضه‌نیروی کار خود در فعالیتهای مختلف،

مهمان، زندگی پرطمطراق به تقلید از زندگی نمونه طبقه بالای شهری، حمایت و نگهداری از نوکران، صنعتگران، ملازمان و تفنگچیان هزینه می‌شد. در این جریان بخشی از محصول جمع‌آوری شده به مصرف شخصی، و بخشی دیگر در مبادله کالاهای بازاری و تهیه سلاح و مهمات به مصرف می‌رسید («نظم»، 154).

بویر احمدیها با عرضه محصولات و نیروی کار خود به بازار و در برابر وابستگی به بازارهای شهری برای خرید کالاهای و مواد مصرفی مانند پوشاک، چای، قند و اسباب‌خانه، با جامعه و مردم سرزمین ایران پیوند می‌یافتند. نتیجه این پیوند اقتصادی جابه‌جایی وسایل و ظروف چوبی، چرمی یا پشمی ساخت ایلی با اسباب پلاستیکی بازار شهر بود. این فرایند که با فروپاشی اقتصاد خودکفای ایلی پدید آمده بود، برای اقتصاد ملی و نیز اقتصاد محلی عشیره‌ای مطلوب و سودمند نمی‌نمود (همی، «وحدت...»<sup>۲</sup>، 132).



بیشتر زنان کهگیلویه در بافتن قالی، سیاه چادر و...

مهارت دارند، عکس از مؤلف

جایگاه اقتصادی زنان در حوزه فعالیتهای شبانی بسیار اهمیت داشت. درآمد کار زنان از شیردوشی، عمل آوردن فرآورده‌های شیری و تهیه پشم و بافت قالی، از درآمد کار مردان بیشتر بود. دستاوردهای هنر زنان

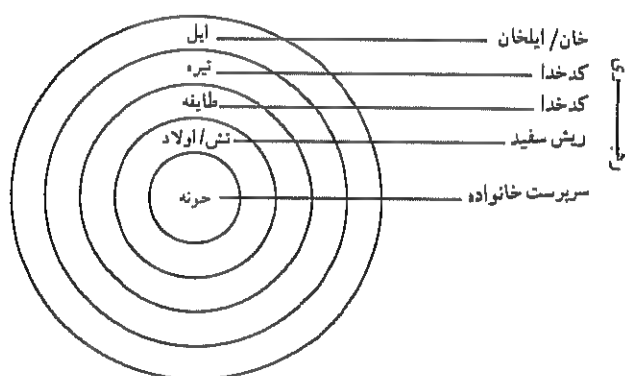
1. «The National...»

2. «The Dynamic...»

برتنش و مخاطره‌آمیز بود (فاضل، همان، ۳۷). جدایی اصل و تبار خانها از کدخدایان، انگیزه جنگ و خون‌ریزی میان این دو گروه از سردمداران ایل بر سر به دست آوردن قدرت و رهبری در ایل شده بود (افشارنادری، ۶۲).

کدخدایان غیرموروثی تابع خان بزرگ یا ایلخان بودند و طایفه‌های کوچک مستقلی را که در حوزه حاکمیت خان قرار داشتند، به وکالت از او سرپرستی و اداره می‌کردند. ریش‌سفیدان، سرپرستان اولادها و مالها بودند که حلقه ارتباطی میان اعضای اولادها و مالها و کدخدایان به شمار می‌رفتند. هر اولاد معمولاً چند رئیس یا ریش‌سفید داشت که یکی از شایسته‌ترین آنها نمایندگی اولاد را برعهده می‌گرفت (فاضل، همانجا؛ درباره ساختار اجتماعی - سیاسی رهبری ایل، نک: نمودار).

نمودار: ساختار اجتماعی - سیاسی ایل بویراحمد



منشأ اصلی قدرت قهری و اجرایی خان ناشی از تیره «مال‌خانی» («دربار» در باصری، و «عمله» در قشقایی، نک: ه د، باصری، نیز قشقایی)، متشکل از طایفه‌هایی از ایل بویراحمد و بیرون از ایل، و قدرت نظامی او ناشی از یک سپاه کوچک تفنگدار دست‌چین شده از مردان رزمندۀ طایفه‌ها و اولادهای درون تیره مال‌خانی بود. تیره مال‌خانی پیوسته در پیرامون اقامتگاههای تابستانی و زمستانی خان و خانواده او می‌زیستند و حلقه‌ای حفاظتی در دورادور او و خانواده‌اش پدید آورده بودند. نبود پیوند نسبی میان شماری از اعضای این تیره با اعضای تیره‌های دیگر ایل و وابسته نبودن آنها به تقسیمات ایلی به اعتمادخان به افراد این تیره می‌افزود (فاضل، همان، ۳۸).

۲. تاریخچه سیاسی - نظامی: اوضاع تاریخی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌های ایلی ساکن کهگیلویه، به ویژه ایل بویراحمد در گذشته دور چندان روشن نیست. داستان لشکرکشی تیمور گورکانی (۷۳۶-۸۰۷ق) به سرزمین فارس و جنگ او با عشایر «بویر» کهگیلویه، پس از کشته شدن پسرش به دست بویرها و قتل عام آنها در کتاب منم تیمور جهانگشا (نک: ص ۲۴۹-۲۷۳: شرح تفصیلی لشکرکشی تیمور به سرزمین بویرها و وصف این سرزمین و رفتار و اخلاق و دین عشایر بویر) چندان با واقعیتهای تاریخی تطبیق نمی‌کند (برای روایت مردم بویراحمد درباره

افزوده شد.

اجرای تقسیم اراضی در جامعه ایلی بویراحمد به نوشته یکی از صاحب‌نظران محلی دو نوع اثر مثبت و منفی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ سده ۱۴ش در زندگی ایل گذاشت: توسعه کتی آموزش و پرورش و افزایش شمار با سوادان، ساختن راههای اصلی و فرعی در منطقه، ایجاد کارخانه قند و اشتغال گروهی از عشایر به کشت چغندر و کار در کارخانه، جذب شماری از آنان در سازمانها و اداره‌های دولتی، تسهیل رفت و آمد به شهرها و اقامت برخی از آنان در شهرهای استان کهگیلویه و بویراحمد یا استانهای هم‌جوار، به کارگیری وسایل و ابزار نوین کشاورزی، ورود رادیو و تلویزیون در برخی از خانواده‌ها، شرکت مردم در فعالیتهای سیاسی از جمله آثار مثبت؛ و اعتبار بخشیدن به زمین و زمین‌داری بیش از ارزش واقعی اقتصادی آن و در نتیجه جذب عشایر دامدار به زمین و رها کردن دامداری و از میان بردن مراتع و جنگلها و تبدیل آنها به زمینهای زراعتی، سست و ضعیف شدن رشته‌های همکاری و تعاون در میان عشایر در امر دامداری و زراعت بر اثر خالی کردن آبادیهای بزرگ و گرایش به سوی آلونک‌نشینی در کنار مزرعه و نسق، زیان و خسارت بزرگ دامداران در پی برنامه‌های اجرایی غلط دولت، روی آوردن عشایر به زندگی شهری و ورود کالاهای غیر ضروری و تجملی به درون خانواده‌ها نیز از آثار منفی اصلاحات ارضی بود (طاهری، عشایر، ۱۱، ۱۳-۱۴، جم).

از پدیده‌های زیانبار اقتصادی در زندگی بویراحمدیها، رابطه اقتصادی آنان با پیله‌وران (نک: ه د، پیله‌وری) شهرهای مجاور بوده است. سوداگران شهری از طریق چوبداران و دلالان با بستن قراردادهای ستمگرانه به صورتهای «نیم سودی»، «پیش خری»، «تراز»، «شبانی»، «خرید نیروی کار» و جز آن بویراحمدیها را پیوسته به‌دکار و نیازمند خود نگه می‌داشتند (طاهری، همان، ۸).

#### ساختار سیاسی:

۱. رهبری: دو گروه بر جامعه ایلی بویراحمد رهبری داشته، و دستگاه اجرایی - سیاسی ایل را می‌گردانده‌اند: نخست رهبران موروثی، مانند خانها و کدخدایان تیره‌ها که مقام رهبری را در دودمانهای خود توارثی می‌دانستند؛ دوم رهبران غیرموروثی، مانند کدخدایان جزء یا کدخدایان طایفه‌ها و ریش‌سفیدانی که در اثر برخی ویژگیهای شخصی و ابراز لیاقت، مقبولیت ایلی یافته، و مقام کدخدایی و ریش‌سفیدی به دست آورده بودند.

خانها نسبت خود را به ملک، بنیان‌گذار دودمان یا اولاد ملک می‌رساندند (فاضل، همان، ۳۶؛ غفاری، هیئت‌الله، ۱۲۶، ۱۴۷). اعضای این دودمان یا اولاد به تیره اردشیری، یکی از تیره‌های بزرگ ایل وابسته بودند و خود را مانند امرای شبانکاره فارس از اعتقاد اردشیر بابکان به شمار می‌آوردند (نک: باور، ۶۰-۶۱). کدخدایان موروثی که نایبان خانها بودند، در هر تیره از یک اولاد خاص برخاسته بودند - جانشینی بر مسند کدخدایی مانند جانشینی بر مسند خانی نیز



واقعۀ کشته شدن فرزند تیمور و جنگ بویرها با سپاه او، نک: «سرگذشت...» (۱۰۴-۱۰۶).

در دورۀ صفوی از ۹۳۰ تا ۱۰۰۵/ق ۱۵۲۴ تا ۱۵۹۷م، حاکمیت کهگیلویه در دست سران افشار از ایل‌های هفت‌گانه قزلباش بود. پس از آن زمان هم حکام کهگیلویه از سوی پادشاهان صفوی و والی فارس گمارده می‌شدند. از زمان نبردهای لطفعلی‌خان زند با آقامحمدخان در ۱۲۰۴/ق ۱۷۹۰م به بعد نام ایل بویراحمد به وضوح در اسناد تاریخی آمده است.

معروف‌ترین شورش عشایر فارس با قیام عشایر بویراحمد و درگیری آنان با قوای نظامی در جنگ «دورگ مدو» یا «دورگ مدین» در ۱۳۰۷ش آغاز شد و با جنگ بزرگ و سنگین «تنگ تامرادی» در ۱۳۰۹ش پایان یافت. این دو جنگ به لحاظ آرایش نظامی و شمار تلفات مهم‌ترین جنگهای بویراحمد با قوای دولتی به شمار می‌رود (بیات، ۱۰، ۹۲).

جنگ دورگ مدین بر سر مالکیت زمینهای ممسنی میان امام‌قلی خان رستم از ایل ممسنی و معین‌التجار بوشهری از مالکان بزرگ بوشهر در گرفت که پس از کشته شدن افراد بسیاری از دو سو، با مصالحه پایان یافت (تقوی مقدم، ۳۴۹-۳۵۲). در جنگ «تنگ تامرادی» که میان بویراحمدیها به فرماندهی لهراسب و به حمایت قشقاییها با قوای دولتی در تنگ روی داد، جنگجویان بویراحمدی لطامات فراوانی بر نیروی نظامی و تفنگچیان قشقایی وارد کردند؛ اما سرانجام، آتش‌بس برقرار گردید و با تأمین دادن دولت به سران شورشی و تسلیم آنان به دولت، جنگ پایان یافت (باور، ۷۴-۷۵؛ امیری، ۲۲-۲۳؛ بیات، ۹۲-۹۹؛ تقوی مقدم، ۳۵۵-۳۶۷).

لهراسب که فرماندهی هر دو جنگ را به عهده داشت، در اواخر اسفند ۱۳۰۹ در منطقۀ پیرن در حالی که همراه سرتیپ‌خان آمادۀ نبرد دیگری با نیروی نظامی بود، با تیریکی از افراد تیرۀ قایدگیوی در سنگر خود کشته شد (همو، ۳۶۹-۳۷۰). بویراحمدیها به لهراسب - که از طایفۀ باتولی بویراحمد گرسیر بود - پس از مرگ لقب «کی» دادند و او را «کی لهراس» نامیدند. اعطای لقب کی به افراد بیرون از دودمان خانها تا آن زمان رسم نبود (صفی‌نژاد، عشایر مرکزی، ۲۳۹؛ تقوی مقدم، ۳۴۷؛ درباره شرح زندگی لهراس و دلاوریهای او، نک: غفاری، یعقوب، ۹-۳، نیز درباره اشعار مربوط به جنگ تامرادی، ۱۰-۱۳).

چندی پس از جنگ تامرادی و سلطۀ کامل نیروهای نظامی و دولتی در نواحی بویراحمدنشین، سران ایل همراه خانواده‌هایشان ابتدا به شیراز و بعد به تهران فرستاده شدند. در ۱۳۱۳ش سرتیپ‌خان و شکرالله خان اعدام شدند (باور، همانجا). پس از واقعۀ شهریور ۱۳۲۰ش عبدالله‌خان ضرغامپور فرزند شکرالله خان، محمدحسین طاهری فرزند سرتیپ‌خان، و محمدعلی خلیلی از ایل بویراحمد همراه رؤسای دیگر ایلات فرار کردند و از تهران به زادگاههای خود بازگشتند.

عبدالله‌خان و محمدحسین‌خان به ترتیب رهبری ایل بویراحمد سفلا و علیای سردسیر را در دست گرفتند (همو، ۷۶؛ تقوی مقدم، ۴۲۴-۴۲۶).

عبدالله‌خان یک نیروی چریکی تشکیل داد و با ایلات قشقایی و ممسنی پیمان هم‌بستگی بست که به پیمان «چم اسید» (چشمۀ سفید) معروف شد (دربارۀ متن پیمان، نک: باور، ۷۸-۷۹). او برای به دست آوردن مقام ایلخانی به نبرد با ایلات و طوایف مخالف خود و نیروهای حکومتی برخاست و جنگ و غارت را آغاز کرد. از مهم‌ترین واقعه‌های دورۀ حیات عبدالله‌خان، حمله او با همکاری قشقاییها به گروهان ژاندارمری حنا در منطقۀ بختیاری در ۱۳۲۱ش و خلع سلاح افراد و غارت سلاحهای پادگان؛ حمله به پادگان نظامی سمیرم در جنوب شهر قمشه در ۱۳۲۲ش و خلع سلاح آن پادگان؛ و سرانجام، حمله به بویراحمد علیا به سرپرستی محمدحسین‌خان در ۱۳۲۳ش و شکست او و متحدش از ایل ممسنی و بستن پیمانی به نام «سرگچینه» در محلی به همین نام و خراج‌گذار کردن آنها بود (دربارۀ حوادث این دوره، نک: باور، ۷۷-۸۵؛ صفی‌نژاد، همان، ۲۴۰؛ تقوی مقدم، ۴۲۸-۴۳۰، ۴۳۷-۴۴۳؛ نیز نک: موسایی، شه ۳، ص ۲۸، شه ۴، ص ۳۶-۳۷، شه ۵، ص ۱۹-۲۴؛ برای تصویر پیمان‌نامه سرگچینه، نک: تقوی مقدم، بخش اسناد و تصاویر).

سران بویراحمد سفلا و علیا که از ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۰ش با حکومت مرکزی کنار آمده بودند، در ۱۳۳۰-۱۳۳۱ش هم‌زمان با نهضت ملی شدن نفت و کشمکش میان محمد مصدق و شاه، میان آنان دودستگی پدید آمد. محمدحسین‌خان و ناصرخان، از سران بویراحمد علیا به هواخواهی دربار، و آقایزن منصوری از کدخدایان بویراحمد علیا و عبدالله‌خان کلانتر بویراحمد سفلا و برادرش خسروخان به هواخواهی مصدق برخاستند و با یکدیگر درگیر شدند. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، عبدالله‌خان و برادرش و کدخدایان دیگر بویراحمد سفلا با تلگرافی از مصدق حمایت کردند و به دولت کودتا تاختند. چندی بعد اینها نیز تغییر جهت دادند و تنها خسروخان در موضع مخالفت با شاه یافشاری می‌کرد. مقامات حکومتی با تطمیع عبدالله‌خان او را به کشتن برادرش واداشتند. پس از آن، همه سران ایل با دربار کنار آمدند و تا زمان اصلاحات ارضی ۱۳۴۱-۱۳۴۲ش رابطه‌شان را با دولت حفظ کردند؛ در این زمان، به مخالفت با برنامه اصلاحات ارضی برخاستند و با حکومت در پیاده کردن برنامه اصلاحات همکاری نکردند. از این هنگام، عبدالله‌خان و برادرش ناصرخان مبارزه با حکومت را آغاز کردند و جنگ و گریزهایی پراکنده میان آنها و قوای نظامی روی داد. در ۱۳۴۲ش بزرگ‌ترین جنگ میان آنها در تنگ گجستان روی داد که در آن عبدالله‌خان و برادرش و یکی از سران بویراحمد علیا به نام کی خورشید عملاً شرکت نکردند. در این تنگ نیروهای عشایری بسیاری از قوای نظامی را کشتند و بر آنها پیروز شدند (برای شرح نبرد گجستان و اقدامات بعدی دولت در سرکوب ایل بویراحمد و اعدام سران، نک: همو، ۴۵۵، پی).

### ساختار فرهنگی:

۱. زبان: بویراحمدیها به گویش لری از گروه گویشهای لری بزرگ سخن می‌گویند. گویشهای لری به دو گروه گویشهای لری کوچک شامل زبان مردم بیشکوه و پشتکوه لرستان، و گویشهای لری بزرگ شامل زبان مردم بختیاری، ممسنی و ایلات کهگیلویه تقسیم می‌شود. برخی، گویشهای لرها را متعلق به گروه گویشهای ایرانی جنوب غربی مانند فارسی و گویشهای مردم فارس، و جدا از گروه گویشهای شمال غربی مانند کردی و گویشهای مرکزی دانسته‌اند (نک: EI<sup>۱</sup>, V/43).

در گذشته پژوهشهایی پراکنده دربارهٔ گویش بویراحمد صورت گرفته، اما نخستین پژوهش زبان شناختی میدانی را گ. ل. ویندفور در زمینهٔ گویش بویراحمد انجام داده است. او نتیجهٔ پژوهش خود را اولین بار در مقالهٔ «بویراحمدی» (نک: ایرانیکا، 326-325/IV)، در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م چاپ و منتشر کرد. بنابر تحقیق او، گویش لری بویراحمدیهای ساکن در بخش شمالی استان کهگیلویه و بویراحمد با گویش عشایر کهگیلویه و ممسنی در بخش جنوبی استان نزدیک و خویشاوند است. این گویش با گویش بختیاری در شمال و گویشهای لری در شمال غربی به گروه گویشهای ایرانی منطقهٔ جنوبی زاگرس متعلق، و در تقابل با گویشهای کردی رایج در شمال زاگرس هستند. او شماری از واژه‌ها، صورتهای ساختی زبان و شکلهای واجی گویش بویراحمد را با کردی و گویشهای همسایگان بویراحمد در آمیخته و مشترک می‌داند.

در سالهای اخیر نیز، افضل مقیمی، یکی از گویشوران بویراحمد پژوهشی میدانی دربارهٔ این گویش کرده، و حاصل پژوهش خود را در ۱۳۷۳ش در کتاب بررسی گویش بویراحمد و ... در شیراز منتشر کرده است.

۲. مذهب: بویراحمدیها مسلمان، و پیرو مذهب تشیع هستند. فرهنگ مذهبی در جامعهٔ بویراحمدی مانند جامعه‌های دیگر ایلی - عشیره‌ای ایران آمیزه‌ای از آموزه‌های اسلامی برآمده از تعالیم و احکام مذهبی و برخی تفکرات و تلقیهای دیرینهٔ ایرانی و باورهای سنتی است (بلوکباشی، جامعه، ۹۳-۹۴). مردم بویراحمد راه آرام زیستن و دور کردن رنج و ستم از خود را در محیط و فضای مذهبی جست و جو می‌کنند. از این رو، رعایت آداب و رسوم و مناسک مذهبی را در زندگی نه تنها برای سازگاری با این تجربه‌ها می‌انگارند، بلکه از این راه انتظار از میان برداشتن همهٔ مصایب را نیز دارند (لفلر، «اسلام...»، 253).

از رخدادهای مهم در جامعهٔ بویراحمد دعوی کیش‌آوری جوانی آقابایانام از طایفهٔ آقاحسنی تیرهٔ آقایی در اوایل سال ۱۳۳۰ش است. آقا بابا که در ده مُردک ساکن بود، مردم را به کیشی که به آن نام «طلوعی» داده بود، فراخواند. به زودی ۴ تن: یک سید خواب‌گزار، سیدی از گوشهٔ شاهزاده قاسم که به «بهاءالدین» ملقب بود، سیدی از «سادات و خمی» (متفرقه) و یک تن از خاندان خانها به نام ناصرخان طاهری به او پیوستند و به رهبری او هستهٔ مرکزی کیش را بنیاد نهادند و در میان

مردم به «پنج تن» معروف شدند. به تدریج گروهی از عشایر دور آنها گرد آمدند و به کیش طلوعی که مبشر عدالت و رستگاری بود، گرویدند. سرانجام در پس وقایعی چند و مخالفت و مقابلهٔ کارگزاران دولتی محلی با آنها، آقا بابادست از دعوی و تبلیغ برداشت و کیش او در زمستان همان سال از میان رفت (تحقیقات میدانی؛ برای ماجرای کامل، نیز نک: حسینی، ۲۲-۹).

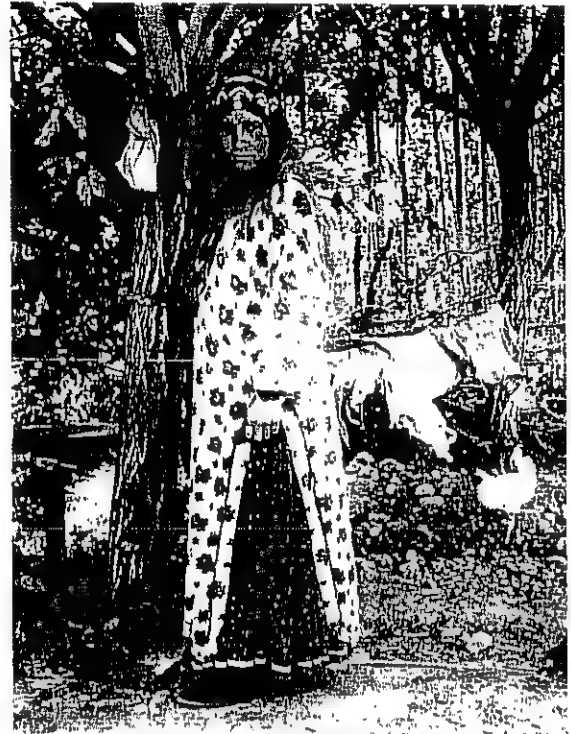
پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) دگرگونی ژرفی در نحوهٔ بینش، عقاید دینی و اعمال مذهبی بویراحمدیها پدید آمد. بنابر پژوهشهای میدانی لفلر (نک: همان، 244-225) در بویراحمد و نتیجهٔ سنجش رفتارها، عقاید و جهان‌بینی بویراحمدیهای سی‌سخت در سالهای ۱۳۵۹-۱۳۶۰ و ۱۳۶۲ش و سالهای پیش از انقلاب، ماهیت ذهنی و عملی دینی مردم در این سالها تغییر کرده، و دین و مذهب تأثیر ژرفی بر فضای مادی و معنوی زندگی مردم و جهان‌بینی و عملکرد آنها گذاشته است (نیز نک: بلوکباشی، نقد...، ۸۸-۹۷).

۳. غریب‌خانه: از رسمهای کهن عشایر کوچندهٔ بویراحمد، رسم رها کردن سالخوردگان ناتوان و معلول در پناهگاههایی به نام «غریب خونه» (غفاری، هیئت‌الله، ۱۹۳) یا «خرف‌خانه» (ایرانیکا، 324/IV) به هنگام کوچ و گذر از گذرگاههای سخت کوهستانی بود. این رسم در فرهنگ برخی عشایر دیگر مانند بختیاریها و ممسنیها نیز وجود داشت. برونوسکی از این رسم در میان کوچندگان بختیاری در کتابش «صعود انسان» یاد می‌کند و می‌نویسد: سالخوردگان عشایر این رسم را پذیرفته‌اند و می‌دانند که به پایان سفر زندگی رسیده‌اند (ص 64). صفی‌نژاد به نقل از دست‌نویسی رسم بختیاریها را در گذاردن زنان و مردان پیر در غار «خاتی نعلب» (ظاهراً «خاتین‌علب»، یعنی خاتون حلب) در مسیر کوچ به زردکوه می‌آورد (عشایر مرکزی، ۶۱۴). لفلر (نک: ایرانیکا، همانجا) و هیئت‌الله غفاری (همانجا) و صفی‌نژاد (همان، ۶۱۳-۶۱۴) به رواج این رسم در فرهنگ بویراحمد در قدیم اشاره می‌کنند.

امان‌اللهی گزارشهای برونوسکی و لفلر دربارهٔ طرد پیران در میان عشایر را خلاف آیین زرتشت و سنت اسلامی، و خرف‌خانه‌ها را (بدون ارائهٔ سند) بازماندهٔ گورهای پیش از اسلام دانسته است (نک: دانشنامه...، ۶۳۴/۴)؛ اما باید گفت: برخلاف استنباط و نظر امان‌اللهی این رسم برآمده از فرهنگ خاص کوچندگی و از عارضه‌های معیشت سخت زندگی شبانی در قدیم بوده است. حکایتی از گفت و گوی یک پدر با پسرش به هنگام ترک او در ادبیات شفاهی ایل ممسنی تداول این رسم را در فرهنگ عشایر کهگیلویه تأیید می‌کند (نک: حبیبی فهلیانی، ۴۵۶). دگرگونیهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در زندگی عشایر و تغییر فرهنگ کوچندگی به فرهنگ یکجانشینی و تأثیر آموزشهای دینی نقش مهمی در منسوخ کردن این رسم در رفتارهای فرهنگی بویراحمدی و عشایر دیگر داشته است.

۴. ادبیات شفاهی: بویراحمدیها تا چند دهه پیش در جامعه‌ای

زندگی می‌کردند که فرهنگ شفاهی در فضای آن سیطره داشت. در این جامعه، بنابر تحقیق اریکا فریدل («مطایبات...»<sup>۱</sup>)، 281-282)، در حالی که هنرهایی چون نقاشی، کنده‌کاری، سفالگری و جز آنها وجود نداشت و زنان در انتخاب رنگ و نقش و رنگ آمیزی و نقش‌پردازی بر دست‌بافت‌هایشان، مانندقالی و خورجین و جز آن، آزادیشان اندک بود،



زنان عشایر لر حافظ و ناقل ترانه‌های لری

بوده‌اند، عکس از مؤلف

هنر ترانه‌سرایی و شعرخوانی میان زن و مرد و در همه عرصه‌های زندگی، به ویژه در مراسم عروسی و سوگ به صورت گسترده‌ای رواج داشت. شعر، ترانه، قصه، مثل و مثل از جلوه‌های خاص ادب شفاهی و رکن اصلی فرهنگ عامه مردم بویراحمد بوده است. ترانه‌های تک‌بیتی بویراحمد به لحاظ آهنگ، موضوع، محتوا و یا مورد و مناسبت سرودن و خواندن، از یکدیگر متمایز می‌شوند. بیهتا را معمولاً با ۴ آهنگ و نوای «شروه» (آهنگ ماتم و عزا)، «هشتا» (قص و پای‌کوبی) و «للوئی» (لالایی خواب) و «تیریار» (جدایی و دوری از یار) می‌خوانند. این ترانه‌ها و قصه‌ها بازتاباننده زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه بویراحمد است (تحقیقات میدانی برای ادبیات شفاهی بویراحمد، نک: فریدل، «ترانه‌ها»، 47-54، «مطایبات»، 281-286؛ لمعه، ۴۷-۵۰، ۱۳۶؛ «سرگذشت»، ۱۴۶-۱۹۶؛ احمدی، ۱۲۱-۱۲۲).

شاهنامه‌خوانی در میان عشایر بویراحمد، به ویژه عشایر تیره کی‌گیوی رواج داشت. شاهنامه را با سواد می‌خواند و به گویش لری برای مردم تفسیر می‌کرد. یکی از شاهنامه‌خوانان معروف کی‌سالار بود که با لحنی زیبا اشعار شاهنامه را می‌خواند. به هنگام جنگ یا حمله

برای غارت، کدخدایان و تفنگچیان دور هم جمع می‌شدند تا شاهنامه‌خوان اشعار حماسی برای آنها بخواند. در باره‌ای از مجالس شاهنامه‌خوانی نی هم نواخته می‌شد.

داستانهای شاهنامه بر فرهنگ جامعه ایلی تأثیر بسیاری گذاشته است؛ از جمله این تأثیرات منسوب کردن نام برخی جاها به پادشاهان و قهرمانان شاهنامه است؛ مثلاً نام تل خسرو را به کیخسرو، سی سخت را به سی سوار سرسخت کیخسرو که به کوه دنا رفته بودند، گردنه بیژن و تل‌زالی در دنا را به بیژن و زال نسبت می‌دهند و برای هر یک داستانی روایت می‌کنند (صفی‌نژاد، عشایر مرکزی، ۵۸۱؛ تحقیقات میدانی).

۵. آموزش سنتی و نو: تائیش از شکل‌گیری نهاد رسمی آموزش و پرورش در منطقه کهگیلویه و بویراحمد، شمار بزرگی از بویراحمدیها، به ویژه کوچندگان آنها بی‌سواد بودند. در آن زمان، در برخی از مناطق سرسیری و گرمسیری مکتب‌خانه‌هایی به نام «خانه ملا» بود که افراد با سواد طایفه‌ها یا افرادی با سواد از بیرون ایل در این مکتب‌خانه‌ها به کودکان و نوجوانان خواندن می‌آموختند. علاوه بر قرآن کریم، کتابهایی که ملاها درس می‌دادند، هفت لشکر یا شاهنامه، خسرو شیرین نظامی، امیر ارسلان، فلک ناز و جز آن بود. آموختن اعداد سیاق و چهار عمل اصلی حساب نیز در برنامه درسی مکتب‌خانه‌ها بود.

با دایر شدن نخستین دبستان ۵ کلاسه در تل خسرو و آن‌گاه یک دبستان در ۱۳۳۰ش در سی‌سخت، برخی از کودکان به این دبستانها جذب شدند. پس از چندی، روستاهای منطقه زیر پوشش آموزش عشایری قرار گرفتند و با گسترش تدریجی آنها، مکتب‌خانه‌ها از رونق افتادند. با افزایش شمار دانش‌آموزان، از ۱۳۵۰ش دبیرستانهایی نیز در مراکز بخشها و شهرهای بویراحمد تأسیس شد و رفته رفته برنامه آموزش رسمی به همه نقاط بویراحمد، در میان یکجانشین و کوچنده، گسترش یافت (صفی‌نژاد، همان، ۵۷۳-۵۷۴؛ درباره فرایند توسعه آموزش و پرورش در منطقه، نک: احمدی، ۲۱۴-۲۲۳).

طبق آمار ۱۳۶۵ش، بویراحمد سفلا و بویراحمد علیا به ترتیب با ۳۶/۷٪ و ۴۵/۶٪ بالاترین نرخ با سواد را در میان عشایر کوچنده استان داشته‌اند (مطالعه...، ۳۳، نیز جدول ش ۲۵). همچنان طبق آمار ۱۳۷۵ش، از ۶۳'۸۷۴ تن جمعیت شهری ۶ ساله به بالای شهرستان بویراحمد، ۵۷'۶۱۶ تن با سواد (۹۰/۲٪) و ۶'۲۵۸ تن بی‌سواد، و از ۱۱۳'۶۳۸ تن جمعیت روستایی، ۷۸'۶۸۲ تن با سواد (۶۹/۸٪) و ۳۳'۹۵۶ تن بی‌سواد، و از ۱۶۱ تن غیر ساکن ۸۵ تن (۵۳/۴٪) با سواد و ۷۶ تن بی‌سواد بوده‌اند (آمارنامه، ۲۸).

دگرگونی در ساختارهای ایلی: دگرگونیهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و سیاسی ایران در چند دهه اخیر ساختار اجتماعی-سیاسی و اقتصادی سنتی جامعه‌های ایلی-عشیره‌ای، از جمله جامعه ایلی بویراحمد را از هم پاشیده است. مهم‌ترین عوامل فروپاشی

۱. «Boir Ahmad...»

1971, vol. LXXIII, no.5; id. and E. Friedl, «Eine ethnographische Sammlung von den Boir Ahmad, Südiran», *Archiv für Völkerkunde*, 1987, vol. XXI; Löffler, R. et al., «Die Materielle Kultur von Boir Ahmad, Südiran», *Zweite ethnographische Sammlung, Archiv für Völkerkunde*, 1974, vol. XXVIII; Ranking, J., *Report on the Kuhgalu Tribes*, Simla, 1911.

مآخذ: آمارنامه استان کهگیلویه و بویراحمد (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجه استان کهگیلویه و بویراحمد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ احمدی، نصر، *مرفولوژی کرانه گننام*، تهران؛ افشار، ایرج، «فارس - در ریاض الفردوس»، فارس - شناخت، شیراز، ۱۳۷۹ش، س ۲، ش ۴؛ افشار نادری، نادر، *مونوگرافی ایل بهمنی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امیری بویراحمدی، ارماله، «ریشه‌ها و اهداف لشکرکشی رضاشاه به بویراحمد»، فصل‌نامه عشایری ذخائر انقلاب، تهران، ۱۳۷۰ش، ش ۱۵؛ باور، محمود، کهگیلویه و ایلات آن، گچساران، ۱۳۲۲ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلوکباشی، علی، *جامعه ایل*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، *تقد و نظر*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بیات، کار، *شورش عشایری فارس: سالهای ۱۳۰۷ - ۱۳۰۹ش*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ تقوی مقدم، مصطفی، *تاریخ سیاسی کهگیلویه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جمیت و شناسنامه ایلات کهگیلویه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حبیبی فیهلیانی، حسن، *مسئنی در گذرگاه تاریخ*، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ حسینی، ساعد، *گوشه‌های ناگفته‌ای از تاریخ معاصر ایران*، شیراز، ۱۳۷۲ش؛ حسینی کازرونی، محمدرضا، «کوچ مال کابراهم ایل بویراحمد»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله ستوفی، *تاریخ گزیده*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ دودید، کد، *سفرنامه لرستان و خوزستان*، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دوسرونی، ز.، *عشایر فارس*، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «سرگذشت ایل»، *نامه نور*، ویژه‌نامه هنر و فرهنگ ایل بویراحمدی، تهران، ۱۳۵۹ش، ش ۱۰ و ۱۱؛ صفی‌زاده، جواد، *اطلس ایلات کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، «خان‌نامه»، *مجله دانشکده*، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۱، ش ۲؛ همو، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، «عشایر و کوچ»، *فصل‌نامه عشایری ذخائر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۶ش، ش ۱؛ طاهری بویراحمدی، عطاء، *عشایر کهگیلویه و بویراحمد*، کرمانشاه، ۱۳۵۵ش؛ همو، «نیم قرن زندگی در ایل بویراحمد»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۱۴، ش ۶ - ۸؛ غفاری، هیت‌الله، *ساختارهای اجتماعی عشایر بویراحمد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ غفاری، یعقوب، *نمونه‌ای از اشعار محلی مردم کهگیلویه و بویراحمد*، یاسوج، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قدیمی، علی‌اکبر، *بررسی اجتماعی و اقتصادی یاسوج*، بویراحمد علیا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گزارش ش ۵؛ کیهان، محمود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش بررسی مقدماتی و طرح مطالعه آینده در ایلات کهگیلویه و بویراحمد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ *لغت‌نامه دهخدا*؛ لحه، منوچهر، *فرهنگ عامیانه عشایر بویراحمدی و کهگیلویه*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مجیدی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مطالعه توسعه اقتصادی و اجتماعی استان کهگیلویه و بویراحمد (جوامع عشایری)، سازمان برنامه و بودجه استان کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منم تیمور جهان‌نکشا، گردآوری مارسل بیرون، اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ موسایی، میثم، «مبارزات عشایر بویراحمد با رضاخان (حکومت پهلوی)»، *فصل‌نامه عشایری ذخائر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ وقایع اتفاقیه (مجموعه گزارشهای خفیه‌نویسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Barth, F., «Tribal Structures of Iran», *Social Science Seminar*, Unesco,

تدریجی ساختارهای ایل و تضعیف قدرت ایلات و عشایر در ۴۰ سال گذشته اینهاست؛ ملی شدن جنگلها و مراتع، تعیین حریم چرا برای گله‌داران ایلپاتی، منسوخ شدن نظام سنتی زمین‌داری و تقسیم اراضی مالکان بزرگ در میان زارعان ایلپاتی، فرو پاشیدن مناسبات کهنه خانی - ایلپاتی، یا به عبارت دیگر اریاب - رعیتی و تملک سنتی بر عوامل تولید، نفوذ و مداخله نیروهای نظامی و نهادهای رسمی دولتی در امور اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، سرکوب خانها و براندازی نظام و منصب‌خانی، کلانتری و کدخدایی از ساختار سیاسی ایل و جای‌گزین شدن نظام شورایی و اعتباریافتن مقام ریش‌سفیدی رده‌های پایین، اسکان اجباری یا خودخواسته عشایر کوچنده و توجه کوچندگان از اقتصاد مبتنی بر دام‌پروری سنتی به اقتصاد مبتنی بر زراعت و رمه‌گردانی و آشنایی کم و بیش آنان با کشاورزی مکانیزه و کاربرد برخی ابزار و وسایل و فنون نوین در زراعت و حمل و نقل، گسترش و فراگیر شدن آموزشهای رسمی، توسعه فرهنگ ارتباطات و رسوخ برخی عناصر فرهنگ شهری و غربی و ایجاد جاده‌های ارتباطی و اجرای برنامه‌های عمرانی در دهات ایل‌نشین. با این دگرگونیها جامعه بویراحمد به سوی یک نظام غیرایلی و شیوه زندگی تازه، مشابه با نظام و شیوه زندگی روستایی - شهری پیش می‌رود (بلوکباشی، جامعه، ۹۸-۹۹).

اکنون سازمان ایل - عشیره‌ای به مفهوم قدیم و سنتی آن در جامعه بویراحمد وجود ندارد و با تشکیل «سازمان امور عشایری» در نظام جمهوری اسلامی ایران و فعال شدن این نهاد در جامعه بویراحمد، امور و وظایف دستگاه رهبری سیاسی - اقتصادی قدیم ایل به آن سپرده شده است.

درباره ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بزرگ ایل بویراحمد، افزون بر منابع یاد شده در متن مقاله می‌توان به این کتابها و مقاله‌ها نیز مراجعه کرد:

Fazel, G. R., «The Encapsulation of Nomadic Societies in Iran», *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, ed. C. Nelson, California, 1973; Friedl, E., «Boyer Ahmad», *The Nomadic Peoples of Iran*, eds. R. Tapper and J. Thompson, London, 2002; id., «The Division of Labor in an Iranian Village», *Merip Reports*, 1981, no.95; id., «The Folktale as Cultural Comment», *Asian Folklore Studies*, 1975, vol. XXXIV, no. 2; id., «Die Medizinischen Systeme der Boir Ahmad», *Ethnologie und Geschichte*, Wiesbaden, 1983; id., *Women of Dehkoh: Lives in an Iranian Village*, Washington, 1989; Löffler, R., «Recent Economic Changes in Boir Ahmad...», *Journal of the Society for Iranian Studies*, 1976, vol. IX, no. 4; id., «The Representative Mediator and the New Peasant», *American Anthropologist*,

شافعی، نک: شافعی، ۲۳۶/۶؛ عبادی، ۹).

بویطی در جریان محنه در روزگار الوائی بالله (حک ۲۲۷-۲۳۲ق/ ۸۴۲-۸۴۷م) در مصر بازداشت، و در غل و زنجیر به بغداد آورده شد. در ماجرای بازداشت وی، از حسادت و سعایت برخی چون ابن ابی اللیث، قاضی حنفی مصر، ابوبکر اصم، اصحاب ابن ابی دؤاد، فرزند شافعی و مزنی یاد شده است (نک: ابن عبدالبر، ۱۰۹؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۲؛ سیوطی، ۳۰۶/۱). وی که قائلان به مخلوق بودن قرآن را کافر می‌دانست، بر اثر پافشاری در عقیده خود زندانی گردید و در حبس درگذشت (ابوالعرب، ۴۴۸؛ عبادی، ۸؛ خطیب، ۲۹۹/۱۴-۳۰۰؛ ابواسحاق، همانجا).

بویطی دو مختصر از کتابهای شافعی ترتیب داده بود که ابن ندیم (همانجا) آنها را با عنوان المختصر الکبیر و المختصر الصغیر معرفی کرده است (برای نسخه‌های آن، نک: GAS, I/491). گفتنی است که مختصر بویطی به ترتیب بابهای المبسوط شافعی تنظیم شده بود (عبادی، همانجا) و علاوه بر کتابهای موجود در المبسوط افزوده‌های فراوانی نیز داشته است (بیهقی، ۲۵۵/۱). این کتاب نزد سبکی موجود بوده، و اقتباسهایی از آن را در طبقات خود آورده است (نک: ۱۶۳/۲، ۱۶۶-۱۷۰). به هر تقدیر، بویطی را مروج آثار مصری شافعی دانسته‌اند (ابن عبدالبر، همانجا؛ نیز نک: عبادی، ۷-۸). در برخی گزارشها آمده است که آثار وی نسبت به دیگر کتب، خطای کمتری دارد (خطیب، ۳۰۱/۱۴).

دیگر اثر وی کتاب الفرائض است (ابن ندیم، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، البحر و التعذیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، نهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن حزم، علی، «اصحاب الفتناء»، جوامع السیره، به کوشش احسان عباس و دیگران، قاهره، دارالعارف؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانقاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابوالعرب نیمسی، محمد، المن، به کوشش یحیی وهیب جبروری، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، قاهره، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ هم، العبر، به کوشش محمدسعید بن یسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش یوستا ویستنام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAS. علی تولایی

بُونِیْهَان، نک: آل بویه.

بُونِیْن زَهْرَاء، شهرستان و شهر مرکز آن در استان قزوین.  
نام گذاری: بُونِیْن یا بوهین را به معنی خرمن گاه و انبار غله، و زهرا

Tehran, 1959; Bronowski, J., *The Ascent of Man*, London, 1976; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; Fazl, G.R., «Economic Bases of Political Leadership Among Pastoral Nomads...», *New Directions in Political Economy* ..., eds. M. Leons and F. Rothestion, New Jersey, 1979; id., «Social and Political Status of Women Among Pastoral Nomads...», *Anthropological Quarterly*, Massachusetts/ Boston, 1977, vol. L, no. 2; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Friedl, E., «Boir Ahmad Mockery...», *Iranian Studies*, Michigan, 1977, vol. X, no. 4; id., «The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran», *The 7th Berkshire Conference on History of Women*, Wellesley, 1987; id., «Folksongs from Boir Ahmad...», *Mardomsenasi va Farhang-e-Amme-e-Iran (Ethnologie et traditions populaires de l'Iran)*, Tehran, 1977-1978, no. 3; Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905; Löffler, R., *Islam in Practice*, New York, 1988; id., «The National Integration of Boir Ahmad», *Iranian Studies*, 1973, vol. VI, no. 2-3; id., «Tribal Order and the State...», *ibid*, 1978, vol. XI. علی بلوکباشی

بُویطی، ابویعقوب یوسف بن یحیی قرشی (د ۲۳۱ق/ ۸۴۶م)، فقیه، زاهد و محدث مصری، شاگرد و جانشین شافعی. نسبت وی به بویط، روستایی در صعيد مصر می‌رسد (سمعانی، ۳۶۶/۲؛ یاقوت، ۷۶۶/۱). از تاریخ تولد وی در منابع ذکری به میان نیامده است، ولی براساس آگاهیهای موجود دربارهٔ روایت وی از ابن وهب (د ۱۹۷ق/ ۸۱۳م)، می‌توان ولادت او را در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق تخمین زد. بویطی از ابن وهب و محمدبن ادریس شافعی حدیث شنید (ابن ندیم، ۲۶۵؛ ابن ابی حاتم، ۴ (۲/۲۳۵)؛ خطیب، ۲۹۹/۱۴؛ ذهبی، سیر...، ۵۹/۱۲؛ نیز برای روایت وی از شافعی، نک: دارمی، ۳۶۰). در فهرست کسانی که از او روایت کرده‌اند، از ربیع بن سلیمان مرادی، ابواسماعیل ترمذی، ابراهیم بن اسحاق حرّبی، ابوحاتم رازی، عثمان بن سعید دارمی، قاسم بن مغیره جوهری، احمد بن منصور رمادی، قاسم بن هاشم سمسار، احمد بن ابراهیم بن فیل، محمد بن عامر یقّیسی، ابوسهل محمود بن نصر بن واصل بخاری، یحیی بن عثمان بن صالح مصری و ابوالولید مکی می‌توان یاد کرد (ابن ندیم، ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، خطیب، همانجاها؛ سمعانی، ۳۶۷/۲؛ ذهبی، همانجا؛ سبکی، ۱۶۳/۲؛ ابن حجر، ۴۲۷/۱۱). از نظر اعتبار در نقل حدیث، ابوحاتم او را «صدوق» (نک: ابن ابی حاتم، همانجا)، و احمد عجلّی او را ثقه و پیرو سنت دانسته است (نک: ذهبی، العبر، ۲۲۳/۱).

بویطی فقه را نزد شافعی فرا گرفت. پس از مرگ شافعی (۲۰۴ق/ ۸۱۹م)، با وجود رقیبانی چون محمدبن عبدالله بن عبدالحکم (۲۶۸ق/ ۸۸۱م)، بویطی که از بقیه مسن‌تر بود، جانشین وی در امر تدریس و فتوا گشت (نک: خطیب، ۳۰۱/۱۴؛ ابواسحاق، ۹۸؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۲؛ سبکی، همانجا). گفته‌اند که شافعی استفتائات را به او ارجاع می‌داد (نک: عبادی، ۷) و نیز او را اعلم اصحاب خود می‌دانست (خطیب، ابواسحاق، نیز ذهبی، العبر، همانجاها). ابن ندیم (همانجا)، مُزَنی را فقیه‌ترین اصحاب شافعی، و بویطی را صالح‌ترین آنها خوانده است. همچنین تسلط وی بر احتجاج به کتاب خدا ستوده شده است (نک: عبادی، همانجا). ابن حزم (ص ۲۳۳)، بویطی را از مجتهدان اصحاب شافعی محسوب می‌دارد (برای نمونه‌هایی از اختلاف فقهی بویطی با

نقش مهمی دارند (جغرافیا، ...، ۷۲۹). از محصولات مهم آن غلات، پنبه، گندم، جو، عدس و انگور است. رستنیهای آن جز گیاهان دشتی کویری، کاسنی، شکر تیغال، خارشتر و درمنه است که خاصیت دارویی دارد. شغال، گرگ، روباه و خرگوش حیواناتی هستند که در این منطقه دیده می‌شوند (کیهان، ۳۷۱/۲؛ فرهنگ، ...، ۱۰۳).

از جمله اماکن مقدس این منطقه می‌توان به آرامگاه امامزاده علی‌اکبر سگزآباد اشاره کرد که اهالی وی را فرزند موسی بن جعفر (ع) می‌دانند. بنای ساختمان آن در ۱۳۴۳ ش مرمت شد (ورجاوند، همان، ۲۶۶-۲۶۷).

شهر بوئین زهرا: این شهر در ۵۰° و ۴' طول شرقی و ۳۵° و ۴۶' عرض شمالی واقع است (مفخم، ۷۵) و در آبان ۱۳۷۵ دارای ۲۰۹۰ خانوار معمولی ساکن با ۹'۵۹۹ نفر جمعیت بوده است (سرشماری، ...، پنجاه). مردم بوئین زهرا به زبانهای تاتی، ترکی و فارسی (با گویش لری) صحبت می‌کنند (فرهنگ، همانجا) و شیعه دوازده امامی هستند (حمدالله، ۷۷۸؛ گلریز، ۱۰۰۷).

پیشینه تاریخی: با توجه به آثار یاستانی مکشوفه و حفاریهایی که در تپه‌های باستانی سگزآباد و زاغه به عمل آمده است، تمدن این محل به هزاره ۴ و ۳ ق م می‌رسد (کیانی، ۳۲۰؛ معصومی، ۵۶). همچنین رواج لهجه تاتی که یکی از گویشهای ایرانی است و به عقیده زبان‌شناسان از بقایای زبان مادی می‌باشد، نشان از قدمت این منطقه دارد (آل احمد، ۱۵). آثار به جا مانده از دوران ساسانیان و دوران اسلامی مبین تداوم زندگی در این منطقه است (ورجاوند، همان، ۲۶۵). منطقه قزوین در مسیر جاده ابریشم قرار داشته، و بوئین زهرا یکی از گذرگاههای این راه بوده است (همو، سیما، ...، ۷۵۷/۲).

ناحیه بوئین زهرا تا سده ۱۲ ق م جزو منطقه ری به شمار می‌رفته است و در زمانی که موسی بن بغا به گسترش قزوین پرداخت، این ناحیه را از ری جدا ساخت و به قزوین ملحق کرد (حمدالله، ۷۷۷). بلوک زهرا در سده ۶ ق م ناحیه‌ای آباد با آب فراوان و محصولات بسیار وصف شده است و بیشتر اهالی آن شیعه مذهب بوده‌اند (رافعی، ۴۸/۱). در دوران صفویه پس از تغییر پایتخت از قزوین به اصفهان، راه میان این دو شهر از طریق سازه و قم، قسمتی از منطقه بشاریات و بخشی از آن از خاک بوئین زهرا می‌گذشته است (ورجاوند، سرزمین، ۲۶۶؛ آل احمد، ۱۹). زین‌العابدین شیروانی بوئین زهرا را در اواخر سده ۱۲ ق م بلوکی دلگشا وصف کرده که دارای ۳۰ قریه بوده، و آبش از کاریز تأمین می‌شده است و مردم آن به زبانهای ترکی و تاتی تکلم می‌کرده‌اند (ص ۳۰۳).

زمین لرزه شدید شهریور ۱۳۴۱ چهره بوئین زهرا را دگرگون ساخت (امبرسر، ۲۵۱) و بسیاری از آثار باستانی آن را از بین برد (حاجی آقامحمدی، ۱۳۳). بیشتر ساختمانها و بناهای امروزی بوئین زهرا پس از این زمین لرزه ساخته شده است (جعفری، ۲۰۸).

مآخذ: آل احمد، جلال، تات‌نشینهای بلوک زهرا، تهران، ۱۳۵۶؛ امبرسر، ن. و

را نام شخص یا گل و نیز به معنای تلالو و روشنائی زهره هم دانسته‌اند (توکلی، ۲۱۷/۱). به گفته ورجاوند، کلمه زهرا تصحیفی از واژه زرا (زر) به معنی مقدس، و بوئین ترکیبی از واژه بو و ئین به معنی چشمه باشد که مجموعاً «چشمه ایزد مقدس» معنی می‌دهد. از آنجا که اغلب چشمه‌ها و برکه‌ها به الاهی آنها پناه فرشته پاکی و آبهای روان مربوط بوده‌اند، دادن عنوان چشمه مقدس، به سرزمینی که پرستشگاهی از ناهید در آن وجود داشته، بی‌اساس به نظر نمی‌رسد. پس از اسلام اکثر بناها و آثاری که به نام ناهید خوانده می‌شده‌اند، به واژه‌هایی چون: خاتون، بی‌بی، دختر و نظایر آن تفسیر یافته است و از این رو، بعید نیست که به جای ناهید نام حضرت زهرا (ع)، دخت پیامبر اکرم (ص) را گذاشته باشند (سرزمین، ...، ۲۶۳).

شهرستان بوئین زهرا: این شهرستان میان ۳۵° و ۲۷' تا ۳۶° و ۱۰' عرض شمالی ۴۸° و ۴۶' تا ۵۰° و ۱۴' طول شرقی گسترده است. ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱۵۰۰ متر است و جمعیت آن را حدود ۱۸۰ هزار نفر تخمین زده‌اند که ۷۹٪ آن را ساکنان روستاها تشکیل می‌دهند (حاجی آقامحمدی، ۱۲۹). شهرستان بوئین زهرا دارای ۶ بخش: مرکزی، آوج، آبگرم، رامند، شال و دشتابی، و ۱۴ دهستان و ۴ شهر است (نشریه، ...، ۳۸).

شهرستان بوئین زهرا از شمال به شهرستانهای قزوین و تاکستان، از جنوب به شهرستانهای ساوه و رزن، از شرق به شهرستان کرج، و از غرب به شهرستانهای ابهر و خدابنده محدود است (نک: نقشه ...).

شهرستان بوئین زهرا به سبب داشتن روستاهای متعدد و در موقعیتهای متفاوت جغرافیایی بیشتر دارای آب و هوای خشک تا نیمه خشک است، اما آب و هوای مناطق روستایی آن بر حسب ارتفاع تغییر می‌کند. دارا بودن زمستانهای بسیار سرد و تابستانهای گرم از ویژگیهای اقلیمی این شهرستان است (حاجی آقامحمدی، ۱۳۱). در این ناحیه بادهای محلی با اسامی خاص می‌وزد که کار کشت و زرع و آبیاری بستگی به نوع وزش آنها دارد، از آن جمله است: ۱. باد میه، که باد بسیار سردی است و در تمام فصول از جهت شمال غرب می‌وزد و در زمستان باعث یخ‌بندان می‌شود و در تابستان از سوختن محصول و سردرختی بر اثر گرما جلوگیری می‌کند. ۲. باد قاقازان، که باقی‌مانده همان باد میه است و از همان سمت وزد. ۳. باد راز، که به غیر از زمستان در تمام فصول دیگر گاه از جنوب شرق به شمال غرب می‌وزد. شدت گرمای آن گاهی سبب سوزاندن محصول و خشکی درختها می‌شود و اغلب به همراه خود طوفانی از ماسه و شن می‌آورد. ۴. باد طالقان، باد خنکی است که از سمت طالقان و کوههای شمال شرقی قزوین می‌وزد (آل احمد، ۴۶-۴۸).

آبهای این منطقه گذشته از ۶ رشته قنات، از سفره‌های زیرزمینی و رودخانه‌های خر رود، شور، رودک و حاجی عرب تأمین می‌شود. مشاغل عمده این منطقه دامداری و کشاورزی است. مراعات سرسبز رشته کوههای رامند و سیاه کوه در دامپروری و دامداری این ناحیه

۱۴۱/۴، ۱۴۲) و عبدالله بن شعبه را برای دستگیری او گسیل کرد. چون به آفرید را نزد ابومسلم آوردند و اسلام بر او عرضه کردند، پذیرفت و حتی به نشانه همراهی با دعوت، جامه سیاه در بر کرد، اما ظاهراً همچنان بر عقاید خود استوار بود (ابن ندیم، همانجا).

در روایت ابوحاتم رازی آمده است که به آفرید و ابومسلم هر یک قصد فریب دیگری را داشت (ص ۱۶۱)، از این رو، چون ابومسلم فرصت یافت، دستور داد تا قحطبه که در آن هنگام در نواحی مرکزی ایران مشغول نبرد بود، به آفرید را بکشد و کشتن او را سلمه بن محمد طایی (یکی از داعیان هفتادگانه دعوت عباسی، نک: اخبار، ۲۲۱) برعهده گرفت (ابوحاتم، همانجا). البته بعید نیست با توجه به فزونی هواداران به آفرید، ابومسلم در گام نخست، با به آفرید مدارا کرده باشد، اما ابومسلم تا آن زمان با کوشش بسیار توانسته بود تصویر تقریباً تثبیت شده‌ای از وضع اعتقادی جنبش (دعوت عباسی) ترسیم کند و سرکوب به آفرید در جهت همین هدف صورت گرفت. از این رو، می‌توان گفت که او شاید می‌کوشید با جذب به آفرید، هواداران وی را نیز از گرد او بپراکند، یا به جنبش فرا خواند، سپس در فرصت مناسب او را از میان بردارد (برای تحلیلی از این حرکت ابومسلم، نک: کلیما، ۵۹). همراهی اعتقادی ابومسلم با به آفرید، چنان‌که در روایت آمده - حتی اگر قصد فریبی هم در کار بوده است - با دیگر بخشهای روایت، و اساساً اوضاع آن روزگار تناقض دارد و احتمالاً برای طعن بر ابومسلم ساخته شده است.

به هر حال، با سرکوب به آفرید و تعقیب و کشتار هوادارانش، جنبش و عقیده او از میان نرفت و به روایت ابوحاتم رازی، به آفرید استادسیس (ه م) را به جانشینی خویش برگزید (همانجا؛ نیز نک: گردیزی، ۲۷۶). به روایت بیرونی، هواداران به آفرید معتقد بودند که وی به آسمان رفته است و روزی برای انتقام از دشمنانش باز خواهد گشت (ص ۲۱۱). بنابر گزارشهای دیگر، دست‌کم تا سده‌های ۴ - ۵ ق نیز در نواحی خراسان هنوز پیروان به آفرید که به آنها «به آفریدی» گفته می‌شد، وجود داشتند (ابن ندیم، بیرونی، مروزی، گردیزی، ثعالبی، همانجاها؛ نیز نک: صدیقی، ۱۶۵-۱۶۶). این گروه، یکی از فرقه‌های زردشتی محسوب می‌شدند و بغدادی (د ۴۲۹ ق/۱۰۳۸ م) آنها را خارج از اهل کتاب خوانده، و استفاده از ذبایح ایشان و ازدواج با زنانشان را حرام دانسته است (ص ۳۵۴-۳۵۵؛ نیز نک: ابوحاتم، ۱۶۲).

عقاید: آنچه منابع از عقاید به آفرید به دست می‌دهند، گونه‌ای اصلاحات خاص در دیانت زردشتی، تحت تأثیر پاره‌ای از احکام اسلامی است. با ورود اسلام به ایران، بزرگان زردشتی، با آنکه ظاهراً در اندیشه برخی اصلاحات ضروری بودند (نک: دوشن گیم، ۳۶۶)، اما مقاومت در برابر به آفرید را چنان بر خود لازم دیدند که دست به دامان ابومسلم خراسانی شدند. با آنکه بنابر برخی مآخذ، به آفرید زردشت را می‌پذیرفت (بیرونی، ۲۱۰)، اما خود ادعای پیامبری داشت و دست به تغییراتی در شریعت زردشتی زد. او می‌گفت از زمانی که در غیبت بوده، در آسمان به سر برده، و بهشت و دوزخ بر وی عرضه شده

است که وی یک شب در آرامگاه یا کوه درنگ کرد و بامداد روز بعد در حالی که جامه سبز تحفه چین را در برداشت، ظاهر شد و ادعای خویش را آغاز کرد (بیرونی، ۲۱۰؛ مروزی، گ ۷ الف). به روایت ثعالبی مرغنی، او در آرامگاه چندان توقف کرد که وقت زراعت فرارسید، آن‌گاه، خویشتن را بر مردم عرضه کرد (همانجا). در روایت‌های دیگر نیز اشاره شده است نخستین کسی که به آفرید را در هیئت تازه دیدار کرد، مردی کشاورز بود (بیرونی، مروزی، همانجاها؛ مجدخوافی، ۲۸۱).

در منابع موجود، تاریخ دقیقی برای آغاز دعاوی به آفرید نیامده است، اما گفته‌اند که در آغاز دعوت عباسی در خراسان و فعالیت‌های ابومسلم خراسانی (ه م)، به آفرید دعوی خود آشکار کرد و از آنجا که اظهار علنی دعوت در عید فطر ۱۲۹ ق/۱۵ ژوئن ۷۴۷ م روی داد (طبری، ۳۵۶/۷-۳۵۷)، می‌توان حدس زد که آغاز کار به آفرید نیز در همین حدود اتفاق افتاده باشد (نیز نک: صدیقی، ۱۵۶).

دعاوی به آفرید توجه بسیاری از اهالی آن منطقه خراسان، به ویژه خوفا، بُست و زاوه را جلب کرد و کسانی بر او گرد آمدند (بیرونی، مروزی، خوارزمی، ثعالبی، همانجاها). در این زمان، خراسان دستخوش تحولات عمده بود و ابومسلم قصد داشت گروه‌های گوناگون را با هدف برافکندن بنی امیه زیر یک پرچم گرد آورد (نک: ه د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱). احتمالاً به آفرید با استفاده از هرج و مرج موجود و به ویژه با توجه به اینکه حوادث مزبور بیشتر در ناحیه مرو - تخته‌گاه خراسان - جریان داشت، توانست عده‌ای را به سوی خود فرا خواند. درست در هنگامی که قحطبه بن شیب طایی برای سرکوب بقایای حکومت اموی در مناطقی از ایران مشغول جنگ و گریز بود و ابومسلم توانسته بود با زیرکی تمام رقبا و دشمنان را جذب یا حذف کند، واپسین مقاومت امویان در لشکرکشی عامر بن ضباره جلوه‌گر شد که ابومسلم از بیم حمله او و برای حفظ مواضع به دست آمده، خود را در صفر ۱۳۱ به نیشابور رسانید (اخبار، ...، ۳۳۷-۳۳۸). در همین ایام، موبدان و روحانیان زردشتی که از به آفرید و ادعاهای او خشمگین شده بودند و در خود قدرتی برای سرکوب او و یارانش نمی‌دیدند، به ابومسلم خراسانی گفتند که به آفرید دین ما و شما را تباه کرده است (بیرونی، ۲۱۱؛ مروزی، گ ۷ الف-ب؛ گردیزی، ۲۶۷؛ ثعالبی، ۳۵). البته از نظر موبدان - که حتی در سده ۴ ق/۸ م نیز کسی را که از دیانت زردشتی روی گردان می‌شد، محکوم به اعدام می‌دانستند (نک: روایت، ...، ۱۷، ۱۶۹) - چنین واکنشی چندان شگفت‌آور نبود.

بنابر روایات، ابومسلم یکی از سرداران خود به نام عبدالله بن شعبه (ابن ندیم، ۴۰۷؛ سعید، که تصحیف است)، از داعیان دعوت عباسی (نک: اخبار، ۲۲۳) را به سوی به آفرید گسیل کرد. چندی بعد، به آفرید در کوه‌های بادغیس دستگیر شد و سپس او و شماری از هوادارانش به قتل رسیدند (بیرونی، مروزی، گردیزی، مجدخوافی، همانجاها).

به روایت صولی، ابومسلم شیب بن واج (ابن ندیم، همانجا؛ داح؛ پلا، ۱۴۱/۴، حاشیه ۳؛ رواج؛ درباره او، نک: بلاذری، ۲۰۵/۳؛ مسعودی،

مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۲م؛ مغنم یابان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی و اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، ش ۲؛ یوسنی، غلامحسین، یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نیز:

GAS; Houtsma, M. Th., «Bih'afrika», Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien, 1889, vol. III; Justi, F., Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895.  
علی بهرامیان

**بَهَاءُ الدَّوْلَةِ حُسَيْنِي نَوْرِي خُش،** یا بهاءالدین حسن بن میر قوام‌الدین شاه قاسم نوربخشی رازی، پزشک برجسته اواخر دوره تیموری و اوایل دوره صفوی (نک: آقابزرگ، ۲۱۸/۷؛ حاجی خلیفه، ۷۱۸/۱؛ نفیسی، ۲۷۴/۱). اگر سن وی را هنگام تألیف خلاصه التجارب در ۹۰۷/۱۵۰۱م دست کم ۴۰ سال بدانیم، تولدش باید ۸۶۷/۱۴۶۳م یا پیش از آن باشد.

نیای او، سیدمحمد طریقه نوربخشی را بنیاد نهاد که ریاست آن بعدها به قاسم، پدر بهاءالدوله رسید (معصوم علیناه، ۳۱۹/۲-۳۲۰). بهاءالدوله از پدر - که گویا در پزشکی و داروسازی نیز مهارت داشت - همواره با لقب حضرت یاد کرده است (گ ۱۷ ب، ۲۷۱ ب، ۲۷۲ ب، ۲۷۳ آ؛ الگود، ۳۵۳). یکی از برادران بهاءالدوله، ملقب به شاه شمس‌الدین نیز پزشک بوده است. سخن الگود (همانجا) در مورد تحصیل بهاءالدوله نزد پزشکان ایرانی و هندی در ری و هرات شاید بر این اساس باشد که بهاءالدوله خود بارها از شیوه‌های درمانی ایرانی و هندی یاد کرده است (گ ۲۱۴ ب، ۲۵۰، ۲۶۰، ۲۷۰ ب، ۲۷۱ ب، ۲۷۳ ب).

بهاءالدوله پس از سالها فعالیت در زادگاهش ری، در اواخر روزگار سلطان حسین بایقرا (حک ۸۴۲-۹۱۱/۱۴۳۸-۱۵۰۵م) و همسپار هرات شد و در خاتمه خواجه افضل‌الدین محمد کرمانی اقامت کرد و مورد لطف و توجه سلطان قرار گرفت. پس از مرگ وی به ری بازگشت و از آنجا راهی آذربایجان شد و گویا دو سه سالی نیز در خدمت شاه اسماعیل صفوی (حک ۹۰۷-۹۳۰/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) بود و چندی بعد درگذشت (خواندمیر، ۶۱۲/۴). منزوی سال وفات او را ۹۲۶ ق یاد کرده است (خطی، ۵۲۷/۱)، اما مأخذ وی معلوم نیست.

آثار:

۱. خلاصه التجارب فی الطب، در پزشکی و به زبان فارسی که تألیف آن در ۹۰۷ ق در طرشت (یکی از روستاهای ری و از محله‌های تهران کنونی) به پایان رسیده است. بهاءالدوله در آغاز کتاب با استناد به آیات و احادیث متعدد، هدف از نگارش چنین کتابی را بیان تجاری می‌داند که دانستنش برای تندرستی سودمند است (نک: گ ۱ آ). این اثر چنان‌که از نامش پیداست، گزارشی از تجربیات بالینی و مشاهدات پزشکی نویسنده است که البته برخی نکات دقیق نظری نیز در آن به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک: گ ۱۰۸ ب - ۱۰۹ ب، ۱۵۷ ب، ۲۲۳ آ). بهره‌گیری وی از نظریات بقراط، جالینوس، ابن‌سینا، سیداسماعیل

است؛ خداوند جامعه سبز بر او پوشانیده، و او را به زمین گسیل داشته است و ادعا می‌کرد که خداوند بر او وحی می‌کند. بیشتر آنچه به‌آفرید برای پیروان خود وضع کرد، دست‌کم آن‌چنان که مأخذ موجود نشان می‌دهند، نه در زمینه جهان‌بینی، بلکه در امور تشریعی است و گفته شده که او این اصول را در کتابی به زبان فارسی برای پیروانش شرح داده بوده است (نک: همانجا؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱؛ نیز نک: صدیقی، ۱۵۷).

ظاهراً بیشترین تلاش به‌آفرید در جهت کاستن از آداب و مناسک زردشتیان بود که به ویژه در دوره ساسانیان بر شمار آن افزوده شده بود (نک: بویس، ۲۱۴-۲۱۵). وی پیروان خود را از میان آداب زردشتی به ترک زمره (خواندن دعای زیر لب هنگام غذا خوردن) و شرب خمر سفارش کرده بود؛ همچنین ترک نکاح با محارم که این نوع ازدواج دست‌کم تا سده ۴ ق نیز از دیدگاه یکی از موبدان ثواب شمرده می‌شده (نک: روایت، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷-۱۸۸)، از اصول آیین به‌آفرید بوده است (بیرونی، شهرستانی، همانجاها). وی برای پیروان خود نماز هفت‌گانه‌ای (قس: ابن ندیم، ابوحاتم، همانجاها؛ پنج‌گانه بدون سجده) وضع کرده بود که باید رو به خورشید - هر سو که باشد - گزارده می‌شد (برای تفصیل بیشتر، نک: بیرونی، همانجا؛ برای جایگاه خورشید در اندیشه مزیسینی، نک: کریستن سن، ۱۶۴-۱۶۵؛ صدیقی، ۱۵۸-۱۶۰). او همچنین به پیروان خود دستور داده بود تا چهارپایان را جز آنها که به پیری و ناتوانی رسیده‌اند، ذبح نکنند و گوشت مردار نخورند؛ موهای سر و بدن را فرو گذارند و بیش از ۴۰۰ درم کابین زنان نکنند و هفت یک از دارایی خود را به تعمیر و اصلاح راه‌ها و پلها اختصاص دهند (نک: بیرونی، ۲۱۱؛ مروزی، شهرستانی، همانجاها؛ گردیزی، ۲۶۶-۲۶۷).

مأخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحاتم رازی، احمد، الاصلاح، به کوشش حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اخبارالدوله العباسیه، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۲۱۱ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۹۷۸م؛ بویس، مری، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایونیک، ۱۹۲۳م؛ بلا، شارل، حاشیه بر مروج‌الذهب (نک: همدمسودی)؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم (نک: مله هوسنا)؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم ایادی، بیروت، ۱۲۰۹ ق/۱۹۸۹م؛ دوشن گین، ژاک، دین ایران باستان، ترجمه رؤیا جنیم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۲۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ روایت اُمید آشتوهیستان، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صریغی، ابراهیم، تاریخ نیسا بور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ طبری، تاریخ، غفری، محمد، جوامع الحکایات، ج ۱ (۱۳)، به کوشش بانو مصفا (کریمی)، تهران، ۱۳۵۲ش، ج ۱ (۱۳)، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کلیسا، اوتاکر، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحمی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحمی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجدخواهی، روضه خلد، به کوشش محمود فرخ، تهران، ۱۳۲۵ش؛ مروزی، طاهر، طبایع الحیران، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ مسعودی، علی،



اشعارش تخلص باجن را برای خود برگزید. باجن وازه‌ای هندی مشتق از مصدر تَجَنّا به معنای نواختن و خواندن آواز است (جالبی، ۱۰۶/۱؛ هادی، ۱۱۸؛ پلاتز، ۱۳۴). باجن فرزند شیخ معزالدین، از فرزندان مولانا احمد مدنی و در تصوف مرید شیخ رحمت‌الله گجراتی بود. وی قسمت اعظم زندگی خود را در گجرات گذراند (نسیم، ۲۱۴/۶؛ جالبی، ۱۰۶/۱).

خزانة رحمت و جنگ‌نامه پشواز و ساری و چولی و تهپند و ازار و اشعار صوفیانه هندی باجن، از آثار بر جا مانده از اوست (صدیقی، ۴۱۸، ۳۸۶/۱؛ احمد، ۱۳۳). خزانة رحمت که می‌توان آن را از نخستین نمونه‌های مدون ادبیات اردو در گجرات به شمار آورد، با عنوانهای دیگری همچون گلستان رحمت و خزائن رحمت‌الله نیز در منابع آمده، و شامل شرح حال و گفته‌های پیر او، شیخ رحمت‌الله به فارسی و کلام صوفیانه و دهره‌های او به هندی است.

دهره نوعی شعر هندی، و آن کلامی موزون و آهنگین است که مضمون حمد و نعت و منقبت دارد و توسط قوالان همراه با ذکرهایی در مدح مشایخ نواخته و خوانده می‌شود؛ چنان‌که بهاءالدین باجن در این گونه سروده‌ها به مدح پیر خود و شناساندن آرامگاه وی و نیز به وصف گجرات می‌پردازد. سرودن این گونه اشعار توسط باجن شاید حاصل اهمیت سماع در میان سالکان طریقه چشتیه باشد (جالبی، ۱۰۶/۱-۱۰۷؛ نسیم، ۲۱۵-۲۱۶؛ منزوی، ۱۱۰۵/۱۱، ۲۳۰۹/۱۲؛ بشیر حسین، ۳۰۰/۲؛ نیز نک: ه. د. ۵۳۳/۷). خزانة رحمت در مجموعه نسخه‌های خطی کتابخانه شیرانی و کتابخانه انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت این نسخه، به سبب افتادگی صفحات پایانی آن معلوم نیست (صدیقی، ۳۶۳/۱؛ بشیر حسین، همانجا).

مثنوی جنگ‌نامه پشواز و ساری و چولی و تهپند و ازار، شامل ۲۱۹ بیت است که در کتابخانه انجمن ترقی اردو نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت آن ۱۱۶۱ق، و کاتب آن شخصی است به نام عبدالنبی (صدیقی، ۴۱۸، ۳۶۳، ۳۶۲/۱).

از خلفا و جانشینان بهاءالدین باجن می‌توان علی متقی برهانپوری و شیخ عبدالحکیم (فرزند باجن) را نام برد. شیخ عبدالحکیم به مجالس سماع علاقه خاص داشت. وی همچون پدرش اشعاری به زبان هندی سروده است (راشد، ۳۶۷-۳۶۸؛ قادری، ۳۴۸؛ رضوی، II/283؛ هادی، همانجا).

باجن اواخر عمر را در برهانپور سپری کرد و در همان جا درگذشت و به خاک سپرده شد (یونس شاه، ۱۸۹/۱؛ نسیم، ۲۱۴؛ رضوی، همانجا).

مآخذ: احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بشیر حسین، محمد، فهرست مخطوطات شیرانی، لاهور، ۱۹۶۹م؛ جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۷۵م؛ راشد برهانپوری، محمد مطیع‌الله، برهانپورکی سندی اولیاء، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۷م؛ صدیقی امروہی، انسر و سرفراز علی رضوی، مخطوطات انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۶۵م؛ قادری، محمد ایوب، تذکره علمائی هند، کراچی، ۱۹۶۱م؛ منزوی، خطی مشترک: نسیم، ا. د. «مشایخ اردوسری مصنفین»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۶؛

جرجانی و... نشان دهنده وسعت مطالعات او در این زمینه است (گ ۱۷، آ ۴۶، آ ۴۸، ب ۸۵، ب ۱۰۹، آ ۱۳۲، آ ۱۵۳، ب ۲۵۷). به نظر الگود، وی نخستین کسی بود که به ذکر و یا شرح درمان پاره‌ای از بیماریها چون سالک، تب یونجه و آتشک پرداخت که برای اروپای آن روزگار تا حدی ناشناخته بود (ص ۳۵۴-۳۵۵، ۳۷۶).

خلاصه التجارب مشتمل بر ۲۸ باب است که به شیوه مرسوم تألیف گناشهای پزشکی دوره اسلامی نوشته شده است؛ بدین سان که نخست کلیاتی درباره بهداشت و درمان، بیماریهایی که در تمام بدن منتشر می‌شوند، همچون تبها و بیماریهای پوست و مو و سپس بیماریهای هریک از اعضای بدن به ترتیب از بالا (بیماریهای مغزی و روانی) تا بیماریهای پا و سرانجام، بابی درباره اصطلاحات رایج میان پزشکان آورده است. بهاءالدوله گاه به مناسبت، از مشاهدات تجربی خود (نک: گ ۵۲، ب ۱۰۸، ب ۱۲۴، ب ۱۳۰، آ ۱۴۱، آ ۱۷۸، آ ۲۱۶، و گاه از داروهایی که ساخته خود او یا پزشکان دیگر است، با عناوینی چون «مخترعات مصنف»، «مخترعات اهل هند» و حتی حکمای فرنگ و... یاد می‌کند (گ ۲۶۹، آ ۲۷۰، آ ۲۷۳، ج. د.).

از خلاصه التجارب نسخه‌های متعددی در ایران و خارج وجود دارد (نک: منزوی، همان، ۵۲۷/۱ - ۵۲۸؛ استوری، II(2)/231). این کتاب چند بار با عنوان نادرست مجربات حکیم علوی خان چاپ سنگی شده است (مشار، ۱۲۰/۲؛ نجم‌آبادی، ۳۲۸؛ قس: منزوی، فهرستواره...، ۳۴۳/۵، خطی مشترک، ۵۵۲/۱ - ۵۵۳).

۲. هدیه الخیر یا هدایت الخیر، در شرح ۴۰ حدیث از پیامبر (ص). از این کتاب نسخه‌هایی موجود است (آقابزرگ، ۲۰۷/۲۵؛ منزوی، خطی، ۱۲۸۷/۱).

اثری با عنوان ویا و طاعون نیز در احتراز از مرض ویا و طاعون به وی منسوب است (دانش پژه، ۱۷؛ منزوی، فهرستواره، ۳۷۶/۵).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، بهاءالدوله حسینی، حسن، خلاصه التجارب، نسخه خطی کتابخانه مرکز، ۱۵۲۷؛ حاجی خلیفه، کشف خواندیر، غیات‌الدین، حبیب‌السیر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دانش پژه، محمدتقی، «فهرست کتابخانه سازمان لغت نامه دهخدا»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۲ش، ۳؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب چایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به گزارش محمدجعفر سنجوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نجم‌آبادی، محمود، فهرست کتابهای چایی فارسی طبعی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز؛

Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, 1951; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1971.

فریادیات

بهاءالدوله دینکلی، ابرنصر، نک: آل‌بویه.

بهاءالدین باجن (۷۹۰-۹۱۲ق/۱۳۸۸-۱۵۰۶م)، شاعر و از صوفیان طریقه چشتیه برهانپور. شهرت وی به سرودن اشعار هندی، موسوم به دهره است (نک: دنباله مقاله) و او به سبب ویژگیهای این نوع

یونس شاه، تذکره نعت گریان اردو، لیت آباد، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Hadi, N., *Dictionary of Indo Persian Literature*, Delhi, 1995; Platts, J. T., *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English*, Oxford, 1982; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

مرجان افشاریان

**بهاءالدین بغدادی**، محمد بن مؤید بغدادی (یا بغدادکی) خوارزمی (زنده در ۵۸۸ق/۱۱۹۲م)، از منشیان و مترسلان بنام سده ۶ق/۱۲م. وی در بغدادک از نواحی خوارزم متولد شد (دریاره انتساب وی به بغدادکی خوارزم، نک: حمدالله، ۶۶۸؛ جامی، ۴۲۴؛ نیز نک: قزوینی، تعلیقات...، ۳۴۹/۱-۳۵۰).

بهاءالدین در دریار سلطان علاءالدین تکش خوارزمشاه (د ۵۹۶ق/۱۲۰۰م) منصب دبیری داشت (جوینی، ۲۳/۲؛ هدایت، ۴۴۳/۱). سال تولد، وفات و جزئیات زندگی او دانسته نیست؛ اما آنچه از منابع کهن به ویژه تاریخ جهانگشای جوینی بر می آید، این است که وی در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م، هنگامی که سلطان تکش خوارزمشاه، شادیاخ (نک: ه، د، نیشابور) را محاصره می کند، ملازم رکاب او بوده است. این محاصره دو ماه به طول می انجامد و سپس میان سلطان تکش با سنجر شاه (د ۵۹۵ق)، حاکم شادیاخ صلح نامه ای امضا می شود. سلطان تکش دست از محاصره می کشد و منشی خود، بهاءالدین بغدادی را به همراه دو تن دیگر برای اتمام مصالحه نزد منگلیک (یا منگلی بیک، م ۵۸۳ق)، اتابک سنجر شاه می فرستد. منکلیک بهاءالدین را با همراهانش محبوس کرد و مقید نزد سلطان شاه (د ۵۸۹ق)، برادر کهنتر تکش که با وی در جنگ بود، فرستاد. بغدادی از ۵۸۲ تا ۵۸۵ق، در زندان به سربرد و سرانجام، بعد از مصالحه تکش با سلطان شاه، با همراهان خود نزد تکش بازگشت (جوینی، ۲۳/۲، ۲۶؛ قس: قزوینی، همان، ۳۲۸/۱-۳۳۰).

دریاره سال وفات بهاءالدین بغدادی، برخی گفته اند: وقتی که شمس الدین مسعود (م ۵۹۶ق)، وزیر سلطان تکش به دلیلی نامعلوم از بهاءالدین آزاده خاطر شد، وی را محبوس کرد و او در حبس، به سال ۵۴۵ق درگذشت (رازی، ۱۰۶/۱؛ هدایت، ۴۴۴/۱)؛ اما سال وفات یاد شده مسلماً نادرست است، زیرا به روایت تاریخ جهانگشای، بهاءالدین بغدادی در ۵۸۸ق زنده بود و در جوین با جد پدری عطا ملک جوینی، یعنی بهاءالدین محمد بن علی در حضور سلطان تکش مناظره کرده است (جوینی، ۲۸/۲؛ قس: قزوینی، بیست مقاله، ۲۵۵/۲).

به گفته برخی نویسندگان، بهاءالدین بغدادی برادر کهنتر مجدالدین بغدادی، صوفی، شاعر و نویسنده اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ق است (حمدالله، همانجا؛ هدایت، ۴۴۳/۱؛ آقابزرگ، ۹۹۰/۳). ظاهراً بهاءالدین با خاقانی شروانی نیز آشنایی داشته است و برخی محققان، قصیده خاقانی (ص ۲۷۵) را به مطلع:

طفلی و طفیل توست آدم خردی و زبون توست عالم

در مدح بهاءالدین می دانند، چنان که در یکی از نسخ خطی دیوان خاقانی، عنوان این قصیده چنین است: «در مدح و ستایش بهاءالدین

محمد، دبیر خوارزمشاه بن ایل ارسلان» (نک: سجادی، ۲۷۵). فروزانفر (ص ۶۳۴) با استناد به این نکته و نیز با توجه به چند بیت از خاقانی (نک: همانجا، نیز ۲۷۶)، بر آن است که خاقانی قطعاً آن قصیده را در ۵۸۰ق در ستایش بهاءالدین بغدادی سروده است تا برای تدارک سفرش به خوارزم، نزد سلطان تکش سفارش کند.

آثار:

۱. *التوسل الی الترسل*، یا رسالات بهایی. این کتاب مشهورترین اثر بهاءالدین بغدادی است و نسخه های خطی آن در کتابخانه های لیدن، پاریس و نور عثمانیه استانبول موجود است. عکس و میکروفیلم آن نسخه ها نیز در کتابخانه های ملی و مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می شود (نک: بلوشه، II/260؛ منزوی، ۲۰۹۴/۳-۲۰۹۵؛ مرکزی، ۶۱، ۵۹۳). این کتاب براساس نسخه های لیدن و پاریس توسط احمد بهمنیار در ۱۳۱۵ش در تهران به طبع رسیده است.

*التوسل الی الترسل* شامل یک مقدمه، دو فصل کوتاه و ۳ قسم [باب] مفصل است: قسم اول، مشتمل است بر منشورها، فرمانها و عهدنامه های حکومتی، فتح نامه ها و یک سوگندنامه؛ قسم دوم، حاوی فرمانها، تحیت نامه ها و نامه هایی است که سلطان برای ملوک و بزرگان وقت فرستاده است؛ قسم سوم، شامل نامه های خصوصی، رقعها و مداخلی است که نویسنده به دوستان خود و بزرگان عهد نوشته است.

بهاءالدین بغدادی شیوه نویسنده گی خود را در این اثر التقاطی از سبکهای مختلف نثرنویسی، از نثر ساده تا نثر مسجع و متکلف، می داند (نک: ص ۱۰-۱۱)؛ اما آنچه در سراسر متن کتاب دیده می شود، نثری است مصنوع و مشحون از هنرها و صنایع ادبی و نیز واژگان، اشعار و امثله عربی؛ چنان که به گفته بهار اگرچه منشآت بهاءالدین بغدادی از حیث انسجام و صحت قواعد ادبی بی نقص است، اما تکلفات ادبی مفرط در متونی از این دست، مقدمه تباهی نثرنویسی را در سده های بعد فراهم می کند (نک: ۳۷۹/۲-۳۸۰).

این کتاب تا مدت ها سرمشق منشیان، مترسلان و ادبا در نامه نگاری و فن انشا بوده است. نویسندگانی چون عوفی، سعدالدین وراوینی در تحریر مرزبان نامه (نک: مرزبان بن رستم، ۴)، و محمد بن هندوشاه استادی او را در فن ترسل و بلاغت ستوده اند (عوفی، ۱۳۹/۱؛ نخجوانی، ۹/۱(۱)، ۳۴۰/۲-۳۴۱). *التوسل الی الترسل*، علاوه بر ارزش ادبی، از لحاظ بررسی اوضاع تاریخی، اجتماعی و سیاسی ایران در اواخر دوره خوارزمشاهیان نیز اهمیت شایانی دارد.

۲. «رساله شادیاخ» یا «رساله حبسیه»، نامه ای است بلند به سبک *التوسل الی الترسل*. دو نسخه خطی از این رساله، یکی در کتابخانه لیدن و یکی نیز همراه با نسخه *التوسل الی الترسل* در کتابخانه ملی پاریس موجود است (نک: قزوینی، تعلیقات، ۳۳۰/۱؛ بهمنیار، «یب»). عوفی دریاره اهمیت «رساله شادیاخ» می نویسد: «آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح دارد و آن نامه مشهور است» (۱۴۲/۱). این نامه را بهاءالدین بغدادی هنگامی که در قید منکلیک گرفتار بوده — یا بعد از انتقال به

نک: سیوطی، ۱۸۸۷/۲). احتمالاً سابقه حضور پدر بهاءالدین در دستگاه دیوانی ایوبیان که در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م ریاست «دیوان جیش» یافت (مقریزی، همانجا)، زمینه تصدی مقام وزارت او را فراهم آورده باشد؛ چنان که وقتی ملک ظاهر بیبرس به سلطنت نشست (حک ۶۵۸-۶۷۶ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م)، در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م بهاءالدین را به وزارت گماشت و اداره کارها را به وی سپرد (یونینی، ۳۸۴/۳؛ ابن دواداری، ۷۰/۸؛ ابن شاکر، ۱۵۲/۲؛ مقریزی، السلوک، ۱(۲)/۴۴۷؛ ابن تغری بردی، ۱۰۸۷، ۱۷۹، سیوطی، ۱۸۹/۲).

بهاءالدین بن حنا ۱۸ سال (۶۵۹-۶۷۷ق) وزارت مالیات مصر و شام را با اقتدار و اختیار کامل در دست داشت و گفته اند که وزیری صاحب عزم و حزم و رأی و تدبیر بود (یونینی، ابن شاکر، همانجا؛ ذهبی، ۳۳۶/۳) و کارهای مملکت جز با رأی و نظر او به سامان نمی رسید (عینی، ۲۰۸/۲؛ ابن کثیر، ۲۸۲/۱۳). سلطان بیبرس بهاءالدین را بسیار محترم می داشت و وی را «پدر» می خواند (ابن شاکر، ۱۵۳/۲)، در عزل و نصبها با او مشورت می کرد (نک: عینی، ۷۸/۲)، در برخی از سفرها او را همراه خود داشت (همو، ۶۹/۲؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۱۵۰/۷) و یا به نیابت از خود به حکومت مصر می گماشت (عینی، ۳۱۰/۸-۳۱۱؛ ابن تغری بردی، ۱۱۴/۷). وی در عهد ملک سعید برکه خان (حک ۶۷۶-۶۷۸ق) نیز همچنان با اقتدار کار می کرد و او امرش همچون گذشته نافذ و مطاع بود (یونینی، ۳۸۵/۳).

چنین می نماید که منزلت عالی بهاءالدین نزد سلطان بیبرس موجب حسادت برخی کسان شد، چنان که برای عزل و تحقیر او دست به توطئه ای زدند که بر اثر حمایت قاطعانه سلطان از وی، نافرجام ماند (ابن شاکر، ۱۵۳/۲-۱۵۴). بهاءالدین نیز از نفوذ و اقتدار برخی از دولتمردان هم روزگار خود از جمله تاج الدین عبدالوهاب بن بنت الاعز (د ۶۶۵ق) که دارای چندین منصب حکومتی در عهد بیبرس بود، واهمه داشت و برای منکوب کردن آنان نزد سلطان تلاش می کرد (نک: عینی، ۱۲/۲).

به گزارش برخی از منابع، گویا بهاءالدین با همکاری فرزند و ولیعهد بیبرس در ۶۷۱ یا ۶۷۶ق، در قتل شیخ خضر کردی دست داشت. شیخ خضر نزد بیبرس بسیار محترم و مقرب بود، اما به سبب سخت گیری بسیار در امور مذهبی، ایجاد آشوب، و قتل و غارت زمین مورد خشم سلطان واقع شد و حمایت او را به تدریج از دست داد و سرانجام با دسیسه برخی از دولتمردان از جمله بهاءالدین به زندان افتاد و در همان جا درگذشت، یا به قتل رسید (برای اطلاعات بیشتر، نک: ابن دواداری، همانجا؛ مقریزی، همان، ۷۵۲/۳، ۷۵۵؛ عینی، ۷۸/۲، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۵۵).

از خلق و خوی و کارهای اجتماعی و فرهنگی بهاءالدین در منابع به اجمال سخن گفته شده است. یونینی آورده است که وی صاحب اوقاف بسیار بود و در نهان و آشکار صدقه می داد (همانجا). از جمله موقوفات او مدرسه ای بود موسوم به «صاحبه» (منسوب به خود او) که در کوی

زندان سلطان شاه - برای شهاب الدین منشی النظر (منشی حضور)، به خوارزم نوشته، و از گرفتاریهای حبس در زندان شادباخ نالیده است و ابیات شکوه آمیز او که در حبس شادباخ سروده، گواه این مدعاست (نک: بهاءالدین، ۳۲۳)، «رساله شادباخ» در انتهای التوسل الی الترسل به کوشش بهمنیار به چاپ رسیده است (نک: همانجا).

۳. اشعار. بهاءالدین بغدادی چند قصیده عربی و فارسی، مفردات و قطعاتی سخته و زیبا دارد که در جای جای منشآتش در کتاب التوسل الی الترسل درج کرده است. در بعضی از تذکرها اشعار دیگری هم از او نقل شده است (برای نمونه، نک: عوفی، ۱۳۹/۱-۱۴۲).

بهاءالدین بغدادی ظاهراً دیوان اشعار مستقلی نداشته است و حتی صاحب الذریعه با وجود ذکر «دیوان» اشعار به نام بهاءالدین، با قید «أو شعره» می نمایاند که شخصاً دیوان وی را ندیده است (آقابزرگ، ۱۹/۱۴۳).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، التوسل الی الترسل، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهمنیار، احمد، مقدمه بر التوسل... (نک: همد بهاءالدین بغدادی)؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جونی، عطا ملک، تاریخ جهانگیری، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سجادی، ضیاءالدین، حاشیه بر دیوان خاقانی (همه)؛ عوفی، محمد، لیاب الالیاب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، تعلیقات بر لیاب الالیاب (نک: همد عوفی)؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر سعدالدین روابی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مرکزی، میکرونیساها، منزوی، خطی؛ نجوایی، محمد بن هندو شاه، دستور الکتاب، به کوشش علیزاده، مسکو، ۱۹۶۲م؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Blochel, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912.  
حمیدرضا شایگان فر

بِهَاءُ الدِّینِ بَنِ حَنَّا، ابوالحسن علی بن محمد بن سلیم بن حنا (۶۰۳-۶۷۷ق/۱۲۰۷-۱۲۷۸م)، ملقب به صاحب بهاءالدین، وزیر دو تن از سلاطین مالیات مصر، درباره پایگاه سیاسی و اجتماعی بهاءالدین و خاندانش پیش از تصدی مقام وزارت، اطلاعات زیادی در منابع دیده نمی شود. مقریزی جد او حنا را مسیحی خوانده، و درباره پدرش قاضی سدیدالدین محمد (د ۶۲۸ق/۱۲۳۱م) آورده است که از شهود محکمه قاضی القضاات مصر، عمادالدین ابن شگری بود و نزد محدثان، حدیث فرا می گرفت (المقفی، ۷۰۶/۵). ابن حجر عسقلانی بهاءالدین و پدرش را جدیدالاسلام خوانده، و تصریح کرده است که این دو در یک روز مسلمان شدند و به ترتیب محمد و علی نام گرفتند (۴۷۳/۱).

بهاءالدین پیش از ورود به دستگاه مالیات، وزارت شجره الدرد (حک ۶۴۸-۶۵۵ق/۱۲۵۰-۱۲۵۷م)، بیوه ملک صالح ایوبی را برعهده داشت و در آخرین روزهای دولت ایوبی دستگیر، و ۶۰ هزار دینار از اموالش مصادره شد (عینی، ۱۴۳/۱؛ ابن تغری بردی، ۴۳/۷، ۱۰۸؛ نیز

قنابل مصر (فسطاط) بنیاد کرد (ابن فرات، ۱۲۶/۷؛ یوسفی، ۲۸۶). بهاءالدین همچنین برای جوامع، مساجد، ریاطها و زوایه‌ها و مانند اینها مستمری قرار داد (قلقشندی، ۲۵۳/۱۱). وی به سبب اخلاق نیکو و خصلتهای پسندیده‌اش (نک: ابن شداد، ۸۳-۷۹؛ یونینی، ۳۸۴/۳، ۳۸۵؛ ذهبی، همانجا؛ ابن فرات، ۱۲۵/۷، ۱۲۶؛ ابن عماد، ۳۵۸/۵)، مددوح جمعی از شاعران هم روزگار خود بود (یونینی، ۳۸۵/۳، ۳۸۶؛ ابن فرات، ۱۲۶/۷). با این همه، از هجو برخی از شاعران نیز در امان نبود (عینی، ۲۰۸/۲).

فرزندان و نوادگان بهاءالدین نیز در دولت مالیک صاحب جاه و مقام بودند. وی دو پسر به نامهای فخرالدین و محیی الدین داشت که هر دو در زمان حیات او درگذشتند و هر دو پسر در منابع «الصاحب» نامیده شده‌اند (نک: یونینی، ۳۸۵/۳؛ ابن فرات، ذهبی، ابن عماد، همانجاها). اما به گزارش فقط یکی از منابع، بیبرس فخرالدین را «وزیر الصبحه» (ندیم، همراه و مصاحب سلطان) خود کرد (عینی، ۳۱۱/۱). بعد از مرگ فخرالدین، پسرش محمد تاج الدین (د ۷۰۷/ق/۱۳۰۷) وزیر صحبت بیبرس گردید (مقریزی، المقفی، ۱۱۱/۷؛ قس: ابن کثیر، ۲۸۲/۱۳؛ نیز عینی، ۲۰۸/۲، که تاج الدین را به خطا پسر بهاءالدین ذکر کرده‌اند، نه نواده او) و سپس در عهد سلطان محمد بن قلاوون به مقام وزارت رسید (مقریزی، همان، ۱۱۱/۷-۱۱۲).

مآخذ: ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تبصیر المتبیه بتحریر اللشبه، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۴؛ ابن دوادری، ابوبکر، کنزالددر، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱؛ ابن شاکر کبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ ابن عماد، عبدالحمی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱/ق/ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۲۲؛ ابن کثیر، البداية؛ ذهبی، محمد، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵؛ سیوطی، حسن، المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۴۱۸/ق/۱۹۹۸؛ عینی، محمود، عقد الجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸؛ قللقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زباده، قاهره، ۱۹۷۰؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۴۱۱/ق/۱۹۹۱؛ یوسفی، موسی، نزهة الناظر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰؛ جمال موسوی

بخش بیشتر عراق عجم را در همان سال به بهاءالدین واگذار کرد (رشیدالدین، ۱۰۳/۳؛ نیز نک: قزوینی، «لا»). مقارن ورود بهاءالدین به اصفهان، این شهر دستخوش آشوب و ناآرامی بود و او برای ایجاد آرامش و امنیت، متمردان و مخالفان را سخت سرکوب کرد؛ چنان که در دوران حکومت وی بر اصفهان، کسی را یارای نافرمانی و تجاوز و دزدی نبود (وصاف، ۳۴؛ اشپولر، ۲۸۵). بهاءالدین در این زمان برای اداره بهتر شهر، اصفهان را به چند ناحیه تقسیم کرد و محافظت هر ناحیه را به رؤسای شهر یا ملازمان خود سپرد و هریک را مسئول ایجاد نظم در حوزه مأموریتی خود کرد (نک: وصاف، همانجا؛ مستوفی، ۱۱۹/۳-۱۲۰).

شیوة بهاءالدین در حکومت، سخت‌گیری و سرکوب بود و کوچک‌ترین گذشتی نداشت. در این زمینه نمونه‌های شگفت‌انگیزی در مآخذ نقل شده است. چنان که وصاف شرحی از اقدامات بی‌رحمانه او آورده (ص ۳۴-۳۵)، و میرخواند ضمن مقایسه او با زیاد بن ابیه و حجاج بن یوسف، در این باب حکایاتی در کتاب خود ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: ابن فوطی، ۴۱۰؛ خواندمیر، همانجا، حبیب...، ۱۰۹/۳؛ براون، ۳۲-۳۳)؛ حتی کسانی از اصفهان شکایت وی را نزد پدر بردند، و شمس الدین با نامه و پیام، فرزند را اندر زها داد، گرچه سودی نداشت (خواندمیر، همان، ۱۱۰/۳).

در دوران حکومت بهاءالدین بر اصفهان، ملک شمس الدین کرت که بر ولایت نیمروز حکومت داشت (نک: رشیدالدین، همانجا)، علم مخالفت برافراشته بود. به پیشنهاد خواجه شمس الدین جوینی، اباقاخان بهاءالدین را مأمور سرکوب او کرد (۶۷۴/ق/۱۲۷۵). اما بهاءالدین پیش از حرکت با مشورت قاضی فخرالدین و نظام الدین اوبهی، نامه‌ای به شمس الدین کرت نوشت و او را به اصفهان فرا خواند و تهدیدش کرد که در صورت نافرمانی، هرات تسخیر، و خود او دستگیر خواهد شد. شمس الدین کرت به اصفهان آمد و اندکی بعد بهاءالدین او را به دربار اباقا گسیل داشت (رشیدالدین، ۱۴۸/۳-۱۵۰؛ سیفی، ۳۴۶-۳۴۸؛ نیز نک: اقبال، ۳۷۰).

سرانجام بهاءالدین پس از ۵ سال حکومت بر اصفهان درگذشت (وصاف، ۳۶؛ فصیح، ۳۴۷/۲) و با مرگ ناگهانی او، آرامش از اصفهان رخت بریست (وصاف، ۳۵؛ میرخواند، ۲۸۲/۵). خواجه شمس الدین در ثنای پسر، رباعی‌ای سرود و شاعران دیگر چون محمد ابن بدر جاجرمی قصایدی سرودند و به شمس الدین تعزیت گفتند (جاجرمی، ۸۲۴، ۸۲۶-۸۲۷، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵؛ نیز نک: براون، ۲۳).

وزارت بهاءالدین را در عصر حکومت وی بر اصفهان، مدتی شیخ عزالدین علی جمال کاشی (د ۷۱۳/ق/۱۳۱۳) از بزرگان آن روزگار برعهده داشت (ابوالقاسم، ۱۵۱-۱۵۲). از جمله ملازمان دیگر او، مجدالملک یزدی از وزیرزادگان اتابکان یزد بود که از این شهر به اصفهان آمد و ملازمت بهاءالدین اختیار کرد، اما خوی تند او را برنتافت و به پایتخت (تبریز) رفت و از حمایت شمس الدین محمد بر خوردار شد

بهاءالدین جوینی، محمد (ح ۶۴۸ - شعبان ۶۷۸/ق/۱۲۵۰ - دسامبر ۱۲۷۹)، فرمانروای اصفهان و بخشی از عراق عجم از ۶۶۳ تا ۶۷۸/ق/۱۲۶۵-۱۲۷۹. او فرزند بزرگ شمس الدین محمد جوینی صاحب دیوان، وزیر مشهور هلاکو و اباقاخان بود. بهاءالدین محمد همچون برادرش خواجه شرف الدین هارون، در کودکی و نوجوانی به دانش‌اندوزی پرداخت (میرخواند، ۲۷۹/۵؛ خواندمیر، دستور...، ۲۷۰).

پس از مرگ هلاکوخان در ۶۶۳/ق/۱۲۶۵، فرزندش اباقا ضمن ابقای شمس الدین محمد جوینی بر منصب وزارت، حکومت اصفهان و

۳۲؛ عبدالحی، ۱۲۰/۱؛ زیدی، ۲۲-۲۴؛ آریا، ۴۷).

وی در زادگاهش قرآن آموخت و برای تکمیل معلومات ابتدا به خراسان و آن‌گاه به بخارا رفت و مدت ۱۵ سال به تحصیل و تدریس پرداخت؛ سپس به مکه و مدینه سفر کرد و در مدینه اجازه روایت حدیث یافت. پس از چندی از طریق بیت المقدس راهی بغداد شد و در آنجا به خدمت شهاب الدین عمر سهروردی (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م)، صاحب عوارف المعارف رسید و دست ارادت به وی داد و با راهنمایی او به مجاهده و ریاضت پرداخت. گفته‌اند که وی تنها پس از ۱۷ روز خرقه خلافت از مرشد خود گرفت و شیخ شهاب الدین در پاسخ معترضان گفت: بهاء الدین چون هیزم خشکی است که آتش در او زود اثر نمود (دهلوی، حسن، ۷۱-۷۲؛ جامی، ۵۰۴؛ غوثی شطاری، ۴۶؛ داراشکوه، ۱۱۴؛ فرشته، ۴۰۴/۲-۴۰۵؛ غلام سرور، ۱۹/۲-۲۰؛ زیدی، ۲۴؛ رضوی، ۱/۱۹۱).

بهاء الدین زکریا آن‌گاه به دستور مرشد خود به ملتان بازگشت و به ارشاد مردم و تبلیغ طریقه سهروردیه همت گماشت. وی در آغاز کار با مخالفت برخی از علما مانند قطب الدین کاشانی - که مورد حمایت ناصرالدین قباچه (د ۶۲۵ق/۱۲۲۸م)، فرمانروای سند و ملتان بود - روبه‌رو شد، اما خانقاه وی به‌زودی چنان شهرتی یافت که نه تنها صوفیان، بلکه بازرگانانی از عراق عجم و خراسان به دیدارش می‌شتافتند و هدایایی تقدیم وی می‌کردند. شیخ بهاء الدین نامه‌ای در مخالفت با ناصرالدین قباچه به شمس الدین التمش (حک ۶۰۷ - ۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م)، پادشاه دهلی نوشت. اگر چه این نامه به دست ناصرالدین قباچه افتاد، اما وی از آزار بهاءالدین چشم پوشید (فرشته، ۴۰۶/۲؛ زیدی، ۳۸-۳۹؛ رضوی، همانجا).

پس از فتح سند و ملتان به دست شمس الدین التمش و کشته شدن ناصرالدین قباچه، میان شیخ و پادشاه دهلی روابط نزدیکی برقرار شد و التمش وی را به شیخ الاسلامی برگزید. پس از آن خانقاه شیخ بهاءالدین به عنوان یکی از مراکز عمده تصوف درآمد و او به تربیت مریدان و ترویج بیش از پیش طریقه سهروردیه پرداخت. بهاءالدین در مسائل سیاسی زمان خود نیز اهتمام داشت، چنان که نه تنها در تثبیت حکومت التمش در ملتان، او را یاری کرد، در ۶۴۴ق/۱۲۴۶م نیز که مغولان ملتان را محاصره کردند، در برابر پرداخت مبلغی پول آنان را راداشت که از محاصره آن شهر دست بردارند (سیفی، ۱۵۸؛ زیدی، همانجا؛ زرین کوب، ۲۱۶؛ رضوی، ۱۹۱-۱۹۲/۱).

بهاءالدین زکریا خانقاه بزرگ و با شکوهی در ملتان ساخت و در آنجا به مدت نیم قرن به تربیت مریدان پرداخت و بر اثر کوشش وی گروهی از هندوها به دین اسلام گرویدند (داراشکوه، زرین کوب، همانجاها؛ نیز نک: EI<sup>2</sup>). وی مریدان بسیاری را برای تبلیغ دین اسلام و ترویج طریقه سهروردیه به نواحی سند و پنجاب فرستاد و با کوششهای او این طریقه نه تنها در هند، بلکه در خراسان و بخارا نیز پیروانی یافت (زیدی، ۳۷؛ EI<sup>2</sup>).

(رشیدالدین، ۱۵۴/۳-۱۵۶؛ میرخواند، ۳۱۸/۵-۳۱۹؛ خواندمیر، همان، ۱۱۱/۳).

گفته‌اند: بهاءالدین به‌رغم سنگ‌دلی و بی‌رحمی، حاکمی سخاوتمند و بخشنده بود؛ به ویژه در بزرگداشت دانشمندان و ادیبان و شاعران کوشش داشت (وصاف، ۳۵-۳۶). از ستایشگران او شاعر برجسته آن عصر مجدهمگر (د ۶۸۶ق/۱۲۸۷م) بود که از یزد به اصفهان سفر کرد و در زمرة نزدیکان بهاءالدین درآمد و قصایدی در مدحش سرود (عبید، ۳۰۶؛ خواندمیر، همان، ۱۱۷/۳؛ مستوفی، ۴۲۲/۳؛ نیز نک: اقبال، ۵۳۷). مجدهمگر خطی زیبا داشت و نسخه‌ای از قابوس‌نامه را در ۶۷۳ق برای بهاءالدین کتابت کرد (حکمت، ۱۶۹). از دیگر ستایشگران او شمس الدین کاشی است که قصیده‌ای مصنوع در مدح بهاءالدین سرود (حمدالله، ۷۳۷).

از فرزندان بهاءالدین نام دو پسر او در منابع مذکور است: یکی از آنان به نام علی در ۶۸۸ق/۱۲۸۹م در واقعه کشتار خاندان جوینی در کاشان به قتل رسید، و مدفنش زیارتگاه مردم گردید. پسر دیگر وی، در اثر این واقعه و از شدت وحشت بیمار شد و در پایان عمر کیخاتو درگذشت (رشیدالدین، ۲۱۸/۳؛ نیز نک: قزوینی، «سأ»).

ماخذ: این قوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، به کوشش محمد رضا شبیبی و مصطفی جواد، بغداد، مکتبة الیریه؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اوجایت، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران (از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت)، تهران، ۱۳۱۲ش؛ بران، ادوارد، تاریخ ادبی ایران (از سده‌ی تا جامی)، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ش؛ جاجرمی، محمد، مؤنس‌الاحرار، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حکمت، علی‌اصغر، حاشیه بر تاریخ ادبی ایران (نکذ هم، بران)، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دیر ساقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علیزاده، باکو، ۱۹۵۷؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ عبید زاکانی، کلیات، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، مقدمه بر تاریخ جهانگشای جوینی، لیدن، ۱۳۲۹ش؛ مستوفی بافتی، محمد، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۰ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، تاریخ، تحریر عبدالحمید آبی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز: Spuler, B., Die Mongolen in Iran, Leiden, 1985. علی آل‌داود

بهاء الدین زکریای ملتانی، عارف سده ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م و مروج طریقه سهروردیه در هند. کنیه او ابو محمد، و خود معروف به بهاء الحق بود و القاب دیگری چون غوث العالمین و بدرالشاخیخ داشت. وی هاشمی نسب و قریشی بود و تبارش به اسدبن هاشم عبدمناف می‌رسید. جد بهاءالدین از خواریزم به «کوت کرور»، در حوالی ملتان مهاجرت کرده، و در آنجا ساکن شده بود. وجیه‌الدین محمد، پدر بهاءالدین در آنجا با دختر حسام الدین ترمذی ازدواج کرد و بهاءالدین در همان‌جا در ۵۶۶ق/۱۱۶۱م و به قولی در ۵۷۸ق/۱۱۸۲م به دنیا آمد (فرشته، ۴۰۴/۲؛ داراشکوه، ۱۱۵؛ غلام سرور، ۱۹/۲؛ رحمان علی،

بهاء الدین به کشاورزی و بازرگانی نیز توجه داشت، اما زندگانی را با وجود درآمد بسیار با قناعت می‌گذراند و آنچه به دست می‌آورد، صرف فقرا و امور عام‌المنفعه می‌کرد. وی در ملتان مرکز خیریه‌ای برای اطعام روزانه فقرا دایر کرده بود و در برخی از نواحی ملتان با حفر قنات به آبادی زمینها می‌پرداخت و مریدان را به کارهای کشاورزی و بازرگانی تشویق می‌نمود. بهاء الدین در بازرگانی بدان پایه رسیده بود که کشتیهای وی از سواحل عربستان و روم تا چین رفت و آمد می‌کردند (زیدی، ۳۷-۳۸).

شیخ بهاء الدین با اقطاب سلسله چشتیه، به ویژه قطب الدین بختیار کاکي و بابا فریدالدین گنج شکر روابط بسیار دوستانه‌ای داشت. ظاهراً آنها ولایات تحت نفوذ معنوی را میان خود تقسیم کرده بودند و بدین ترتیب، هرگونه سوء تفاهمی از میان برداشته شده بود (رضوی، ۱۹۳/۱). با این همه، روشها و طریقه‌های آنها چندان هماهنگ نبود، چنان که شیخ بهاء الدین زکریا با عامه مردم کمتر رویه رو می‌شد و از ازدحام توده‌های مردم در اطراف خود پرهیز می‌کرد و چندان تمایلی به ملاقات با قلندران دوره‌گرد نداشت (زیدی، ۳۰؛ دهلوی، حسن، ۸۱؛ رضوی، همانجا). همچنین بر خلاف مشایخ چشتیه که بیشترشان در کمال سادگی و تنگ‌دستی زندگی می‌کردند، بهاء الدین ثروت بسیار داشت و انبارخانه‌ها او همیشه پر از غله بود (زرین کوب، همانجا؛ رضوی، ۳۰۶/۱؛ E12)؛ وی برخلاف بزرگان چشتیه با امرا و حکام زمان خود روابط نزدیکی داشت و از آن به نفع مردم بهره می‌جست (رضوی، ۳۷۱/۲، ۱۹۳/۱؛ زیدی، ۳۸).

بهاء الدین به پیروی از شیخ خود، شهاب الدین سهروردی کمتر روزه استجابی می‌گرفت و برای مریدانش نیز همان روزه ماه رمضان را کافی می‌دانست و آنها را از ریاضتهای سخت منع می‌کرد (دهلوی، عبدالحق، ۲۷؛ زیدی، ۳۳؛ رضوی، ۲۱۷/۱). وی بیش از مشایخ چشتیه به آداب شریعت پای‌بندی داشت و به همین سبب، نخست نسبت به سماع گرایش چندان نشان نمی‌داد، اما پس از هم‌نشینی با فخرالدین عراقی (۶۸۸/۱ تا ۷۲۸/۱م) مرید و داماد خود، به تدریج به سماع گرایش بیشتری یافت (جامی، ۵۰۵؛ زیدی، ۳۲).

فخرالدین عراقی در ملتان به خانقاه شیخ درآمد و از مریدان او شد و پس از مدت کوتاهی از دست او خرقة دریافت کرد. بهاء الدین به فخرالدین علاقه بسیار داشت، چندان که او را به خلافت خود منصوب کرد (جامی، ۵۹۹-۶۰۰)؛ اما فخرالدین به سبب حسادت اطرافیان مجبور به ترک ملتان شد.

بهاء الدین زکریا در ۶۶۱/۱ تا ۷۲۶/۱م و بنا بر برخی منابع در ۶۶۶/۱ تا ۷۲۶/۱م در ملتان درگذشت (غلام سرور، ۲۶/۲؛ رحمان علی، ۳۳؛ دهلوی، عبدالحق، ۲۸؛ اکرام، ۲۶۹؛ زیدی، ۴۳-۴۷؛ «خلاصه...»، ۱۷۱؛ فرشته، ۴۰۹/۲؛ داراشکوه، همانجا؛ عبدالحق، ۱۲۱/۱). گفته‌اند که بر جنازه وی درویشی ناشناس که بعدها او را سعدی شیرازی تصور کرده‌اند، نماز خواند؛ اما بنا بر روایتهای دقیق‌تر این شخص پسر بزرگ

بهاءالدین، شیخ صدرالدین عارف بود که بر وی نماز خواند (زیدی، ۴۵). پیکر او را در خانقاهش به خاک سپردند. در رثای او، شیخ فخرالدین عراقی مرتبه‌ای بلند سرود که در ادب فارسی جایگاهی ویژه دارد (همانجا؛ عراقی، ۱۱۴). آرامگاه بهاءالدین در ملتان، در زمان حیاتش با هزینه شخصی خود وی ساخته شده بود و پسرش، صدرالدین عارف نیز در آنجا مدفون است (زیدی، ۴۶-۴۷).

آثار: به روایت منابع، بهاءالدین زکریا اشعار بسیاری سروده بود، اما اکنون شمار اندکی از آنها در دست است که بیشتر در قالب رباعی است (همو، ۱۰۹، ۱۱۰؛ آریا، ۵۰)؛ علاوه بر این، دیوانی نیز بدو منسوب است (آقابزرگ، ۴۰۲/۹؛ منزوی، ۲۱۰۶/۹). وی در زمینه عرفان و تصوف نیز آثار منظوم به زبان فارسی داشته است که از آنها تنها رساله‌الاوراد و رساله بهاءالدین زکریا بر جای مانده است (همو، ۱۲۹۹/۳، ۱۴۸۰).

الاوراد کتابی فقهی است که مورد استفاده عموم بوده است. این کتاب دارای ۱۱۰ فصل است و عنوان هر فصل با حرف «ذ» آغاز می‌شود که به معنای ذکر است، مانند ذکر دعای صبح، ذکر از خانه به مسجد رفتن و ... . محتوای کتاب درباره نمازهای واجب و مستحب، آداب طهارت ظاهری و باطنی، مراسم دینی، اذکار و اوراد و جز اینهاست. این رساله که در ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م به کوشش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان به چاپ رسیده است، در میان سلسله سهروردیه و دیگر فرقه‌های صوفیه شهرت دارد (زیدی، ۹۱-۹۵؛ زرین کوب، همانجا)، علی بن احمد غوری (د ۷۲۵ق) بر این کتاب شرحی به نام کنزالعباد فی شرح الاوراد نوشته است (نوشاهی، ۸۱۴).

موضوع رساله بهاءالدین زکریا در بیان مراحل سیر و سلوک و آداب آن و وظایف و شرایط سالکان طریقت است. از نسخه خطی این رساله فقط ۱۳ صفحه بر جای مانده که متن آن را شمیم محمود زیدی همراه احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی به چاپ رسانده است (ص ۹۸-۱۰۹).

مؤلف انوار غوثیه، مخدوم حسن بخش کتاب دیگری با عنوان شروط اربعین فی جلوس المعتکفین را نیز به بهاءالدین زکریا نسبت داده است. این اثر در اصل به فارسی آمیخته با عربی نوشته شده و دربردارنده ۴۰ شرط برای کسانی است که می‌خواهند معتکف شوند. شروط اربعین ... در ۱۳۲۷ق در لاهور به اردو ترجمه شده، و به چاپ رسیده است (نک: همو، ۹۵-۹۷).

افزون بر اینها، کتاب دیگری به نام «خلاصه العارفین» در سخنان و احوال شیخ بهاءالدین زکریا موجود است که از آغاز زندگی تا سیر و سلوک و رسیدن وی به درجه کمال را دربرمی‌گیرد. مطالب این کتاب از زبان ۳ عارف نامی: جلال الدین بخاری (د ۶۹۰ق/۱۲۹۱م)، خواجه فریدالدین گنج شکر (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م) و خواجه نظام الدین اولیاء (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) نقل شده، و در ۳ فصل فراهم آمده است. ظاهراً این مجموعه ملفوظات را یکی از مریدان شیخ بهاءالدین زکریا

بهاءالدین زهیر، ابوالفضل زهیر بن محمد مهلبی (۵۸۱-۶۵۶ق/۱۱۸۵-۱۲۵۸م)، از شاعران معروف دوره ایوبی-وی در نخله در نزدیکی مکه دیده به جهان گشود و در سرزمین قوص (در مصر علیا) رشد یافت (ابن خلکان، ۳۳۷/۲-۳۳۸؛ یونینی، ۱۸۴/۱؛ ذهبی، ۳۵۵/۲۳؛ ابن شاکر، ۱۷۹/۲۰) و همان جا قرآن، حدیث، فقه و ادبیات را فرا گرفت و زندگی ادبی و علمی خود را شروع کرد.

بهاءالدین نخستین بار در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م حاکم قوص، امیر مجدالدین لمطی را مدح کرد (نک: ص ۱۷۵). ظاهراً در همین هنگام به ملک عادل پیوست و در قلعه دمشق در ۶۱۲ق به مدح او پرداخت. او همچنین ملک کامل را پس از پیروزی در معركة دمیاط (۶۱۸ق/۱۲۲۱م) ستود (ص ۱۲۱) و در ۶۲۱ق یا اندکی پس از آن، از قوص به قاهره رفت و در آنجا به خاندان ایوبی پیوست (ص ۱۲۵) و با ملک صالح ایوبی پیوندی استوار برقرار کرد و در ۶۲۹ق/۱۲۳۲م به همراه ملک صالح راهی دمشق شد. به دنبال مرگ ملک کامل در ۶۳۵ق و نزاع خاندان ایوبی بر سر پادشاهی، ملک ناصر حاکم شهر گزک بر برادرزاده خود ملک صالح، در نابلس چیره شد و او را در قلعه کرک بازداشت کرد. بهاءالدین زهیر از سربازان وفاداری نسبت به مخدوم خویش در نابلس ماند و در این مدت همراهی هیچ حاکمی را در هیچ درگاهی و قصری نپذیرفت، تا اینکه ملک صالح از زندان آزاد شد و سرزمین مصر را به تصرف درآورد و شاعر نیز به همراه او، راهی آن دیار شد؛ این حادثه را در اواخر ذیقعدة ۶۳۷ دانسته اند (ابن خلکان، ۳۳۲/۲؛ قس: فروخ، ۵۸۷/۳، که ۶۳۹ق آورده است).

بدین سان، شاعر در مصر از جایگاهی والا برخوردار گردید و مقرب ترین و محبوب ترین شخص در دستگاه ملک صالح شد، چنان که در میان کتاب الدُّرَج (منشیانی که مسئولیت کتابت «ولایات» و مکاتبات پادشاه و مانند آن را برعهده داشتند) انگشت نما بود (یونینی، ابن شاکر، همانجاها).

ابن خلکان که در قاهره بهاءالدین زهیر را ملاقات کرده، سجایای اخلاقی او را بسیار ستوده است. در این دیدار، بهاءالدین زهیر بسیاری از اشعار خود را که در مناسبت های مختلف سروده بود، برای ابن خلکان بازخواند و ابن خلکان که اجازه روایت دیوان بهاءالدین را نیز داشته است، حدود ۵۰ بیت از اشعار او را نقل کرد. وی شعر زهیر را لطیف و سهل و ممتنع دانسته است (۳۳۲/۲-۳۳۶).

در مدت اقامت ملک صالح در شام بهاءالدین زهیر چندین بار به عنوان بیک وی راهی شهرهای مختلف شده است که از این میان، می توان به رفتن او به موصل و دیدار با ادیب معروف ابوالعباس ابن حلاوی موصلی (هو، ۳۳۷/۲) و سفارت به دربار ملک ناصر صلاح الدین یوسف حاکم شهر حلب در ۶۴۵ق/۱۲۴۷م (یونینی، ۱۸۴/۱-۱۸۵) اشاره کرد.

ملک صالح اندکی بیش از مرگ، به علتی که هنوز چندان آشکار نیست، از شاعر آزرده شد و او را از خود دور کرد. آنچه از منابع در علت

گردآوری کرده است. کتاب به کوشش شمیم محمود زیدی همراه احوال و آثار شیع بهاءالدین به چاپ رسیده است.

اگر چه افرادی چون جلال الدین تبریزی در بنگال، و قاضی حمیدالدین ناگوری (د ۶۴۱ق/۱۲۴۳م) در نواحی ناگور نیز در گسترش طریقه سهروردیه سهم بوده اند، اما تداوم این سلسله در طول تاریخ به همت مریدان شیخ بهاءالدین زکریا صورت گرفته است (زیدی، ۶۱؛ رضوی، ۲۰۱-۲۰۲/I). نخستین کسی که پس از وی به خلافت رسید و در گسترش طریقه سهروردیه کوشش بسیار نمود، فرزندش صدرالدین عارف بود (همانجا؛ زیدی، ۵۲؛ زرین کوب، ۲۱۶؛ آریا، ۴۹). از دیگر مریدان برجسته شیخ بهاءالدین باید به سیدجلال بخاری، معروف به شاه میر سرخ (رضوی، ۲۰۳/I؛ زیدی، ۷۱؛ آریا، ۴۵) و نیز حسن افغان (د ۶۸۹ق) اشاره کرد که وی اگر چه مردی عامی و بی سواد بود، اما شیخ او را بزرگ می داشت (دهلوی، حسن، ۱۵؛ رضوی، همانجا؛ زیدی، ۷۰-۷۱). برخی امیرحسینی هروی (د ۷۳۰ق/۱۳۳۰م) مؤلف کنزالرموز و همان کسی که شیخ محمود شبستری (د ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) گلشن راز را در پاسخ به سؤالاتی او سرود، از مریدان شیخ بهاءالدین دانسته اند (جامی، ۵۰۵؛ جمالی، ۱۵۳-۱۵۴؛ زیدی، ۷۳). اما این انتساب چندان درست به نظر نمی رسد و او احتمالاً مرید فرزند شیخ بوده است (رضوی، ۲۰۶/I). همچنین شیخ عثمان مرندی (د ۶۷۳ق/۱۲۷۴م)، معروف به لعل شهباز قلندر، از اهالی مرند از دیگر مریدان وی بوده است که طریقه سهروردیه را با مشرب قلندری درآمیخت (زیدی، ۶۷-۶۸؛ زرین کوب، همانجا؛ آریا، ۴۶). اما بی شک مشهورترین مرید شیخ بهاءالدین زکریا شاگرد و دامادش شیخ فخرالدین عراقی بوده است (د ۶۸۸ق/۱۲۸۹م) که همراه قلندران از همدان راهی هند شد و به خدمت شیخ درآمد. وی در مدح و رثای شیخ اشعار بسیاری سروده است (عراقی، ۶۸، ج ۱؛ غلام سرور، ۳۲؛ رضوی، ۲۰۴/I؛ زیدی، ۶۸-۷۰).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه جشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۸ش؛ آقازیر، الذریعة؛ اکرام، محمد، آب کوثر، لاهور، ۱۹۹۰م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جمالی، حامد، سیرالعارفین، ترجمه محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۸۹م؛ «خلاصة العارفین»، همراه احوال و آثار... (نک: هم، زیدی)؛ داراشکوه، محمد، سفینة الاولیاء، کانپور، ۱۹۰۰م؛ دهلوی، حسن، فوائد الغزاة، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، خیرپور، فاروق اکیدمی؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، تذکرة علماء هند، لکهنو، ۱۹۱۳م؛ زرین کوب، عبدالحسین، دنبالة جست و جو در تصرف ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زیدی، شمیم محمود، احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی، لاهور، ۱۳۵۳ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۰۲ق؛ عبدالحق، نزفه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عراقی، ابراهیم، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ غلام سرور، خزینة الاصفیاء، کانپور، ۱۹۲۹م؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد زکی، پته، ۱۹۹۳م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۲م؛ منزوری، خطی مشترک؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

El2; Rizvi, A. A., A History of Sufism in India, New Delhi, 1986.  
غلامعلی آریا

و درخشش آن در جام، ساقی زیاروی و نیز یاران میخواره را ستوده، و در بیشتر این اشعار، شیوه گذشتگان را پیش گرفته است. بهاءالدین زهیر شیفته طبیعت بود، اما وصف باغها و بستانها، درختان، میوه‌ها، سرسبزی طبیعت، شبنم و غیره در شعر او، همه در قالب شعر نواختگان عرب جای می‌گیرد. به طور کلی می‌توان گفت که بهاءالدین، هرگاه مضامین نزدیک به زندگی روزمره و محیط اجتماعی خود را در اوزان سبک و به دور از تصنع بیان کرده، موفق بوده است؛ اما آنجا که در قصاید بزرگ و سنگین به رقابت با شاعران بزرگ گذشته برخاسته، شعرش تصنعی و تقریباً تهی از ذوق و احساس هنری است.

مآخذ: ابن خلکان، زینات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عین التواریخ، به کوشش فیصل سامر و نیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بهاءالدین زهیر، دیوان، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ یونینی، مرسن، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۲ م. خلیل پروینی

### بهاءالدین سام، نک: غوریان.

بهاءالدین سلطان وُلد، محمد بن جلال‌الدین محمد، معروف به سلطان ولد و متخلص به «ولد» (۲۵ ربیع الآخر ۶۲۳-۷۱۲ ق/ ۲۵ آوریل ۱۲۲۶-۱۳۱۲ م)، فرزند بزرگ و دومین جانشین مولانا جلال‌الدین بلخی. نام او در برخی منابع بهاءالدین احمد آمده است، اما با توجه به تصریح افلاکی بر آنکه مولانا در بزرگداشت پدر خود، نام و لقب او را بر پسرش نهاد (نک: ۷۸۵/۲)، بهاءالدین محمد درست‌تر به نظر می‌رسد.

سلطان ولد در لارنده - قرمان کنونی - واقع در جنوب قونیه که در آن زمان یکی از مراکز حکومت سلجوقیان روم در آسیای صغیر بود، هنگامی که پدرش ۱۹ سال داشت و هنوز در قونیه ساکن نشده بود، به دنیا آمد (همو، ۲۶/۱، ۳۰۳؛ خواندمیر، ۱۱۵/۳؛ فروزانفر، ۱۷۱-۱۷۲؛ نفیسی، تعلیقات، ۳۱۹-۳۲۰، مقدمه ۵۰۰، مدرس، ۶۲/۳؛ گولینارلی، ۲۹؛ براون، ادوارد، III/155). بهاءالدین محمد و برادرش علاءالدین محمد هر دو از همسر نخست مولانا، گوهرخاتون، دختر خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی بودند (افلاکی، ۲۶/۱، ۳۲۱، ۹۹۴-۹۹۵). مولانا جلال‌الدین از همان ابتدا لطف و عنایت خاصی به او داشت و این توجه و مهریانی را بارها با قول و فعل خود بیان کرده بود (نک: همو، ۷۰۴/۲، ۷۸۴-۷۸۵، جم: سپهسالار، ۱۴۹؛ جامی، ۴۷۰). ظاهراً مولانا خود کتاب هدایه برهان‌الدین ابوبکر مرغینانی (د ۵۹۳ ق/ ۱۱۹۷ م) را به او آموخت و هنگامی که به سن تحصیل رسید، او و برادرش علاءالدین را به حلب و دمشق فرستاد (افلاکی، ۵۴۷/۱، ۵۴۸؛ فروزانفر، ۱۷۲؛ گولینارلی، ۳۴). بهاءالدین پس از بازگشت از شام، به سلوک باطنی نزد پدر، برهان‌الدین محقق ترمذی (د ح ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۰ م)، شمس تبریزی (د ۶۴۵ ق/ ۱۲۴۷ م)، صلاح‌الدین فریدون زرکوب (د ۶۵۷ ق/ ۱۲۵۹ م) و حسام‌الدین چلبی (د ۶۳۸ ق) پرداخت (بهاءالدین، ۴۷-۴۸، ۶۶-۶۵).

این امر استنباط می‌شود، این است که ملک صالح، مردی مبتلا به وسواس شدید، خشمگین، کینه‌توز و بی‌گذشت بود و به سبب سوءتفاهمی که در امر نامه‌نگاری پیش آمده بود، بهاءالدین زهیر را از خود دور کرد (همو، ۱۸۵/۱؛ ابن شاکر، ۱۸۰/۲۰). بهاءالدین زهیر بعد از مرگ ملک صالح، به خدمت ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف درآمد و در مدح او اشعار نیکو سرود که در جای‌جای دیوان پراکنده است؛ اما نوמידانه از او نیز برید و راهی مصر شد و در آنجا بقیه عمر خود را در عزلت با فروش کتابها و دارایی خود در نهایت تنگدستی سپری کرد (یونینی، ۱۸۷/۱). وی سرانجام، بر اثر بیماری سختی که سراسر قاهره را فرا گرفته بود، درگذشت و در گورستان قرافه صغری به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۳۳۸/۲).

دیوان شعر بهاءالدین به تصریح خود او حاری اشعاری است که در ایام جوانی به نظم درآورده، و خود به ترتیب الفبایی منظم ساخته است (ص ۱۱).

دیوان بهاءالدین بارها در مصر و دیگر جایها به چاپ رسیده است که از آن جمله است: چاپ کیمبرج (۱۸۷۶ م) به کوشش ادوارد هنری پامر، همراه با ترجمه منظوم انگلیسی (۲ ج)؛ پاریس (۱۸۸۳ م)؛ نیز بارها در کشورهای عربی. بیشتر اشعار این دیوان، در غزل، و بقیه در مدح و رثا و هجا و وصف است. شعر او آکنده از ظرافت و عاطفه‌ای نیرومند است؛ معانی را به آسانی و روانی تمام بیان می‌کند و گاه نیز از مثل‌های رایج میان مردم بهره می‌گیرد (مثلاً نک: ص ۳۴۷)، چندان که شعرش به نثر موزون می‌ماند. وزنهای سبکی آهنگین و الفاظ آشنای به دور از «غرابت»، شعرش را مقبول عموم مردم ساخته است. تکرار مضمون در شعرش به کرات دیده شده، اما او هر بار الفاظ را تغییر داده است. گاه در برخی از اشعار، از شیوه گفت و گو که از زمان عمر بن ابی ربیع در ادب عربی رواج یافته، استفاده شده است (مثلاً ص ۳۹۷، ۴۰۱). بهاءالدین هر بار که به آرایه‌های لفظی روی آورده، ناچار از احساسات شاعرانه روگردان شده است. عمده صنایعی که در شعر او می‌توان یافت عبارتند از جناس، توریه، تهکم، به ویژه اکثاف و انتلاف (هماهنگی) الفاظ با معانی. در مدایح بهاءالدین تقریباً هیچ معنای تازه‌ای نمی‌توان یافت، زیرا سراسر دستاوردهای او در این باب، تقلید از پیشینیان و بازگو کردن مضامین کلیشه‌ای آنان است؛ همان زیاده‌گوییهای اغراق‌آمیز خالی از ذوق اینجا نیز در قالبی سهل‌تر تکرار می‌شود و سخت مورد پسند امیران قرار می‌گیرد.

از میان مرثیاتی بهاءالدین، قطعه‌ای که در سوگ فرزندش سروده (نک: ص ۲۴۶-۲۴۸)، پر از مضامین سوزناک و اندوهی صادقانه است. هجای بهاءالدین زهیر اندک است و این اندک نیز اختصاص به هجو کسانی دارد که تحمل آنها بر او سخت بوده است. لطیف‌ترین شعر هجایی او درباره‌ی اسبی سروده شده است که از سوار شدن بر آن بیزار بود (ص ۳۹۵).

وصف در دیوان او فراوان است. بارها شراب و مجالس آن، کهنگی



تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی، سلطان ولد) است. اما عده‌ای از محققان براساس برخی ابیات *ولنامه* که در آنها از فردی به نام کریم‌الدین بن بکتور (د ح ۶۹۱/ق ۱۲۹۲ م) با ستایش یاد شده است، در این باره تردیدهایی روا داشته‌اند. بهاءالدین سلطان ولد در این ابیات کریم‌الدین را همچون مرشد و خلیفه ستوده، و بر ۷ سال خلافت او تصریح کرده است (نک: ص ۳۲۵، ۳۳۰). با استناد به این ابیات، برخی محققان بر آن باورند که کریم‌الدین بن بکتور، از جمله مریدان برجسته و از یاران نزدیک مولانا بوده است و پس از درگذشت حسام‌الدین چلبی، در ۷ سال باقی‌مانده عمر خود خلافت را برعهده داشته است. این روایتی است که مورد پذیرش معتقدان به اقطاب تسعه (بهاء ولد، برهان‌الدین محقق، مولانا جلال‌الدین، شمس تبریزی، صلاح‌الدین، حسام‌الدین، کریم‌الدین، سلطان ولد، امیر عارف چلبی) است (مایل هروی، ۱۴-۱۶؛ همایی، ۹-۱۱؛ گولینارلی، 32-31).

برخی دیگر از محققان نیز با جمع‌بندی شواهد موجود چنین نتیجه گرفته‌اند که گرچه سلطان ولد عملاً پس از درگذشت حسام‌الدین بر مسند خلافت طریقه مولویه نشست، اما چون کمال معنوی لازم را در خود نمی‌دید، کریم‌الدین بن بکتور را مرشد و پیر خود قرار داد و از او متابعت نمود؛ در عین حال، چون تجربه شمس تبریزی و پدرش را پیش رو داشت، این موضوع را فاش نکرد تا طریقه تازه پا گرفته را دستخوش تشویش و پریشانی نسازد، و از این روست که موضوع کریم‌الدین در پرده‌ای از ابهام باقی مانده است (همو، 33-34؛ همایی، ۱۱؛ ریتز، 127).

به هر روی، شکل‌گیری و انسجام سلسله مولویه با خلافت سلطان ولد آغاز می‌شود. او مریدان پدر را به دور خود گرد آورد و امور این طریقه را سامان بخشید (BI<sup>2</sup>؛ ریتز، 125). نخست در همان زمان خلافت حسام‌الدین به یاری مریدان بقعه‌ای بر فراز مزار مولانا در قونیه ساخت که به این شهر مرکزی درخور بخشید (افلاکی، ۷۹۲/۲). وی پس از آن، در طول ۳۰ سال پیشوایی طریقه مولویه به وضع آداب و سامان‌بخشی امور و تشکیلات این طریقه پرداخت و با برپایی خانقاه‌های مولویه و فرستادن نمایندگان و نواب به شهرهای مختلف در انتشار طریقه مولویه کوشید (بهاء‌الدین، ۱۲۹؛ صفا، ۷۰۶/۳؛ فروزانفر، ۱۷۳-۱۷۴؛ تریمینگام، 61؛ گولینارلی، 34-35).

با آنکه در گذشته سلطان ولد را مبدع اصول و ضوابط معینی برای سماع مولویه می‌دانستند، امروزه اعتقاد بر آن است که شکل فعلی سماع این طریقه زیر نظر پیر عادل چلبی (د ۸۶۴/ق ۱۴۶۰ م) شکل گرفته است. در این شکل از سماع، دور سه‌گانه رسمی در ابتدای این آیین به یاد بود سلطان ولد «دور ولدی» نامیده می‌شود (همو، 374-375؛ براون، جان، 252؛ BI<sup>1</sup>؛ BI<sup>2</sup>؛ قس: ریتز، 126).

سلطان ولد نخستین زندگی‌نامه‌نویس و مفسر افکار و اشعار پدرش مولانا است. وی قبل از سپهسالار و افلاکی به شرح زندگی مولانا و تدوین تاریخ مولویه پرداخت و آثار او مآخذ قابل اعتمادی برای این دو

۱۰۱ بیه: افلاکی، ۷۸۶/۲، ۸۲۸؛ سپهسالار، ۱۲۳؛ خواندمیر، همانجا؛ داراشکوه، ۱۰۹؛ جامی، ۴۶۹).

بهاء‌الدین رابطه بسیار نزدیکی با پدرش مولانا داشت و برخلاف برادرش که چندان علاقه‌ای به طریق زندگی و سلوک صوفیانه پدر نشان نمی‌داد، همواره از مولانا پیروی می‌کرد و در جمع دوستان و مریدان او حاضر می‌شد و روش و منش او را سرمشق خود قرار داده بود. شاید به همین سبب بود که مولانا از میان پیروان و نزدیکانش، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی و او را نزدیک‌ترین کسان به خود می‌دانست (افلاکی، ۳۱۷/۱، ۵۲۳، ۶۸۶/۲، جد). بهاء‌الدین در بیشتر محافل صوفیان در کنار پدر حاضر بود و چنان شباهت ظاهری به او داشت که اغلب او را برادر مولانا می‌پنداشتند (همو، ۲۶/۱، ۷۸۵/۲). پس از ناپدید شدن شمس تبریزی در ۶۴۳/ق ۱۲۴۵ م، مولانا سلطان ولد را برای بازگرداندن او به دمشق فرستاد. در راه بازگشت سلطان ولد از دمشق تا قونیه را پیاده در رکاب شمس آمد و در این سفر نصیبه‌های فراوان از او برد (بهاء‌الدین، ۴۷ بیه؛ سپهسالار، ۱۳۲؛ افلاکی، ۶۹۵/۲-۶۹۸؛ جامی، ۴۷۰-۴۷۱).

سلطان ولد به خواست مولانا با فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین فریدون زرکوب ازدواج کرد. مولانا فاطمه خاتون را بسیار گرامی می‌داشت و همواره سلطان ولد را به نیکی در حق او سفارش می‌کرد. سلطان ولد از فاطمه خاتون دو دختر به نامهای مطهره خاتون (عابده) و شرف خاتون (عارفه)، و یک پسر به نام چلبی جلال‌الدین امیر عارف (د ۷۱۹/ق ۱۳۱۹ م) داشت که بعد از وی جانشین او شد. وی همچنین از همسر دیگرش نصرت خاتون، دارای پسری به نام چلبی شمس‌الدین امیر عابد، و از همسر سومش سنبه خاتون نیز، دارای دو پسر به نامهای چلبی حسام‌الدین امیر زاهد و چلبی امیر واجد بود (افلاکی، ۷۱۹/۲، ۷۳۲، ۹۹۵-۹۹۶؛ مولوی، ۶۸-۷۰، ۱۳۲-۱۳۳؛ نفیسی، مقدمه، ۷۶؛ همایی، ۵-۶؛ فروزانفر، ۱۷۶-۱۷۷).

پس از درگذشت مولانا در ۶۷۲/ق ۱۲۷۳ م، سلطان ولد که می‌دانست مولانا خود حسام‌الدین چلبی را به خلیفگی منصوب داشته است و نیز می‌دانست که در زمان حیات پدر نیز وی خلافت او را عهده‌دار بود، با وجود اصرار حسام‌الدین جانشینی را نپذیرفت. از این رو، حسام‌الدین به جای مولانا نشست و بهاء‌الدین در تمام مدت ۱۱ سال خلافت وی، به او در مقام مرشد و خلیفه احترام می‌گذاشت و با فروتنی از او اطاعت می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۷-۱۴۸؛ افلاکی، ۵۸۶/۲، ۷۷۲، ۷۸۵-۷۸۶؛ جامی، ۴۷۱؛ بهاء‌الدین، ۱۱۲ بیه؛ مولوی، ۱۶۱-۱۶۲).

این نکته که پس از درگذشت حسام‌الدین (۶۸۳/ق ۱۲۸۴ م) چه کسی جانشینی او را به عهده گرفت، چندان روشن نیست. چنان‌که از روایت افلاکی (۷۸۶/۲، ۸۰۷-۸۰۸) و سپهسالار (ص ۱۴۸) بر می‌آید، پس از حسام‌الدین، سلطان ولد به خلافت نشست و طریقه مولویه را سامان داد. این همان روایت مورد قبول معتقدان به اقطاب سبعة در سلسله مشایخ مولویه (بهاء‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، مولانا جلال‌الدین، شمس

تن بوده است. همچنین بنا به اعتقاد برخی محققان وی نخستین کسی است که به بازخوانی و بازنویسی خطابه‌ها و مجالس پدرش پرداخت و آنها را در قالب مجالس سبعة گرد آورد. نیز به اعتقاد برخی دیگر قدیم‌ترین نسخه مقالات شمس نیز توسط سلطان ولد گردآوری، و به دست او نوشته شده است (گولینارلی، ۶۲؛ موحد، ۳۹). گرچه برخی دقت او در ارائه اطلاعات تاریخی را مورد انتقاد قرار داده‌اند، اما در هر حال، آثار وی از جمله معتبرترین منابع برای درک زندگانی و اندیشه پدرش و نیز شرایط اجتماعی و چگونگی سیر تحول طریقه مولویه به شمار می‌رود (شیمل، 370؛ گولینارلی، 35؛ ریتز، همانجا).

آثار بهاءالدین سلطان ولد در بررسی و بازسازی سیر تحول شعر ترکی نیز دارای اهمیت بسیار است. در دیوان فارسی او ۱۲۹ بیت، در ولدنامه ۷۶-۸۰ بیت و در ریاب نامه ۱۶۲-۱۷۵ بیت اشعار ترکی وجود دارد که به ترکی سلجوقی و لهجه اغوزی سروده شده‌اند و نخستین نمونه‌های شعر ترکی غربی در آسیای صغیر به شمار می‌روند. در این ابیات که معرف ابتدایی‌ترین مرحله شکل‌گیری شعر ترکی در آغاز تشکیل دولت عثمانی‌اند، در همه حال غلبه با واژه‌ها و اصطلاحات ترکی است و نسبت به اشعار ترکی دوره‌های بعد لغات عربی و فارسی اندکی در آنها یافت می‌شود (نک: گیب، 153-151؛ I؛ گولینارلی، 62-60؛ منصور اوغلو، 1-2؛ EI<sup>1</sup>). این دسته از اشعار سلطان ولد توجه بسیاری از محققان غربی همچون هامرپورگشتال، ویکرهاوزر، برناور و... را به خود جلب کرده است، تا آنجا که مجموعه‌های متعددی از این اشعار را در نشریات گوناگون و یا به طور مستقل به چاپ رسانیده‌اند و برخی همچون گیب (156-157؛ I)، در تحقیقات خود سلطان ولد را آغازگر شعر یک ملت دانسته‌اند (نیز نک: ویکرهاوزر، 574-575؛ برناور، 201-208؛ IA، XI/31؛ EI<sup>2</sup>). اهمیت دو چندان این اظهارنظر آن‌گاه روشن می‌شود که به خاطر آوریم سلطان ولد به عنوان آغازگر شعر ترکی، خود فردی ایرانی و پارسی زبان بوده است و این نکته خود بیانگر جایگاه زبان و ادبیات فارسی در شکل‌گیری ادبیات ترکی است (نک: براون، ادوارد، 156-155/III؛ گیب، همانجا).

برخی دیگر از محققان در مقایسه شعر ترکی عارفانه عامیانه — که توسط «عاشق»‌ها سروده می‌شد و یونس امره برجسته‌ترین نماینده آن به شمار می‌رود — با شعر ترکی ادیبانه — که سروده «شاعر»‌ها بود و سلطان ولد شاخص‌ترین نمونه آن دانسته می‌شود — سلطان ولد را معرف گرایش یا مکتبی در شعر ترکی دانسته‌اند که زیر تأثیر شعر فارسی قرار داشته، و در نخستین گام خود کوشیده است تا شعر ترکی را در وزن اشعار فارسی بگنجاند (نک: کوپرولو، 241-231؛ EI<sup>1</sup>). علاوه بر محققان غربی و پیش از آنها ولد چلبی (ایزبوداق) و کیسیلی رفعت ابیات ترکی سلطان ولد را در کتابی با عنوان دیوان ترکی سلطان ولد در ۱۳۴۱/۱۹۲۳م در استانبول به چاپ رسانیدند و پس از آن منصور اوغلو این ابیات را در مجموعه‌ای به نام سلطان ولدن ترکیه منظومه‌لری «منظومه‌های ترکی سلطان ولد» در ۱۳۷۷/۱۹۵۸م در

استانبول منتشر ساخت.

سلطان ولد در ۱۰ رجب ۷۱۲ در ۸۹ سالگی در قونیه درگذشت و در جوار پدرش به خاک سپرده شد و پس از مرگ او، پسرش امیر عارف چلبی خلافت طریقه مولویه را برعهده گرفت (سپهسالار، ۱۵۱؛ جامی، ۴۷۲؛ غلام سرور، ۲۸۴/۲؛ نفیسی، مقدمه، ۶؛ گولینارلی، 43).

آثار: از بهاءالدین سلطان ولد ۴ اثر منظوم و یک اثر منثور به فارسی به جای مانده است. همه این آثار که نسخه‌های خطی متعددی از آنها وجود دارد، به چاپ رسیده‌اند:

۱. دیوان، که نزدیک به ۱۳ هزار بیت از غزلیات، قصاید، مقطعات، ترکیات و رباعیات و ترجیع‌بندهای او را در بر دارد. در این دیوان علاوه بر اشعار فارسی، ابیات ترکی و عربی و نیز گاهی ابیات یونانی دیده می‌شود. این اثر را که بهاءالدین به تقلید از غزل‌های دیوان شمس سروده است، نخستین بار فریدون نافذ اوزلُک در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م در استانبول و آنکارا، و پس از او سعید نفیسی براساس نسخه‌ای دیگر در ۱۳۳۸ش در تهران به چاپ رسانید.

۲. مثنویهای سه‌گانه که مجموعاً مثنویات ولد و یا ولدنامه نامیده می‌شوند و عبارتند:

الف - ولدنامه یا مثنوی ولد و یا ابتدا نامه، که نخستین مثنوی از این مجموعه و دارای ده هزار بیت است. وی این اثر را در فاصله ربیع الاول تا جمادی‌الآخر ۶۹۰ در بحر خفیف مخبون مقصور و به وزن حدیقه الحقیقه سنایی سروده، و در آن به شرح زندگانی و مقامات بهاء ولد، برهان‌الدین محقق، مولانا، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی پرداخته است (نک: ص ۳-۲). این مثنوی با مقدمه مفصل و حاشیه جلال‌الدین همایی در تهران (۱۳۱۵-۱۳۱۶ش) به چاپ رسیده است.

ب- ریاب‌نامه، دومین مثنوی سلطان ولد و اثری عرفانی است که در مقایسه با ولدنامه از استحکام، فصاحت و صبغه عرفانی بیشتری برخوردار است. وی این مثنوی را — چنان‌که خود گفته — به درخواست یکی از مریدان یا بزرگان و در مدت ۵ ماه در ۷۰۰/۱۳۰۱م در بحر رمل مسدس مقصور، یعنی همان وزن مثنوی پدرش مولانا سروده است. در این کتاب نیز علاوه بر اشعار فارسی، شماری ابیات ترکی و یونانی وجود دارد. علاوه بر مجموعه‌های ابیات ترکی — که پیش‌تر به آنها اشاره شد — ۱۳ بیت از ابیات یونانی این مثنوی نیز توسط مایر به چاپ رسیده است (IA، همانجا). بهاءالدین در این مثنوی بیش از آنکه به صنایع ادبی و ظرافتهای شاعرانه توجه داشته باشد، به دنبال آن بوده است که نکات و مشکلات مثنوی مولوی را شرح، و دقایق عرفانی را توضیح دهد. از همین رو، گاه مضمون اشعار آن مکرر و ملال‌آور به نظر می‌رسد و لحن آن به کتابهای تعلیمی نزدیک می‌شود. یا این همه، این مثنوی از نظر درک مشکلات و نکات مبهم و خلاصه مثنوی اهمیت خاص خود را دارد (نک: سلطانی، ۱۳۶-۱۰۸). این کتاب به کوشش علی سلطانی گردفرامری در ۱۳۵۹ش در تهران به چاپ رسیده است.

مولانا جلال‌الدین مولوی (نک: هم، سپهسالار)؛ همو، مقدمه بر دیوان بهاء‌الدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر ولدنامه (نک: هم، بهاء‌الدین سلطان ولد)؛ نیز:

Behrmauer, W. F. A., «Ueber die 156 seldschukischen Distichen aus Sultān Weled's Rebābnāme», ZDMG, 1869, vol. XXIII; Brown, J., *The Dervishes*, ed. H. A. Rose, London, 1968; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, Cambridge, 1985; Gölpınarlı, A., *Mevlānā'dan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953; IA; Iranica; Köprülü, Fuad, *Türk edebiyatı'nda ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Mansuroğlu, M., *Sultan Veled'in türkçe manzumeleri*, Istanbul, 1958; Ritter, H., «Maulānā Ghalāladdin Rūmī und sein Kreis», *Der Islam*, Berlin, 1942, vol. XXVI; Schimmel, A., *The Triumphal Sun*, London, 1978; Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; Wickerhauser, M., «Seldschukische Verse», ZDMG, 1866, vol. XX.

یلا رحیمی‌بهمنی

### بهاء‌الدین عاملی، نک: شیخ بهایی.

بهاء‌الدین مترو، متخلص به بهاء (۱۱۸۰-۱۲۴۸/ق ۱۷۶۶-۱۸۳۲ م)، شاعر، عارف و از خاندان علمای کشمیر. اهمیت او بیشتر به سبب آثار وی درباره تذکره نویسی صوفیه و تفسیر عقاید عرفانی است.

بهاء‌الدین در جوانی به تصوف گرایید. آن‌گاه نزد ملا محمود بلخی به فراگیری دانشهای دینی پرداخت و بعدها پیشه معلمی را برگزید (راشدی، ۱۳۶/۱). آثار منظومی متشکل از ۵ مثنوی مشابه خمسه نظامی از او بر جای مانده که اینهاست:

۱. ریشی (رشی) نامه، در ۴ هزار بیت که شرح زندگی مشایخ ریشیه کشمیر است. این رساله به کتابت ابراهیم قادری فرزند میر احمد شاه در سالهای ۱۲۸۴-۱۲۸۵/ق ۱۸۶۷-۱۸۶۸ م به خط تعلیق و در ۳ دفتر، آراسته به حواشی و عنوانهای رنگی در ابتدای هر بخش، فراهم آمده است (عبدالمقتدر، ۷۴/۲، «فهرست...»)، XXXI/154-155؛ منزوی، فهرستواره...، ۲۱۰۳/۳).

۲. سلطانی نامه، که زندگی‌نامه سلطان العارفین، حمزه مخدومی و مریدان اوست و شمار ابیات آن به ۳۶۰۰ می‌رسد (استوری، 1(2)/1064؛ منزوی، همانجا).

۳. غوثیه، که زندگی‌نامه پیران قادری، شامل شرح حال و تعلیمات شیخ عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱/ق ۱۱۶۶ م) و مریدان او: ابومدین، ابن عربی، ابونجیب سهروردی، عمار یاسر (از مریدان ابونجیب سهروردی) و نجم‌الدین کبری است و ابیات آن به ۵۵۰۰ می‌رسد (منزوی، همان، ۲۰۱۳/۳، ۲۲۲۶، خطی مشترک، ۱۰۰۹/۱۱).

۴. نقشبنديه، که شرح حال بزرگان سلسله نقشبنديه است. این مثنوی با شرح زندگی خواجه یوسف همدانی آغاز می‌شود و با سوانح خواجه عنایت‌الله نقشبندی پایان می‌یابد (آفاق، ۸۴).

۵. چشتیه، که شرح حال صوفیان سلسله چشتیه است و با خلیفه ابوبکر آغاز شده، و به میان هاشم کشمیری خاتمه یافته است (همانجا).

ج - انتها نامه، سومین مثنوی از این مجموعه است که مانند ریاب نامه در وزن رمل سروده شده، و در آخرین روز ذیقعد ۷۰۸ به پایان رسیده است. سلطان ولد در این مثنوی که متمم دو مثنوی دیگر به شمار می‌رود و مشتمل بر بیش از ۷ هزار بیت است، بی‌آنکه مضامین جدید و اندیشه‌های نوی آورده باشد، نکات عرفانی و مسائل مربوط به سلوک معنوی را با بیانی دیگر شرح داده، و با استناد به آیه‌های قرآنی و احادیث نبوی به توضیح اعتقادات صوفیانه پرداخته است (خزانه‌دار لو، ۱۳-۱۵).

۳. معارف، اثری متثور در تصوف و عرفان است که بدون مقدمه، خطبه ثنا و حمد و... بوده، و متشکل از فصلهای مستقلی است که در آنها موضوعاتی چون تفسیر آیات قرآنی، شرح دقائق عرفانی آداب خانقاهی و... آمده است. هریک از این فصلها ظاهراً نخست مجلس یا گفتاری بوده که بعدها توسط خود سلطان ولد نوشته شده، و از مجموعه آنها کتابی این چنین فراهم آمده است. معارف سلطان ولد را باید ادامه سنتی دانست که از زمان بهاء ولد، جد سلطان ولد در میان آنان وجود داشته است؛ چنان که معارف بهاء ولد و فیه مافیه مولانا نیز مجموعه‌ای از گفتارها و مجالس است که به همین شیوه گردآوری و نوشته شده‌اند (مایل هروی، ۱۹-۲۱؛ گولپینارلی، 51-52).

سلطان ولد در این گفتارها با بیانی شیوا به مضامین گوناگون پرداخته، و با استفاده از تمثیلهای، آیات قرآنی و احادیث نبوی نکته‌های مورد نظر خود را بیان کرده است. از آنجا که پاره‌ای از این نکته‌ها در مثنوی مولوی، معارف بهاء ولد، فیه مافیه و مقالات شمس نیز دیده می‌شود، می‌توان دریافت که سلطان ولد در حین مجلس گویی یا در هنگام نوشتن این مطالب به مضامین این آثار توجه داشته است (مایل هروی، ۲۱-۲۲). معارف سلطان ولد نخستین بار به طور ناقص، همراه با فیه مافیه مولانا و به عنوان ضمیمه یا جلد دوم فیه مافیه در ۱۳۳۴/ق ۱۹۱۶ م با چاپ سنگی در تهران منتشر شد. سپس مجموعه کامل آن به کوشش نجیب مایل هروی در ۱۳۶۱ ش در تهران به چاپ رسید.

مأخذ: افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۵۹ م؛ بهاء‌الدین سلطان ولد، محمد، ولدنامه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۵-۱۳۱۶ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ خزانه‌دارلو، محمدعلی، مقدمه بر انتها نامه بهاء‌الدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ داراشکوه، محمد، سفینه الاولیاء، کانپور، ۱۸۸۴ م؛ سپهسالار، فریدون، احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ سلطانی گرد قرامزی، علی، مقدمه بر ریاب نامه بهاء‌الدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینه الاصفیاء، کانپور، ۱۸۹۴ م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ گولینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مایل هروی، نجیب، مقدمه بر معارف بهاء‌الدین سلطان ولد، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مدرس، محمدعلی، رباعه الادب، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ موحده محمدعلی، مقدمه بر مقالات شمس تبریزی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مولوی، مکتوبات، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نفیسی، سعید، تعلیقات بر احوال

بهاءالدین متو در ۱۲۴۸ق درگذشت و در محله مسجد پتوانی به خاک سپرده شد (راشدی، ۱۳۷/۱).

مآخذ: آفاق، صابر، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۰ش، ۱۱۲-۱۱۳؛ راشدی، حسام الدین، تذکره شعرای کشمیر، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ عبدالمقتر، خان بهادر، مرآة العلوم، پتته، ۱۹۴۲م؛ منزوی، احمد، خطی مشترک، همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

*Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, 1977; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1972.*  
مرجان افشاریان

**بِهَاءُ الدِّینِ مَرْغِیْنَانِ**، نام دو شاعر ایرانی. زندگی‌نامه و شرح احوال این دو شاعر و ادیب در برخی منابع با یکدیگر آمیخته است (نک: نفیسی، ۱۳۳/۱-۱۷۴)، اما با توجه به حکومت معاصر هریک، می‌توان آن‌دورا از یکدیگر تشخیص داد:

۱. بهاءالدین مرغینانی شاعر سده ۵ و ۶ق: از احوال و آثار و اشعار او اطلاع زیادی در دست نیست. همین قدر می‌دانیم که اصل او از ناحیه مرغینان فرغانه بوده، و از شاعران مداح دربار قطب‌الدین انوشته‌کین خوارزمشاه (حک ۴۷۰-۴۹۰ق/۱۰۷۷-۱۰۹۷م) به‌شمار می‌آمده‌است (آقابزرگ، ۱۰۳۱/۳؛ هدایت، ۴۴۷/۱). برخی محققان از او با عنوان ملک الکلام بهاءالدین (رازی، ۴۴۷/۳) و نیز بهاءالدین مرغیستانی (لکهنوی، ۱۱۶/۱) یاد کرده‌اند و آقابزرگ (همانجا) سال وفات او را ۵۳۷ق/۱۱۴۲م، و هدایت (همانجا) ۵۲۷ق/۱۱۳۳م ضبط کرده‌است.

او را شاعری شیرین‌بیان دانسته، و از اشعار او تعریف و تمجید کرده‌اند (اوحدی، ۱۹۶؛ صبا، ۱۲۱؛ رازی، همانجا). قصیده‌ای از وی با مطلع «ای زلف تابدار تو ییچیده بر قمر» در برخی از تذکرها مذکور است که بیانگر طبع والا و مهارت او در شعرسرایی است (نک: اوحدی، همانجا؛ رازی، ۴۴۷/۳-۴۴۹؛ هدایت، ۴۴۷/۱-۴۴۸).

۲. بهاءالدین مرغینانی، از وزرا، شاعران و درباریان فاضل سده ۷ق. وی از سوی پدر از خاندان شیخ الاسلام فرغانه، و از سوی مادر از فرزندان طغان خان، حکمران فرغانه محسوب می‌شد (نفیسی، همانجا؛ جوینی، ۲۳۱/۱-۲۳۲) و به‌طور یقین تا ۶۴۹ق/۱۲۵۱م در قید حیات بود (جوینی، ۲۳۱/۱) و حبش عمیدالملک، وزیر دربار جغتای (حک ۶۲۴-۶۴۹ق/۱۲۲۷-۱۲۵۱م) او را به خدمت ییسو، فرزند جغتای گماشت و بهاءالدین در عین ادب و احترام کامل در خدمت او بود، اما پس از مرگ ییسو وی بر اثر کینه و دسیسه مدعیان حکومت از جمله حبش عمید و قرا، پسر دیگر جغتای به همراه مال و فرزندان به اسارت درآمد و به دستور حبش عمید او را نمدمال کردند و اعضایش را در هم شکستند (جوینی، ۲۲۹/۱-۲۳۱).

به گفته عطاملک جوینی (۲۳۲/۱)، بهاءالدین مناقب و فضایل بسیاری داشته، و درگاه او محل اجتماع فاضلان و ادبا بوده است و شاعران و عالمان مورد عنایت و شفقت او قرار می‌گرفته‌اند. اشعاری از

وی در تاریخ جهانگشای مذکور است (نک: همو، ۲۳۱/۱).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ اوحدی، نفی الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۲۰ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ لکهنوی، آفتاب‌وای، ریاض العارفین، به کوشش حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ هدایت، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

**بِهَاءُ الدِّینِ نَقْشَبَنْد**، خواجه محمد بن محمد بن محمد بخاری (۷۱۸-۷۹۱ق/۱۳۱۸-۱۳۸۹م)، عارف نامدار و مؤسس سلسله نقشبندیه که نزدیکان به شاه نقشبند مشهور است. وی در قصر هندوان، روستایی در نزدیکی بخارا که بعدها به «قصر عارفان» شهرت یافت، به دنیا آمد (بخاری، ۸۰؛ فضل‌الله، ۴۳؛ کاشفی، ۹۵/۱)؛ پدرش، بابا صاحب سرمست، از صوفیان زمان خود بود که مزارش در نزدیکی مسجد جوزجانیة سمرقند قرار داشت (سمرقندی، ۱۲۷).

جد بهاءالدین که نامش را جلال‌الدین نیز ذکر کرده‌اند (غلام سرور، ۵۴۹/۱) از مریدان خواجه محمد پایای سماسی (د ۷۵۵ق/۱۳۵۴م)، شیخ صوفیان خواجهگانی از پیروان خواجه یوسف همدانی بود. وی نوه‌اش را در سومین روز تولد نزد خواجه سماسی که به تازگی به قصر هندوان وارد شده بود، برد تا از او برکت یابد. سماسی نیز بهاءالدین را به فرزند خواندگی پذیرفت و او را «مقتدای روزگار» پس از خویش خواند (بخاری، ۷۹-۸۰؛ جامی، نفحات، ۳۸۵-۳۸۶؛ خواجه محمد پارسا، قدسیه، ۹).

ظاهراً بهاءالدین همچون پدر به کمخابافی (کمخا = پارچه منقش رنگارنگ) اشتغال داشت، زیرا به رغم سکوت متون متقدم نقشبندیه، متون متأخر اطلاق لقب نقشبند بر او را بدین سبب دانسته‌اند (محمدباقر، ۸؛ داراشکوه، ۷۸؛ نفیسی، ۲۲۰/۱؛ EI<sup>2</sup>). این پیشه در دوره‌های تیموری و صفوی نیز رواجی تمام داشت و در منابع مربوط به این دوران، نام نقشبندان متعددی را می‌توان یافت (نک: طاهری، مقدمه، ۴۷-۴۹). برخی منابع نیز این لقب را به سبب نقش بستن اسم جلالة «الله» بر لوح دل او در اثر توجه دائم و ذکر قلبی مدام دانسته‌اند و در این باره داستانهای نیز نقل کرده‌اند (برای نمونه، نک: کردی، ۵۳۹؛ خانی، ۹؛ جامی، همان، ۵۰۰؛ زین‌العابدین، ریاض، ۴۸۲؛ معصوم علیشاه، ۳۵۱/۲). برخی منابع دیگر نیز لقب نقشبند را به برخاستن او از روستایی به نام نقشبند در نزدیکی بخارا مربوط می‌دانند (زین‌العابدین، معصوم علیشاه، همانجاها) که درست به نظر نمی‌رسد (طاهری، همان، ۴۶-۴۷).

بهاءالدین در ۱۸ سالگی به خدمت خواجه سماسی درآمد و تحت تعلیم او قرار گرفت (بخاری، ۸۱؛ جامی، همانجا). پس از درگذشت سماسی به همراه جدش به سمرقند رفت و صحبت درویشان چندی را

نهاد و به دور آن حصارى از سنگ مرمر کشید. در طول سده‌های بعد نیز در اطراف این مقبره ساختمانهایی چون مسجد، مناره و خانقاه ساخته شد، اما مزار شیخ همواره بدون سقف و در فضای آزاد باقی ماند. این مزار از همان ابتدا و در طول سده‌های متمادی زیارتگاه بخاریان و زائرانی از شهرها و سرزمینهای دور و نزدیک دیگر بوده است، چنان‌که اهالی بخارا تا اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م نیز هر شب و صبح چهارشنبه به زیارت این مزار که در زبان محلی «باوَدین» (دگرگون شده بهاءالدین) خوانده می‌شود، می‌رفته‌اند (معصوم عیاش، ۶۸۷/۳؛ وامبری، ۲۶۱-۲۶۲؛ BI2؛ ایرانیکا، همانجا).

بهاءالدین که ظاهراً در جوانی ازدواج کرده بود، فرزندانى داشت که در منابع اشارات دقیقی دربارهٔ آنها نشده است. تنها می‌دانیم که یکی از دختران او به عقد علاءالدین عطار، خلیفه او درآمده بود و پسری داشت که در زمان حیات بهاءالدین درگذشت (کاشفی، ۱۴۰/۱-۱۴۱؛ داراشکوه، همانجا؛ غلام سرور، ۵۵۲/۱؛ معصوم عیاش، همانجا؛ نیز نک: معینان، ۱۶۳/۱).

هرچند پس از درگذشت بهاءالدین شاگرد و داماد او علاءالدین عطار بخاری (۸۰۲ ق/۱۴۰۰ م) خلافت او را بر عهده گرفت (کاشفی، ۱۰۱/۱، ۱۴۴)، اما دیگر شاگردان و خلفای او نیز در تثبیت و گسترش طریقه نقشبندیه بسیار کوشیدند. از میان آنان به ویژه خواجه محمد پارسا (۸۲۲ ق/۱۴۱۹ م) با تألیف آثار متعدد، و خواجه یعقوب چرخى (د ۸۵۱ ق/۱۴۴۷ م) با تربیت عبیدالله احرار - که این طریقه را در آسیای صغیر منتشر ساخت - نقشی برجسته داشتند (نک: الگار، 137-138؛ طاهری، «نقشی...»، ۲۷۷-۲۸۰).

شایان توجه است که سلسله مشایخی که بهاءالدین به آنان منسوب است، از خواجه یوسف همدانی تا بهاءالدین نقشبند عموماً به «سلسله خواجهگان» معروف بود، اما پس از بهاءالدین این سلسله با عنوان «نقشبندیه» مشهور شد و این نشان دهنده اهمیت شخصیت و تعالیم او در شکل دادن به این طریقه است. اینک به پاره‌ای از ویژگیهای مهم طریقتی و تعالیم سلوکی او در این زمینه، اشاره می‌شود:

بهاءالدین حنفی مذهب بود و به ائمه شیعه نیز ارادت می‌ورزید. در منابع از یک سو سلسله مشایخ او را از دو طریق، یکی از راه امام رضا (ع) و دیگری از راه حسن بصری به حضرت علی (ع) رسانده‌اند و از سوی دیگر، این سلسله را از راه امام صادق (ع) و پدر مادر آن امام، قاسم بن محمد به ابوبکر خلیفه اول متصل کرده‌اند (خواجه محمد پارسا، قدسیه، ۹-۱۳؛ بخاری، ۱۱۳-۱۱۵؛ بغدادی، ۱۵؛ خانی، ۶-۵؛ چرخى، ۱۶-۱۵). به علاوه، چنان‌که پیش از این دربارهٔ نسبت روحانی او با عبدالحق غجدوانی و نیز توجه خاص او به روحانیت اویس قرنی و محمد بن علی حکیم ترمذی (د ۳۲۰ ق/۹۳۲ م) گفته شد، وی را از اویسیان نیز دانسته‌اند و به سبب همین «تربیت روحانی» است که در سنت نقشبندیان، نسبت روحانی و اتصال ارواح از نسبت جسمانی و اتصال اشباح برتر دانسته شده است (خانی، ۹-۱۰).

درک کرد. پس از آن به بخارا بازگشت و به محضر سید امیر گلال (د ۷۷۲ ق/۱۳۷۰ م) جانشین خواجه سماسی راه یافت و به وصیت سماسی، نزد او به سیر و سلوک ادامه داد (بخاری، ۸۳-۸۴؛ جامی، همان، ۳۸۶-۳۸۸؛ خانی، ۱۲۵-۱۲۶؛ کاشفی، ۹۷/۱؛ نیز نک: الگار، 135-136).

وی پس از فراگیری ذکر خفی از امیر گلال، مدت ۷ سال به خدمت عارف دیک کرانی، از خلفای امیر گلال درآمد و چند ماهی را هم در ملازمت یکی از مشایخ ترک منسوب به خواجه احمد یسوی (م ه) به مجاهدت و ریاضت سپری کرد. پس از آن ۱۲ سال در خدمت خلیل آتا، از دیگر مشایخ ترک بود و گویا در مدت حکومت ۶ ساله او بر ماوراءالنهر، در دستگاه او سمتی داشت (خانی، ۱۲۴-۱۲۶؛ جامی، همان، ۳۸۷-۳۸۸؛ کاشفی، همانجا؛ زرین کوب، ۲۰۸-۲۰۹). برخی از محققان این منصب حکومتی را نمونه‌ای از نخستین گرایشهای نقشبندیه به همکاری با سلاطین به قصد اجرای شریعت دانسته‌اند (طوغان، 775-784؛ نیز نک: ایرانیکا، 434/III).

علاوه بر مشایخ یاد شده، بهاءالدین بنا بر اشارت خود از تربیت روحانی شیخ عبدالحق غجدوانی (د ۵۷۵ ق/۱۱۷۹ م)، از مشایخ برجسته خواجهگانی نیز بهره‌مند بوده است. به این سبب و نیز به دلیل آنکه وی از روحانیت اویس قرنی و خواجه محمدعلی حکیم ترمذی نیز بهره‌های بسیار برده بود، وی را از جمله صوفیان اویسی به شمار آورده‌اند (خواجه محمد پارسا، همان، ۱۴؛ جامی، همان، ۳۹۰؛ بخاری، ۹۵-۹۶). ظاهراً غجدوانی در شهودی، وی را به فراگیری احادیث نبوی و پیروی از شیوه پیامبر (ص) و صحابه او سفارش کرده بود، و به همین سبب، او مدتی را نیز نزد چند تن از علما به آموختن حدیث مشغول بود (نک: جامی، همانجا؛ بخاری، ۹۳، ۱۰۵).

بهاءالدین دو بار به قصد گزاردن حج از بخارا رهسپار حجاز شد. براساس منابع موجود چنین به نظر می‌رسد که مسیر او در این سفرها عمدتاً از راه شهرهای خراسان و به ویژه از راه هرات بوده است. در یکی از این سفرها وی با ملک معزالدین حسین بن غیاث‌الدین از امرای آل کرت (نک: د، ۱۲۳/۲) ملاقات نمود و در مجلسی از علمای هرات که در حضور معزالدین تشکیل شده بود، شرکت کرد (بخاری، ۱۱۸-۱۲۱؛ کاشفی، همانجا). در سفر دوم نیز وی با عبور از هرات به دیدار زین‌الدین ابوبکر تایب‌الدین رفت (د ۷۹۱ ق/۱۳۸۹ م) و ۳ روز با او صحبت داشت (بخاری، ۱۱۸؛ جامی، همان، ۵۰۰؛ کاشفی، همانجا). علاوه بر این دو سفر، چنان‌که از کتاب انیس الطالبین بر می‌آید، به قصد دیدار سایر مشایخ به شهرهای دیگر خراسان و نیز ماوراءالنهر سفر کرده بود. بهاءالدین در ۷۹۱ ق در زادگاهش درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد. آورده‌اند که بنا بر وصیت او پیشانی‌اش جنازه‌اش شعرپارسی می‌خواندند (بخاری، همان، ۱۶۱؛ کاشفی، ۱۰۰/۱).

پس از گذشت نزدیک به دو سده از مرگ بهاءالدین، عبدالعزیز خان دوم، از امرای ماوراءالنهر در ۹۵۱ ق/۱۵۴۴ م بر مزار او سنگ قبری

طریقه نقشبندیه در میان دیگر طریقه‌های صوفیه به التزام به شریعت و سنت مداری مشهور است. این نکته را بی‌گمان باید به واکنش منفی بهاءالدین در مقابل برخی آداب صوفیان مانند ذکر جلی، خلوت و سماع و نیز تأکید او بر باطل دانستن شعار مخالف رأی متشرعان نسبت داد (بخاری، ۱۲۰؛ جامی، همان، ۴۱۶؛ داراشکوه، ۷۸). ظاهراً به سبب همین مخالفت او با برخی از آداب رایج در میان صوفیان زمان و سعی او در بازگشت به سنت است که او را مجدّد سده ۸ ق خوانده‌اند (طاهری، مقدمه، ۲۵). علت تعریض شیعیانی چون قاضی نورالله شوشتری (۵/۲) و صوفیانی چون نوربخشیه و نعمت‌اللهیه به نقشبندیه را نیز در این نکته باید جست (نیز نک: معصوم علیشاه، ۱۱۷-۱۲؛ مجذوب علیشاه، ۱۱۷-۱۱۹؛ زین‌العابدین، پستان، ۶۲۰). در عین حال باید توجه داشت که این پای‌بندی نقشبندیان به شریعت و سنت و نیز اعتدال حاکم بر این طریقه از یک سو سبب گرایش شمار بسیاری از علمای دین به این طریقه، و گسترش آن در پهنه‌ای گسترده از ماوراءالنهر، چین و هند تا ترکیه و مصر گشته، و از سوی دیگر موجب جلب حمایت حکومت‌های سنی مذهب از این طریقه شده است.

پافشاری بهاءالدین بر ذکر خفی به پیروی از تعالیم روحانی عبدالخالق غجدوانی، در مقابل شیوه امیرکللال در تعلیم ذکر جلی و سرانجام مداومت او بر ذکر خفی، این سنت را از دیگر ویژگی‌های این طریقه ساخته است (خواجه محمد پارسا، همان، ۸-۳۸؛ کاشفی، ۹۵/۱-۹۶؛ غلام سرور، ۵۴۹-۵۵۰؛ الگار، ۱۳۲-۱۳۳). بهاءالدین همچنین به اصول هشت گانه غجدوانی، یعنی هوش در دم (حفظ هر نفس از غفلت)، نظر بر قدم (تمرکز بر درون و پرهیز از پراکندگی ذهن در امور بیرونی)، سفر در وطن (گذر از صفات بشری و رسیدن به صفات ملکی، یا گذشتن از صفات ذمیمه و رسیدن به صفات حمیده)، خلوت در انجمن (خدمت باطنی یا خلوت در عین حضور در جمع)، یاد کرد (ذکر خفی)، بازگشت (رجوع ذاکر به سوی خداوند در هنگام ذکر)، نگاه داشت (محافظت قلب از ورود خواطر در هنگام ذکر و غیر آن)، یادداشت (دوام آگاهی نسبت به حق بدون نیازی به کلمات)، ۳ اصل دیگر یعنی وقوف زمانی (وقوف سالک بر احوال خود در همه حالات)، وقوف عددی (رعایت عدد فرد در ذکر) و وقوف قلبی (وقوف قلب به حق در هنگام ذکر) را نیز به این ۸ اصل افزوده‌اند که اصول یازده گانه طریقه نقشبندیه را تشکیل می‌دهد (خواجه محمد پارسا، همان، ۳۴ ب؛ الگار، ۱۳۳-۱۳۴؛ طاهری، همان، ۵۴-۶۴).

احوال، مقامات و سخنان بهاءالدین همواره مورد توجه نقشبندیان بود و به همین سبب، اندکی پس از درگذشت او کتابهای متعددی در این زمینه نگاشته شد که از آن جمله می‌توان به انیس السطالین نوشته صلاح بن مبارک بخاری (برای منتخب جامی و ترجمه این کتاب به ترکی و نسخه‌های آن، نک: صاری اوغلی، ۴۶؛ منزوی، فهرستواره، ۲۰۲۵/۳، ۲۰۲۶؛ موله، ۲۷۶)؛ رساله‌ای به همین نام از حسام‌الدین یوسف بخارایی (منزوی، همانجا)؛ محبوبیه، نوشته خواجه محمد

پارسا (اقبال، ۳۱)؛ رساله بهائیه، نوشته ابوالقاسم بن محمد بخاری، از شاگردان خواجه محمد پارسا (کاشفی، ۵۷/۱؛ نیز نک: منزوی، همان، ۲۱۴۳/۳-۲۱۴۴)؛ مقامات حضرت خواجه نقشبند، نوشته ابوالحسن محمدباقر بن محمدعلی (همان، ۲۲۸۱/۳؛ عابدی، ۸۳۴) و نیز رساله‌های متعددی با عنوان مقامات خواجه نقشبند از مؤلفانی ناشناس (منزوی، همانجا) اشاره کرد. در این میان بی‌گمان رساله قدسیه خواجه محمد پارسا جایگاه ویژه‌ای دارد. این اثر که مجموعه‌ای از سخنان کوتاه بهاءالدین و مشتمل بر یک مقدمه و ۱۲ فصل است، از متون اصلی نقشبندیه به شمار می‌رود. خواجه محمد پارسا این رساله را با بهره‌گیری از برخی آثار عرفانی مانند قوت القلوب ابوطالب مکی، ختم الاولیاء حکیم ترمذی، مرصاد العباد نجم رازی و ... و افزودن توضیحاتی بر آنها تألیف کرده است (طاهری، همان، ۷۷-۸۰). این رساله همچنین با عناوین انفاس قدسیه، رساله القدسیه النقشبندیه، مقالات خواجه بهاءالدین، کلمات بهاءالدین نقشبند، الرساله القدسیه البهائیه، کلمات قدسیه و الحاشیه القدسیه نیز مشهور است (منزوی، خطی مشترک، ۱۷۷۶/۳، خطی، ۱۳۰۹(۱)۲؛ خواجه محمد پارسا، فصل الخطاب، ۶۹۹؛ طاهری، همان، ۷۸-۷۹). به علاوه از سر همین توجه، شاعران نقشبندی نیز در مدح بهاءالدین و خلفای او اشعار متعددی سروده‌اند (نک: جامی، «تحفة...» ۳۸۲-۳۸۴؛ اقبال، ۶۷-۶۶، ۸۲، ۹۲).

از شخص بهاءالدین اشعاری به فارسی و عمدتاً در قالب رباعی ثبت شده (نک: همو، ۹۴، ۹۹-۱۰۰؛ بخاری، ۸۷، ۱۲۰)، و آثاری بدین شرح نیز به او منسوب است: ۱. الاوراد البهائیه، مجموعه کلماتی است که گفته می‌شود بهاءالدین آنها را از رسول خدا (ص) در رؤیا آموخته است (حاجی خلیفه، ۲۰۰/۱). بر این رساله شرح‌های متعددی چون شرح حمزة بن شمشاد، شرحی به نام منبع الاسرار فی بیان خواص الاوراد البهائیه، شرح عبدالقادر بن محمد کیالی به نام الفیوضات الاحسانیه فی شرح الاوراد البهائیه و شرح مأمون بن احمد ترونجی طرنوی (نک: حاجی خلیفه، همانجا؛ طاهری، همان، ۴۵) نوشته شده است. ۲. اوراد صغیر. ۳. الواردات، به فارسی که نسخه آن در کتابخانه ایاصوفیه موجود است. ۴. دلیل العاشقین، در تصوف (همانجا). ۵. حیات نامه، در نصایح و مواعظ (همانجا؛ نیز نک: سامی، ۱۴۱۲).

مآخذ: اقبال، ملک محمد، مقدمه بر قدسیه خواجه محمد پارسا، راولپنڈی، ۱۳۵۲ش؛ بخاری، صلاح، انیس الطالین، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بغدادی، محمد، الحدیقه الندیة، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ جامی، عبدالرحمان، «تحفة الاحرار»، مثنوی هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرخی، یعقوب، رساله انبیه، به کوشش محمد نذیر رانجه‌ا، پاکستان، مکتبه سراجه؛ حاجی خلیفه، کشف خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید الحدائق الوردیه، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ خواجه محمد پارسا، فصل الخطاب، به کوشش جلیل سبگزاد، تهران، ۱۳۸۱ش؛ همو، قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ داراشکوه، محمد، سفینه الاولیاء، کاتبور، ۱۳۱۸ق؛ زین‌کوب، عبدالعسین، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌العابدین شیروانی، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ همو، ریاض السیاحه، به کوشش اصغر حامد

«۵»؛ زرین کوب، جست وجو... ۲۷۹-۲۸۰).

گاهی کنایات و تذکرات او در وعظ و منبر از حد اعتدال می‌گذشت و فخرالدین رازی دانشمند و متکلم مشهور آن زمان را که مورد احترام محمد خوارزمشاه بود و حتی خود پادشاه را نیز صریحاً و به تندی مورد خطاب و انتقاد قرار می‌داد (بهاءالدین ولد، ۸۲/۱، ۲۴۵-۲۴۶؛ سپهسالار، ۱۲-۱۰). اما ظاهراً مردم بلخ به وی ارادت بسیار داشتند و از جمله مریدان و یاران نزدیک او سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی را می‌توان نام برد که از جمله اقطاب و بزرگان صوفیه به شمار می‌رفت. دلبستگی مردم به بهاء ولد و شهرت و تأثیر کلام او بنابر برخی روایات موجب شد که محمد خوارزمشاه بیمناک گردد و بدین سبب قاصدان خود را نزد او فرستاد و از وی خواست که پادشاهی سرزمین بلخ را خود برعهده گیرد، «که در یک اقلیم دو پادشاه نشاید» (نک: افلاکی، ۱۳/۱).

معلوم نیست که این گفته افلاکی تا چه حد درست باشد، زیرا معمولاً مناقب‌نویسان از این گونه احوال و اعمال به مشایخ خود نسبت می‌دهند؛ ولی آنچه مسلم است و از گفته سلطان ولد نیز برمی‌آید (ص ۱۹۰) اندکی پیش از حمله مغول به آن نواحی و به سبب آزرده‌گی از مردم بلخ و پادشاه وقت، صلاح کار خود را در آن دید که از خراسان دور شود و بدین سبب به عزم سفر مکه از بلخ بیرون شد. البته در آن زمان، در بلخ و اطراف آن آشوب و ناامنی پدید آمده بود و بیم هجوم مغولان روز به روز بیشتر می‌شد، و بی‌شک این امر نیز در تصمیم او به ترک خراسان تأثیر بسیار داشته است. به گفته افلاکی (۱۳/۱)، خوارزمشاه از او درخواست کرد که به نوعی از شهر خارج شود که مردم آگاه نشوند. بنابر قرائن و شواهدی مهم‌تر، مهاجرت بهاء ولد در حدود سال ۶۱۶ تا ۶۱۷ ق و اندکی پیش از حمله مغول به خراسان بوده است (نک: همایی، ۴۱؛ فروزانفر، زندگانی، ۱۴-۱۶). با این حال، به نظر می‌رسد که حسدورزی علما و آزار و دشمنی آنان نیز در مهاجرت او بی‌تأثیر نبوده است (نک: همایی، ۴۲) و در عین حال رنجشهایی هم از سلطان و عمال او داشته است و شاید از همین روی بود که وی در سالهای پیش از ترک خراسان غالباً از بلخ خارج می‌شده، و در شهرهای دیگر آن نواحی چون وُخش، ترمذ و سمرقند اقامتهای کوتاهی داشته است. بهاءالدین ولد در آغاز سفر، در نیشابور با شیخ فریدالدین عطار دیدار کرد و شیخ عطار نسخه‌ای از اسرارنامه را به فرزندش جلال‌الدین محمد که در آن هنگام نوجوان بود، اهدا کرد (نک: دولتشاه، ۱۴۵).

بهاء ولد و همراهانش از نیشابور رهسپار بغداد شدند و چون به آنجا رسیدند، شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ق/ ۱۱۴۴-۱۲۳۵ م)، مؤلف عوارف المعارف به دیدار بهاء ولد شتافت و از وی استقبال کرد. به گفته افلاکی، چون بهاء ولد و جماعت همراه او به نزدیکی آن شهر رسیدند، از ایشان پرسیده شد که شما چه کسانیید و از کجا می‌آید؟ بهاء ولد سر از عماری بیرون کرده گفت: «من الله و الی الله و لا حول و لا قوة الا بالله، از لامکان می‌آیم و به لامکان می‌رویم». چون این خبر به خلیفه رسید، وی سهروردی را از آن با خبر

ریانی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ سمرقندی، محمد، «قدیه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر انیس الطالبین (نک: هم: بخاری)؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر قدسیه (نک: هم: خواجه محمد یارسا)؛ همو، «نقشی از نقش‌بندیان»، جشن نامه محمد یروین کنایه‌ای، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عابدی، محمود، تعلیقات بر نفحات الانس (نک: هم: جامی)، غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، کانپور، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ فضل الله بن روزبهان، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کردی، محمدامین، تئور القلوب، بیروت، ۱۳۷۲ ق؛ مجذوب علیشاه همدانی، محمد جعفر، مرآة الحق، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ محمد باقرین محمدعلی، مقامات حضرت خواجه نقشبند، بمبئی؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ معینیان، علی‌اصغر، تعلیقات بر رشحات (نک: هم: کاشفی)، مژوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ موله، مایوان، «نقشبندیات»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۸ ش، ج ۱۶؛ نیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ واهبری، آ.، سیاحت درویشی دروغین در خانوات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نیز:

Algar, H., «The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance», SI, 1976, vol. XLIV; EI<sup>2</sup>/Iranica; Molé, M., «Quelques traités naqshbandis» (vide: PB); Togan, Z. V., «Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakshbendi», Necati Lugal armağanı, Ankara, 1968. محمد کریمی زنجانی اصل

بهاءالدین ولد، محمد بن حسین خطیبی بکری (۵۴۳-۶۲۸ ق/ ۱۱۴۸-۱۲۳۱ م)، معروف به بهاء ولد «سلطان العلماء»، عارف، واعظ، از مشایخ صوفیه و پدر جلال‌الدین محمد مولوی.

نسب بهاء ولد به ابوبکر صدیق می‌رسد و از سوی مادر نوه علاءالدین محمد خوارزمشاه دانسته شده است (افلاکی، ۷/۱-۹؛ نیز نک: جامی، ۴۵۹)، ولی این قول با توجه به منابع تاریخی موثق قابل تأیید نیست (نک: فروزانفر، زندگانی...، ۷-۸). در کتاب معارف که مجموعه مواعظ و سخنان اوست، چنین آمده که لقب «سلطان العلماء» را پیامبر (ص) در خواب به او اعطا کرده است (۱۸۹/۱)؛ نیز نک: سلطان ولد، ۱۸۷-۱۸۸؛ سپهسالار، ۱۱).

بهاء ولد را از تربیت‌یافتگان شیخ نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۱ م) و از جمله خلفای او دانسته‌اند (جامی، همانجا). خرقه و تلقین او به احمد غزالی می‌پیوندد (افلاکی، ۹۹۸/۲؛ سپهسالار، ۹)؛ ولی از معارف بهاء ولد که شامل افکار، و آراء و اقوال اوست، نکته‌ای که حاکی از انتساب او به سلسله کبرویه باشد و یا بر تأثیر طریقه شیخ احمد غزالی بر راه و روش او دلالت کند، دیده نشده است (نک: زرین کوب، سرنی، ۷۱).

وی در خراسان و در خطه بلخ به وعظ و درس می‌پرداخت و موعظه‌های او با اندیشه‌ها و کلمات صوفیان آمیخته بوده است. بهاء ولد شیوه تحقیق حکما و فلاسفه و نیز علوم اهل مدرسه را راه وصول به حقیقت نمی‌دیده است و اختلاف او را با فلاسفه و متکلمان آن زمان می‌توان در اشارتی که در معارف به فخرالدین رازی، متکلم سده ۶ ق کرده است، ملاحظه کرد (بهاءالدین ولد، ۸۲/۱؛ فروزانفر، مقدمه...).

کرد، شیخ گفت: این کسی نیست، مگر بهاء الدین ولد بلخی، و سپس به استقبال او رفت و او را با تکریم به شهر وارد نمود (۱۷/۱؛ نیز جامی، ۴۶۰).

بهاء ولد ۳ روز در بغداد توقف داشت و روز چهارم راهی مکه شد. اینکه افلاکی گفته است بهاء ولد در بغداد و در مدرسه مستنصریه اقامت گزید (۱۸/۱)، بی شک اشتباه است، زیرا بنای این مدرسه در ۶۲۵/۱۲۲۸م، یعنی تقریباً ۷ سال پس از آمدن بهاء ولد به عراق به دستور خلیفه مستنصر آغاز شد (نک: فروزانفر، همان، ۱۹-۲۰). بهاء ولد از مکه به شام رفت، ولی مدت اقامت او در شام به درستی معلوم نیست. افلاکی گوید که وی پس از حج ۴ سال در ملاطیه (ملاطیه) و پس از آن ۷ سال در لارنده از توابع قونیه مقیم شد (۱۸/۱-۲۰). آنچه از منابع معتبر برمی آید، صرف نظر از مبالغه گوییهای مناقب نویسان، بهاء الدین ولد در لارنده اعزاز و احترام نواب و وابستگان دربار سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی (حک ۶۱۷-۶۳۴ق/۱۲۲۰-۱۲۳۷م) را برانگیخت. سرانجام، بهاء ولد در ۶۲۶ق به دعوت سلطان علاء الدین به شهر قونیه رفت و سلطان خود از مریدان او شد و دو سال پس از ورود به این شهر در ۸۵ سالگی وفات یافت (سلطان ولد، ۱۹۱-۱۹۲؛ افلاکی، ۳۲/۱، ۴۱؛ نک: همایی، همانجا؛ فروزانفر، همان، ۳۱-۳۲).

مجموعه مواظظ او با عنوان معارف، شامل مباحثی است در توحید، اسماء و صفات الهی و دیگر موضوعات مربوط به کلام و تصوف اسلامی و نیز نکاتی در تفسیر قرآن، البته با تعبیراتی شاعرانه و الفاظی دل‌نشین. مولانا در محاورات خویش غالباً از این کتاب به تعبیر «فوائد والد» یاد می‌کند و تأثیر مضامین و مطالب معارف در آثار مولوی مشهود است (زرین کوب، جست و جو، ۲۷۹). مولوی در مثنوی و نیز در غزلیات خود از معانی این کتاب اقتباس بسیار کرده است (فروزانفر، همان، ۳۳، مقدمه، «پب-کط»).

مآخذ: افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ بهاء الدین ولد، معارف، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۲ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، جست و جو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، سرنی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سپهسالار، فریدون، احوال مولانا جلال الدین مولوی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سلطان ولد، محمد، ولدنامه، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۱۵ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، مقدمه بر معارف (نکده، بهاء الدین ولد)؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر ولدنامه (نکده، سلطان ولد). پروانه محمدی

بَهاؤِ وَلَد، نک: بهاء الدین ولد.

بَهاؤُر، به معنای پهلوان و دلیر، شکل فارسی شده واژه مغولی با - آتور «کهن»، باغاتور «نو»، این دو نیز، خود برگرفته از واژه ترکی باتیر، باتور است.

اگرچه دگرگونی واژه ترکی باتور، باتیر به با آتور، باغاتور مغولی (نک:

منکغولون، ۴۲؛ بلو - یزان، ۳۰؛ ارقون، ۱۰۴/III؛ کلاوسن، ۳۱۳). براساس قاعده‌ای کهن، یعنی تکرار نخستین مصوت واژه و تبدیل نخستین آن دو مصوت به «غ» در دورانه‌های بعدی است، همانند تبدیل قان، خان به قآن و قاغان، اما یک نام خاص ترکی در سنگ نبشته‌های ترکی عهد گوک ترکها، تورکوها (توکیوها در زبان چینی) به صورت باغاتور چینگشی آمده است (ارقون، ۹۶/II) که تبدیل باتور، باتیر به باغاتور در یکی از شاخه‌های زبان ترکی و سپس درآمدن این صورت واژه به زبان مغولی را محتمل می‌سازد. همان گونه که دیگر شده قان به شکل خاقان، پیش از صورت مغولی آن در زبان ترکی به کار می‌رفته، و در روزگار کهن تر به زبانهای ایرانی، فارسی میانه (فروشی، ۱۳۷)، ختنی (بیلی، ۹۴/II) و فارسی دری (حدود، ۸۱) راه یافته است.

ریشه و اشتقاق واژه بهادر، باتور، باتیر ترکی تاکنون ناشناخته مانده است. کلاوسن آن را نام خاص هونی (هسیونگ-نو) می‌داند و ضبط نام خاص مائو-تون، موگ-تون در منابع چینی سالهای ۲۰۹-۱۷۴ق م را چینی شده آن واژه می‌انگارد (همانجا). با این همه، وی باتور، باتیر ترکی را در فرهنگ ریشه‌شناسی واژه‌های ترکی پیش از سده ۱۳م خویش نیاروده است.

آراء پژوهندگان درباره اصل و اشتقاق واژه بهادر، باتور، باتیر متفاوت است. برخی آن را دیگر شده واژه فارسی باستان «بغ آدور»، به معنای خداوند آتش، و گروهی دیگر شده واژه فارسی باستان «بغ پوثره» - که در فارسی دری «فغفور» شده است - و برخی دیگر از جمله هنینگ، بهادر را برگرفته از واژه «بغتر» در زبانهای شرقی ایران و برابر «بختر» اوستایی و «بهاکتر» سنسکریت به معنای پخش کننده هدایا، سعادت، برکت، ثروت و دولت می‌پندارند، اما از این همه هیچ یک درست نمی‌نماید. دورفر همه این آراء را طرح، نقد و رد کرده است (نک: 374-376/II؛ نیز موسوی، ۲۳۲۸/۳).

باتور، باتیر در زبانهای مختلف ترکی به شکلهای گوناگون ضبط شده، و کاربرد داشته است و هم‌اکنون نیز در زبان معیار برخی از شاخه‌های زبان ترکی به کار می‌رود. از جمله در اویغوری باستان به صورت بادور و باتور تنها به عنوان نام کسان (ارقون، 36، 30/I) و در قزاقی به صورت باتیر به معنای دلیر، پهلوان، مبارز، میهن‌دوست و خردمند (اشیتنیکف، 47؛ اُرالتای، 40) به کار رفته است. این واژه در اویغوری معاصر به صورت باتیر و باتور، در زبان ترکی یاقوتی به صورت باتیر و بوتور به همان معانی، در زبان تاتاری قازان به صورت باتور و باتیر به معنای زیبا، در آناتولی به صورت باتیر به معنای جوانمرد و جسور (دورفر، 366/II) و در زبان چواشی به صورت پاتیر به معنای نیرومند و تندرست (پاسن، 97) آمده است.

دورفر بر آن است که واژه باتور، باتیر ترکی توسط ژوان - ژوان (روان - روان) ها به زبان مغولی راه یافته (371/II)، و در آن زبان، کهن‌ترین کاربرد این واژه در «تاریخ سری مغول» (منکغولون، همانجا)، بیشتر به عنوان لقب و بیان صفت دلاوری و پهلوانی به کار رفته



موسوی، مصطفی، تعلیقات بر جامع التواریخ (نک: همد، رشیدالدین فضل‌الله)؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش محمد پناهی‌سمستانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Opera Minora*, ed. M. Nawabi, Shiraz, 1981; Blo-Bzan Bstan-'Jin, «Chronique Altan Tobči», *Histoire secrète des Mongols*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1974; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; *Mongol-un niuča-Tobča-an (Histoire secrète des Mongols)*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Oraltay, H., *Kazak Türkçesi Sözlüğü*, Istanbul, 1984; Orkun, H.N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara, 1986; Paasonen, H., *Çuvaş sözlüğü*, Istanbul, 1950; Shnitnikov, B.N., *Kazakh-English Dictionary*, London/Paris, 1966; Vladimirtsov, B.Y., *Mogolların içtimai teşkilâtı*, Ir. A. İnan, Ankara, 1987.

مصطفی موسوی

**بَهاذُرشاه گجراتی**، سلطان گجرات (د ۹۴۳/ق ۱۵۳۶م)، دومین پسر سلطان مظفر دوم. باتوجه به اینکه بهادرشاه در هنگام مرگ ۳۱ ساله بود (اسمیت، 278)، تاریخ تولد وی را باید ۱۵۰۶/ق ۹۱۲ دانست. او در ۹۳۱/ق ۱۵۲۵م به دُنگرپور، چیتور، یوات و دهلی سفر کرد (داف، 273) و در زمان جنگ ابراهیم لودی (حک ۹۲۳-۹۳۲/ق) با بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷/ق) همان‌جا بود و حتی گفته‌اند وقتی که امرای ابراهیم لودی از او رنجیدند، به فکر افتادند تا بهادر را جانشین وی کنند (عبدالحلیم، 163). پس از آشفتگیهای سیاسی ناشی از قتل سکندر شاه (۹۳۲/ق) و حکومت کوتاه مدت محمد شاه دوم، برادر دیگر بهادرشاه در گجرات، سرانجام وی در همان سال بر تخت نشست (داف، همانجا؛ قس: EI<sup>2</sup>).

درگیریهای میان سلاطین محلی و اقتدار رو به ازدیاد بهادر شاه، سبب شد تا در ۹۳۵/ق علاءالدین عمادالملک، حکمران «برار» برای مقابله با برهان نظام شاه از وی مدد جوید و به تحریک همو بهادرشاه به دکن لشکر کشید (طباطبا، ۲۷۰؛ احمد، ۲۱۲/۳؛ خافی خان، ۳۷۱/۳، ۳۴۶). سرانجام عمادالملک که خود از پیشروی بهادرشاه هراسان شده بود و نیز به سبب اتحاد سلاطین محلی با برهان نظام شاه، کار به مذاکره و بازگشت بهادرشاه به گجرات انجامید، ولی اعتبار و اقتدار بهادرشاه تثبیت شد (نک: طباطبا، ۲۷۱-۲۷۴؛ خافی خان، ۱۶۵/۳، ۱۶۷-۱۶۹، ۴۴۷، ۴۶۳)؛ چنان‌که در ۹۳۷/ق ۱۵۳۱م با استفاده از ضعف سلطان محمود خلجی، حکمران مالوه، به بهانه حمایت او از مدعیان حکومت گجرات، به پیکار وی رفت (تتوی، ۴۵۹؛ پاول پرایس، 217). در این جنگ محمود خلجی را درهم شکست و چندین قلعه و ولایت مالوه را تصرف کرد (نک: احمد، ۲۲۶/۳-۲۲۷؛ تتوی، ۴۵۹-۴۶۰؛ پاول پرایس، 217، 212). در این میان، به سبب رسیدن پرتغالیها به دیو، بهادرشاه بدان سو حرکت کرد و آنان بدون کسب نتیجه‌ای بازگشتند.

بهادر شاه در ۹۳۸/ق چندین شهر را از راجپوتها گرفت و این نواحی را به سلطان عالم، حکمران کالی که از برابر لشکریان همایون گریخته، و به وی پناه آورده بود، داد (احمد، همانجا؛ EI<sup>2</sup>). بهادرشاه در ۹۴۰/ق ۱۵۳۳م چیتور را به محاصره گرفت و سرانجام حکمران آنجا را

است (درباره دیگر گویشهای مغولی، نک: دورفر، 373-372/II).

ولادیمیرتسوف کوشیده است تا بهادر را لقبی برای طبقه اشراف و نخبگان قبایل دشت قلمداد کند (ص 143، 145، 117، 115)، اما برخلاف نظر وی، بهادر در زبان مغولی تنها برای وصف تواناییهای اشخاص به کار رفته، و فاقد بار معنایی سازگار با دیدگاه وی است.

واژه بهادر، پس از حمله مغول، از راه زبان فارسی به دیگر زبانهای جهان اسلام از جمله عربی (ابن بطوطه، ۲۴۱؛ موسوی، ۲۳۱۵/۳)، اردو (بلیاوی، ۶۴)، پشتو، بلوچی، ترکی عثمانی، قره‌قالپاقی، ازبکی و جغتایی (دورفر، 371/II) راه یافت.

این واژه که در عصر ایلخانان در زبان فارسی مکتوب گردید، در آغاز بیشتر به عنوان لقب یا صفت همراه نام کسان، و سپس به عنوان واژه‌ای عمومی کاربرد یافت. منهاج سراج (مثلاً نک: ۱۰۴/۲، ۱۰۸، ۱۷۱) و جویی (مثلاً نک: ۷۸/۱، ۷۹، ۱۵۰، ۲۱۱، ۱۳۸/۲، ۲۹۲/۳) که دو تألیف خویش را هم‌زمان در ۶۵۸/ق ۱۲۶۰م به پایان برده‌اند، نخستین بار آن واژه را ضبط کرده‌اند. کاربرد واژه بهادر در جامع‌التواریخ و پس از آن وسعت بیشتری یافت (نک: رشیدالدین، ۲۰۹/۱، ۲۲۷، ۷۷۸/۲، ۱۰۴۶، جم: نیز نک: بناکی، ۳۶۰؛ ابوالقاسم، ۱۸، ۳۹).

در سده ۸/ق ۱۴م واژه بهادر را می‌توان در نوشته‌های غیرتاریخی، از جمله در کتابهای مناقب صوفیان به معنای مبارز و جنگاور و نیز به عنوان لقب و صفت اشخاص مشاهده کرد (مثلاً نک: افلاکی، ۵۱، ۲۵/۱، ۲۰۳؛ ابن‌بزاز، ۱۲۹، ۹۹۱).

در روزگار تیموریان واژه بهادر همچنان به معنای دلاور و مبارز و بیشتر به عنوان لقب کسان به کار می‌رفت (نظام‌الدین، ۲۹، ۳۲، ۳۹؛ منتخب...، ۷۳، ۱۱۶، ۲۹۲؛ ابوبکر طهرانی، ۸۱، ۱۸۹، ۱۹۶). در منابع سده‌های ۱۰ و ۱۱/ق ۱۶ و ۱۷م (روزگار صفویان) بهادر کاربرد فراوان داشته است (مثلاً نک: اسکندریک، ۶۳/۱، ۶۵، ۱۲۱۹/۲، ۱۵۳۲/۳، جم: چنان‌که در منابع عصر قاجار نیز فراوان دیده می‌شود (مثلاً نک: اعتمادالسلطنه، ۹۷۳/۲، ۱۱۲۶، ۱۱۹۱). امروزه واژه بهادر به عنوان نام کسان کاربرد دارد.

مآخذ: ابن‌بزاز، توکل، صفوة الصفاء، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ ش؛ ابن‌بطوطه، رحلة، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ ابوبکر طهرانی، دیار پیکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سرمد، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازویی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بلیاوی، عبدالحفیظ، مصباح اللغات، کرمان، ۱۹۸۱؛ بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شماره، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزویی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۵۵/ق ۱۹۱۱-۱۹۳۷؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمدرشتن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ منتخب‌التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین غزنوی، به کوشش ژان آبن، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۲۳ ش؛

Lane Poole, S., *Mediaeval India*, Delhi, 1980; Powell-Price, J. C., *A History of India*, London, 1955; Smith, A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958.

هدی سید حسین زاده

بَهاؤشاه گورکانی، عنوان دو تن از فرمانروایان بابری شبه قاره که حدود ۴۰۰ سال بر این سرزمین فرمان راندند و در زمان حکومت بهادرشاه دوم، سلسله گورکانیان منقرض شد.

۱. بهادرشاه اول، قطب الدین محمد معظم (۱۰۵۳-۲۱ محرم ۱۱۲۴ ق/۱۶۴۳-۱۸ فوریه ۱۷۱۲)، هفتمین پادشاه بابری هند، مشهور به شاه عالم.

وی دومین پسر اورنگ زیب بود، در برهانپور زاده شد و از نوجوانی به آموختن علوم مختلف پرداخت و قرآن را از بر کرد (لاهوری، ۳۴۳/۲؛ عبدالحی، ۱۰۵/۶؛ اروین، ۱/۱-۲).

چنانکه از برخی مآخذ بر می آید او از ۱۴ سالگی وارد امور حکومتی گردید و به صوبه داری دکن منصوب شد؛ از ۱۰۷۵ ق/۱۶۶۴ م گرفتار مناقشات دکن گردید و در نبردهایی با مهراته، حکومت‌های محلی بیجاپور و قطب شاهیان شرکت کرد. بهادرشاه پس از آن نیز دوبار در ۱۰۷۵ و ۱۰۸۸ ق به صوبه داری دکن انتخاب شد. وی در ۱۰۸۵ ق به دستور پدر مأمور کابل شد و لقب شاه عالم گرفت؛ در ۱۰۹۱ ق/۱۶۸۰ م مأمور سرکوب شورش برادرش، محمد اکبر گردید؛ در ۱۰۹۶ ق شهر حیدرآباد را تصرف کرد، اما پس از مدت کوتاهی پدرش به او بدگمان شد و از حکومت برکنارش کرد و به زندانش افکند (۱۰۹۷ ق). شاه عالم حدود ۷ سال در زندان ماند تا در ۱۱۰۶ ق/۱۶۹۵ م به دستور اورنگ زیب آزاد شد و در همان سال به حکومت اکبرآباد (اگرا) منصوب گردید و لاهور، ملتان، اوج و سپس کابل نیز در قلمرو او قرار گرفت (بختاورخان، ۸/۱؛ مستعدخان، 206، 178-179، 164، 105-104، 94، 255، 233، 226-225؛ اروین، 4-3/1؛ خافی خان، ۸۵/۲، ۲۰۷، ۲۷۶، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۳).

شاه عالم در سالهای آخر حکومت پدرش اورنگ زیب، خود را نسبت به تاج و تخت بی علاقه نشان می داد، اما مخفیانه آمادۀ تصاحب آن می شد. پس از مرگ اورنگ زیب (ذیقعدۀ ۱۱۱۸)، میان فرزندان نزاع شد. مدت کوتاهی اعظم شاه و سپس کام بخش در دکن رشته کارها را در دست گرفتند، ولی شاه عالم در محرم ۱۱۱۹ در منطقه ای در شمال لاهور خود را فرمانروا خواند و لقب بهادرشاه بر خود نهاد. وی سپس به برادرش اعظم شاه پیشنهاد کرد که مطابق وصیت پدر، قلمرو بزرگ گورکانیان را میان خود تقسیم کنند، ولی وی نپذیرفت و کار به نزاع کشید. اندکی بعد در نبرد جاجو، اعظم شاه و پسرش را شکست داد و یکسخت و در همان سال برادر دیگر خود کام بخش را نیز در حدود حیدرآباد منہزم کرد که پس از چندی بر اثر زخمهایی که برداشته بود، درگذشت (واضح، ۲۴-۲۶، ۶۴۶۲، ۸۵-۸۶؛ اروین، 22-19/1؛ خافی خان، ۵۷۲/۲-۵۷۳، ۵۷۶-۵۷۵، ۵۸۴-۵۸۵، ۶۲۴-۶۲۵؛ قانع تتوی، ۳۵۱؛ ماجومدار، 527).

وادر به تسلیم و اطاعت کرد (تتوی، ۴۷۶؛ احمد، ۲۲۷/۳). در همین سال محمد زمان میرزا تیموری از زندان همایون گریخت و به بهادرشاه پناه آورد و او به درخواستهای همایون مبنی بر تحویل یا اخراج محمد زمان وقعی ننهاد. همایون همین امر را بهانه کرد و برای توسعه قلمرو خود دست به لشکرکشی زد و تاتارخان و لودی را که از سوی بهادرشاه حمایت می شدند، درهم شکست و روی به گجرات نهاد (ابوتراب ولی، ۱۲-۱۳؛ تتوی، ۴۷۵-۴۷۶، ۴۷۹؛ احمد، ۲۲۷/۳-۲۲۸؛ گلبدن بیگم، ۲۹، ۳۶-۳۷).

خبر حرکت همایون به سوی گجرات وقتی به بهادرشاه رسید که دومین بار قلعه چیتور را محاصره کرده بود (تتوی، ۴۷۹). همایون که نمی خواست در جنگ بهادرشاه با راجپوتها مداخله کند، در سارنگپور توقف کرد و منتظر نتیجه ماند. سرانجام چیتور فتح شد.

در ۹۴۲ ق بهادرشاه و همایون در قلعه مندسور در برابر یکدیگر قرار گرفتند. بهادرشاه شبانه با ۵ تن از اسرای نزدیک خود به مندو و سپس چانپانیر گریخت. همایون در پی او روان شد و بهادرشاه همه جا از برابر او می گریخت (ابوتراب ولی، ۱۳-۱۴؛ ابوالفضل، ۱۳۲/۱-۱۳۳؛ احمد، ۲۳۱-۲۳۰/۳؛ تتوی، ۴۸۲-۴۸۳؛ لین پول، 225-224). پس از آنکه همایون به سوی برهانپور بازگشت، بهادرشاه به تصرف احمدآباد همت گماشت. مردم آن دیار، در برابر بهادرشاه چندان مقاومت نکردند (ابوالفضل، ۱۴۳/۱-۱۴۴؛ گلبدن بیگم، ۳۹).

بهاادرشاه آن گاه به چانپانیر بازگشت و حدود دو هفته در آنجا ماند و پس از آن برای ممانعت از تصرف بنادر گجرات توسط پرتغالیها به دیو رفت. وی پیش از آن در پی شکست از همایون در ۹۴۱ ق بسین را به پرتغالیها واگذار کرده بود (اسمیت، 277) و در ۹۴۲ ق به امید برخورداری از کمک پرتغالیها در برابر همایون، اجازه ساخت قلعه ای را در دیو به آنها داده بود؛ اما چون همایون بازگشت، وی نیز از تأیید امتیازات اعطایی به پرتغالیها سر باز زد و در صدد برآمد مانع تصرف این نواحی گردد. پس برای مذاکره با معدودی از یارانش به کشتی فرمانده پرتغالیان رفت و چون خواستند او را توقیف کنند، مقاومت کرد و همراه یارانش کشته شد.

از بهادرشاه پسری بر جای نماند و چون جسد وی را نیافتند، تا مدت‌ها در گجرات و دکن کسانی پیدا می شدند که خود را با نام وی می خواندند و مدعی حکومت بودند (ابوتراب ولی، ۳۲-۳۵؛ ابوالفضل، ۱۴۵/۱-۱۴۶؛ طباطبایی، ۱۸۰/۱؛ احمد، ۲۳۳/۳-۲۳۴؛ اسمیت، 278-277).

مآخذ: ابوتراب ولی، تاریخ گجرات، به کوشش دینس راس، کلکته، ۱۹۰۹ م؛ ابوالفضل علامی، اکبرنامه، به کوشش احمدعلی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷ م؛ احمد، نظام الدین، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۲۷ م؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الہی، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، منتخب اللباب، به کوشش ولزی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵ م؛ طباطبایی، علی، برمان مآثر، دکن، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ طباطبایی، غلامحسین، سیرالتأخرین، لکهنو، ج سنگی؛ گلبدن بیگم، همایون نامه، لاهور، ۱۹۷۲ م؛ نیز:

Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra*, Delhi, 1974; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; El<sup>2</sup>;

در نظام زمینداری و تولیدی هند ایجاد کرده بودند، همهٔ زمینه‌های بروز شورش عمومی بزرگ بر ضد کمپانی و انگلیسیان را فراهم آورد که بهادرشاه در آن نقش فعالی داشت.

شورش در ۹ مه ۱۸۵۷ در میروت توسط سربازان هند آغاز شد و با پیوستن نظامیان مستقر در پادگان دهلی به شورشیان، دامنهٔ آن شدت گرفت و اینان بهادرشاه را که در این زمان ۸۲ سال داشت، پادشاه و رهبر خود خواندند (شورش هندوستان، ۶۴-۶۳؛ گارسن، همانجا؛ می، ۸). این شورش به سرعت به نواحی دیگر نیز راه یافت و کانپور، لکهنو و به ویژه در بخشهایی از بهار نیز مردم مخالفت خود را با حضور و نفوذ انگلیسیها اعلام کردند (ماجومدار، ۷۷۶). دو روز بعد بهادرشاه برای هدایت قیام و تنظیم امور سپاه و کنترل شهر فرمانهایی صادر کرد (حسن، ۱۰۲). وی به خوبی آگاه بود که نیروهای انگلیسی به زودی به سرکوب آنها خواهند آمد؛ از این رو، برای متحد ساختن امیران، شاهزادگان و راجه‌های مناطق دیگر به پا خاست و در ۱۲ مه اعلام کرد که برای آزادی هند می‌جنگد و پس از آن از دنیای سیاست کناره‌گیری می‌کند. وی همچنین نامه‌هایی به ۳ گروه زمینداران، سپاهیان و صنعتگران نوشت و یادآوری پایگاه و اهمیت آنان در دورهٔ فرمانروایی بابریان، خواهان اتحاد و حمایتشان از شاه و قیام شد (نک: همو، ۱۰۲-۱۰۰). اما این درخواست بی‌پاسخ ماند و دوران فرمانروایی او بر دهلی بیش از ۴ ماه دوام نیافت.

در پی هجوم انگلیسیان به دهلی، بهادرشاه به آرامگاه همایون، دومین پادشاه تیموری هند پناه برد. در ۲۰ سپتامبر ژنرال ویلسن دهلی را تصرف کرد و با تعقیب شورشیان، بهادرشاه و خانواده‌اش نیز گرفتار شدند (گاردرنر، ۲۷۸؛ ماجومدار، ۷۷۷). بهادرشاه زندانی شد، اما پسرانش بختاورشاه، میرزا مند، مغول بیگ و خضر سلطان، و نوه‌اش میرزا ابوبکر به همراه بیش از ۲۴ شاهزادهٔ دیگر توسط مهاجمان کشته شدند (گارسن، ۳۲۱-۳۲۰؛ برجس، ۳۶۶). بهادرشاه در محاکمه‌ای که از ۷ ژانویه تا ۹ مارس ۱۸۵۸ ادامه داشت، به همدستی در شورش دهلی محکوم گردید و از آنجا به کلکته و سپس به رانگون در برمه تبعید شد و حدود ۴ سال بقیهٔ عمر را به سختی سپری کرد تا در ۱۴ جمادی‌الاول ۱۲۷۹ ق/۷ نوامبر ۱۸۶۲ م در همان‌جا درگذشت (همو، ۳۶۸).

او را در حیات زندان دفن کردند. مدتی بعد مولوی عبدالسلام مزار او را در رانگون یافت و با مجوزی از دولت برمه کتیبه‌ای ساده به زبان انگلیسی بر آن نصب کرد (یونس شاه، ۴۰۴/۱).

بهادرشاه به تصرف گرایش داشت. وی در خطاطی نیز چیره دست، و به موسیقی علاقه‌مند بود (سکسینه، ۲۰۸)، شاه نصیر (د ۱۲۵۴ ق)، ذوق (د ۱۲۷۱ ق) و غالب (د ۱۲۸۵ ق) از استادان او در شعر و ادب بودند و از آن میان، تأثیر «ذوق» در اشعار وی بیشتر است (یونس شاه، ۴۰۲/۱). بهادرشاه که «ظفر» تخلص می‌کرد، به دو زبان اردو و فارسی شعر می‌سرود (صدیق حسن خان، ۵۶؛ زیدی، ۱۷۲-۱۷۳؛ یونس شاه، همانجا). شعر او بیانگر درد ورنجی است که روزگار و وضع خاص او

بهادرشاه در حکومت کوتاه مدتش درگیر جنگ با راجپوتها و سیکها بود. در ۱۱۲۰ ق/۱۷۰۸ م به جنگ راجپوتهای شورشی رفت. هنگام نبرد خبر رسید که سیکها سرهند را تصرف کرده‌اند. پس به سرهند رفت و آنان را شکست داد، ولی چند جنگ دیگر در میانه درگرفت که هیچ‌یک به پیروزی قطعی بهادرشاه نینجامید (خافی خان، ۶۵۰/۲-۶۵۵؛ واضح، ۹۵-۹۶؛ سرواستاوا، ۴۲۳-۴۲۱؛ عبرت لاهوری، ۱۳۳، ۱۴۴-۱۵۰). برخی از تاریخ‌نگاران، بهادرشاه را از آن‌رو که در سالهای نخستین سلطنتش دستور داد که نام امام علی (ع) را به عنوان وصی پیامبر (ص) در خطبه‌های نماز در مساجد بیاورند، متمایل به تشیع دانسته‌اند. این دستور بهادرشاه باعث واکنش بیشتر مسلمانان سنی مذهب هند گردید و روحانیان سنی به مخالفت برخاستند و شورش در لاهور به رهبری حاجی یارمحمد، روحانی قدرتمند پا گرفت. سپاه بهادرشاه در سرکوب شورش ناتوانی نشان داد و چون بیم گسترش آن می‌رفت، از دستور خود عدول کرد (عبدالحی، ۱۰۶/۶؛ اروین، ۱۳۱-۱۳۰؛ خافی خان، ۶۶۴-۶۸۱؛ بهادرشاه را به عنوان فرمانروایی دارای سجایای اخلاقی و پای‌بند عقاید دینی دانسته‌اند. وی در مناصب کشوری و سازمان اداری و مالی دولت تغییراتی ایجاد کرد که باعث نابسامانی نهادهای دولتی گردید و رشتهٔ کارها از دستش بیرون شد. چنان‌که او را شاه بی‌خبر می‌نامیدند. او مانند پدرش مقامهای عالی حکومتی را به مسلمانان می‌داد و نسبت به هندوانی که در دستگاه حکومتی شغلی داشتند، سخت‌گیری می‌کرد (سرواستاوا، ۴۲۴-۴۲۳؛ اروین، ۱۴۰-۱۳۶؛ خافی خان، ۵۷۳/۲-۵۷۵). بهادرشاه خود مردی اهل علم بود و از دانشمندان و ادیبان پشتیبانی می‌کرد. به علوم قرآنی عنایت تمام داشت و خود حافظ قرآن بود. زبانهای عربی، فارسی و ترکی را به خوبی می‌دانست و به زبان عربی سخن نیز می‌گفت. اشعاری از او به زبان فارسی در دست است (علی حسن خان، ۳۸۱-۳۸۲؛ بختاورخان، ۳۹۱؛ مستعدخان، ۳۱۹). بهادرشاه در لاهور درگذشت و در دهلی به خاک سپرده شد (اروین، ۱۴۳، ۱۳۵/۱).

۲. بهادرشاه دوم، ابوالمظفر سراج‌الدین محمد، آخرین فرمانروای بابری هند (حک ۱۲۵۳-۱۲۷۴ ق/۱۸۳۷-۱۸۵۸ م). او که فرزند اکبرشاه دوم بود، در ۱۱۸۹ ق/۱۷۷۵ م در قلعهٔ دهلی زاده شد و پیش از ۶۰ سال سن داشت که با عنوان بهادرشاه بر تخت نشست و از همین زمان لقب سراج‌الدین را نیز به نام و کنیهٔ خود افزود (گارسن، ۳۱۸/III). دورهٔ فرمانروایی بهادرشاه دوم مقارن با گسترش قلمرو و اقتدار کمپانی هند شرقی بود که حتی دهلی را نیز در اختیار داشت و برای شاه مقرر تعیین و پرداخت می‌کرد (زیدی، ۱۶۸؛ حسن، ۹۷؛ بانرجی، ۱۶۲؛ اکرام، ۴۸۳) و او در حقیقت حتی برای تعیین ولیعهد خویش هم اقتداری نداشت (حسن، ۹۶؛ دادول، ۶۰۷). این محدودیتها و نیز مداخلهٔ مقامات انگلیسی در ساختار جامعهٔ هند و تبلیغات حمایت شدهٔ هیئتهای مسیحی که به نزاعهای دینی می‌انجامید، و نیز تغییراتی که



فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، مارت  
سیاسی - اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، شم ۲؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World, A. D. 1000-1217», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968.

محسن سلیمانی

بهار، نخستین ماهنامه ادبی به زبان فارسی که به مدیریت و نویسندگی یوسف اعتصامی (د ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ م)، در تهران منتشر می‌شد. بهار در دو دوره مجزا انتشار یافته است: در دوره اول (از ۱۰ ربیع‌الآخر ۱۳۲۸/اول اردیبهشت ۱۲۸۹، تا ۲۵ ذیقعدة ۱۳۲۹ ق/۲۶ آبان ۱۲۹۰ ش) ۱۲ شماره به صورت نامرتب انتشار یافت. در دوره دوم (از شعبان ۱۳۳۹/اردیبهشت ۱۳۰۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۴۱/دی ۱۳۰۱) مجله با انتشار ۱۲ شماره به کار خود پایان داد (صدر هاشمی، ۲۶/۲-۲۸: آیین‌پور، ۱۱۴/۲).

مدیریت بهار چنان‌که گفته شد، در آغاز با یوسف اعتصامی بود، اما از شماره چهارم به مدیرالممالک هرندی (مدیر روزنامه تمدن) واگذار گردید. در دوره دوم و تا شماره سوم، مدیریت مجله با عباس خلیلی (مدیر روزنامه اقدام) بود، ولی از این پس تا پایان کار، اعتصامی خود این مسئولیت را برعهده گرفت (صدر هاشمی، ۲۸، ۲۶/۲؛ محیط، ۲۳۴-۲۳۵).

در دوره‌ای که روزنامه‌های گوناگون مانند ایران نو، شرق، مجلس و تمدن منتشر می‌شدند، اعتصامی فقدان نشریه‌ای ادبی را احساس می‌کرد (نک: ۱/۱)؛ از این رو، به پشتوانه تجربه‌ای که پیش‌تر در امر انتشار مجموعه‌ای با عنوان گنجینه فنون در تبریز اندوخته بود (محیط، ۲۳۶)، و نیز به لحاظ ارتباط مستمری که با مجلات عربی و ترکی مانند الهلال، الجامعة و المقتطف داشت، دست به انتشار بهار زد (همو، ۲۳۵). او خود در سرمقاله شماره نخست بهار، مهم‌ترین انگیزه خویش را از انتشار این مجله، عرضه مطالب سودمند علمی، ادبی، اخلاقی، تاریخی، اقتصادی و فنون گوناگون به مردم ایران اعلام کرد (همانجا).

در مجله بهار بیشتر ترجمه آثار نویسندگان اروپایی، عرب و ترک به چاپ می‌رسید؛ از آن جمله، آثار نویسندگانی چون: احمد حکمت، ولتر، ماکسیم گورکی، ویکتور هوگو، آلكساندر دوما، ابوالضیا توفیق، مصطفی لطفی منفوطی، شیلر، ژان ژاک روسو، خانم می و مارک تواین (نک: بهار، ۱۸۱/۱، ۲۳، ۲۹، ۱۴۵، ۲۵۴، ۴۱۴، ۲۳/۲، ۱۱۰، ۲۷۰، ۲۹۶، ۴۰۳). موضوعهای مورد بحث در این آثار عبارت بود از ادبیات، شعر، شرح حال مشاهیر، مسائل فلسفی، اجتماعی و سیاسی، تعلیم و تربیت، زنان، تاریخ و علم. این آثار را عموماً خود اعتصامی و با اسلوبی خاص، با واسطه ترجمه‌های عربی و ترکی آنها و با مراجعه به منابعی مانند المقتطف و النظرة منفوطی، به زبان فارسی ترجمه می‌کرد (همان، ۲۳۵/۲، ۲۳۲: آیین‌پور، همانجا؛ محیط، ۲۳۶-۲۳۷).

اعتصامی با آنکه در سرمقاله نخستین شماره بهار از تمامی نویسندگان برای همکاری دعوت کرده بود (نک: ۲/۱)، به نظر می‌رسد،

سلجوقی برضد سلطان مسعود دست به شورش زد و دو تن از شاهزادگان سلجوقی به نامهای محمد و ملکشاه را به اصفهان و همدان برد، تا پس از پیروزی بر سلطان مسعود یکی از این دو را به سلطنت برساند. جنگ قطعی در مرج قراتکین روی داد که منجر به شکست بوزایه گردید (بنداری، ۲۰۱-۲۰۲؛ راوندی، ۲۴۱-۲۴۲؛ ظهیرالدین، ۶۴-۶۳؛ بازورث، ۱۳۳-۱۳۲).

نام بهار (وهار) برای نخستین بار در منابع دوره مغول در ذیل وقایع سلیمان‌شاه ایوبی، حاکم کردستان آمده است (نک: رشیدالدین، ۸۵۷/۲). به درستی روشن نیست که چرا مرج یا مرج قراتکین به بهار تغییر نام داده است. مقارن دوره مغول بهار دارالملک کردستان بود (نک: حمدالله، ۱۰۷؛ قزوینی، ۴۵۴، ۴۵۵).

سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در ۶۲۱ ق/۱۲۲۴ م پس از بازگشت از هندوستان و حمله به پیرامون بغداد، به هنگام بازگشت، به قلعه بهار رفت و خواهر سلیمان‌شاه حاکم کردستان را به نکاح خویش درآورد (نک: قزوینی، همانجا). در ۶۴۰ ق/۱۲۴۲ م نبردی در وهار (بهار) میان خلیل بدرکردی حاکم لرستان با سلیمان‌شاه ایوبی در گرفت که منجر به کشته شدن خلیل بدرکردی شد (نک: ابن ابی الحدید، ۲۳۹/۷؛ ابن فوطی، ۲۸۶؛ بدلیسی، ۶۵-۶۶).

در ۶۵۵ ق/۱۲۵۷ م سپاهیان هولاکو بهار و قلعه آن را ویران کردند. ویرانه‌های این قلعه در یکی از محلات شهر بهار به نام دولت قلعه سی (قلعه دولت) هنوز پابرجاست (فرهنگ، همانجا). در ۱۱۹۹ ق/۱۷۸۵ م جنگی میان محمدجعفر خان زند (استظهارالدوله) و خسروخان، والی اردلان (کردستان) در منطقه بهار روی داد که منجر به شکست محمدجعفر خان گردید (نک: ابوالحسن، ۷۰۹-۷۱۲؛ رستم الحکما، ۲۵۰).

در دوره قاجاریه بهار قریه‌ای آباد با باغهای میوه بود که حدود هزار خانه داشت (نک: زین‌العابدین، همانجا).

ماخذ: آمارنامه استان همدان (۱۳۷۶ ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، تاریخ دولة آل سلجوق (زبدة النصره)، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ رستم الحکما، محمد هاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ زین‌العابدین شیروانی، پستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بهار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق‌نامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (همدان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۲۷؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر تاریخ جهانگشای جویی، لندن، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۷ م؛ منجم‌پایان، لطف‌الله.

بیشتر هندوان به گوشه‌های بهجپوری، میتهیلی و ماگهی — که به گوشه‌های بهاری موسومند — سخن می‌گویند، اما هندی زبان رسمی ادارات و سازمانهای آموزشی است (انکارتا: EI<sup>2</sup>, I/1209).

اراضی بهار بیشتر از جلگه حاصل‌خیز رودخانه گنگ تشکیل شده است. خاک در بیشتر قسمت‌ها آبرفتی است و سستی و نرمی آن سبب رونق کشاورزی شده است. مهم‌ترین محصولات کشاورزی ایالت بهار اینهاست: جو، ذرت، برنج، گندم، نیشکر، تنباکو و دانه‌های روغنی (انکارتا: «اطلس...»، 38؛ بهاتاچاریا، 143). افزون بر کشاورزی، بهار از لحاظ صنعتی نیز دارای اهمیت است. صنایع شیمیایی، داروسازی، پارچه‌بافی، الکترونیک و کاغذسازی از مهم‌ترین فعالیتهای صنعتی این ایالت به شمار می‌رود (همانجا). در طرح صنعتی کردن هند، بهار به سبب دارا بودن معادن غنی نقشی عمده داشته، و مهار کردن آب رودخانه‌ها برای جلوگیری از جریان سیل و تأمین الکتریسیته نیز در این منطقه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرده است (بهاتاچاریا، همانجا).

پیشینه: بهار دارای تاریخ کهنی است. رود گنگ آن را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم کرده است؛ در پتنه، گایا و شاه‌آباد واقع در جنوب گنگ، پادشاهان مگاده<sup>۱</sup> فرمانروایی داشتند و شمال گنگ در حدود سال ۱۰۰۰ ق م، مرکز مهمی برای آموزش سنسکرت بود («فرهنگ سلطنتی»، VII/208, VIII/171). در دورانهای مختلف تاریخی، بهار همواره بخشی از قلمرو پادشاهان بزرگ هند باستان و سلاطین مسلمان دهلی، لودی، سور و گورکانی بوده است (نک: دسای، 18). پایتخت پادشاهان مگاده، نخست راجگیر و سپس پاتلی پوترا بود. در قلمرو پادشاهان مگاده بود که بودا دین خود را رواج و توسعه داد و آیین جین را بنیان نهاد («فرهنگ سلطنتی»، VIII/171).

در ۳۲۱ ق م (دو سال پس از درگذشت اسکندر مقدونی)، چندراگوپتا با بیرون راندن سپاهیان یونانی از این ناحیه و پیروزی بر دمه‌نندا<sup>۲</sup>، شهر پاتلی پوترا را فتح، و امپراتوری موريا را — که اولین امپراتوری بزرگ شمال هند بود — بنیان نهاد. اوسلوکوس نیکاتور را که پس از اسکندر بر بخش شرقی امپراتوری اسکندر دست یافته بود، شکست داد، و از پی آن صلحی بین دو طرف منعقد شد و مگاستنس، مورخ و سیاستمدار یونانی به سفارت از سوی سلوکوس به پایتخت چندراگوپتا (پاتلی پوترا) رفت («همان»، VII/209؛ نهرو، ۲۰۵/۱-۲۰۶؛ جلالی، ۴۰-۴۱) و بدین‌سان، سلسله جدیدی به نام گوپتا در بهار تشکیل شد و تا حدود سال ۵۴۴ م در ناحیه بنگال ادامه یافت. این دوره به سبب حمایت فرمانروایان این سلسله از هنرمندان به عصر طلایی شهرت یافته است (همو، ۴۴-۴۶).

بافتح بهار در ۵۸۹ ق/۱۱۹۳ م و شکست لکشمن‌سین<sup>۳</sup> آخرین پادشاه خاندان سین (حک ۵۷۴-۵۹۷ ق/۱۱۷۸-۱۲۰۱ م) به دست اختیارالدین محمدبن بختیار خلجی (د ۶۰۱ ق)، حاکمیت مسلمانان در این ایالت

این دعوت، چنان‌که باید پذیرفته نشد، و تنها در دوره دوم انتشار مجله، چند مقاله از نویسندگانی مانند علی دشتی، عبدالله مستوفی و عباس اقبال آشتیانی به چاپ رسید (نک: بهار، ۲۱۱/۲، ۳۲۰، ۳۴۶). در بخش اشعار این مجله، سروده‌هایی از شاعران قدیم و معاصر ایران از جمله حیدرعلی کمالی، علی‌اکبر دهخدا، غلامرضا رشید یاسمی و پروین اعتصامی به چاپ می‌رسید. در این میان، شمار سروده‌های پروین اعتصامی — که ظاهراً نخستین بار منتشر می‌شد — بیش از سروده‌های دیگر شاعران است (همان، ۴۲۱/۱، ۴۴-۴۲/۲، ۱۵۰).

بهار در اندک زمان، مقبول خاص و عام شد و به ویژه نزد فرهیختگان ایران جایگاهی خاص یافت و ایرانیان را در سطحی گسترده با آثار اروپایی آشنا ساخت (محیط، ۲۳۵؛ صدر هاشمی، ۲۷/۲). دهخدا سبک و روش مجله بهار را می‌ستود (ص «د») و محمدتقی بهار آن را مقدم بر همه مجلات ادبی می‌شمرد و بر آن بود که این مجله درجه‌ای از ادبیات جدید را بر روی ایرانیان گشوده است (نک: آرینبور، همانجا). اقبال مردم از یک سو، و چاپ آثار اروپاییان از سوی دیگر، موجب رشک حاسدان و انتقاد تنگ‌نظران شد تا سرانجام، اعتصامی در آخرین شماره بهار در مقام پاسخ‌گویی برآمد و چنین استدلال کرد که اگر کتابخانه‌های دنیا، مزین به ترجمه آثار بزرگان ایران است، چرا نباید ما از آثار ادبی و قلمی اروپا بهره‌بریم (۵۷۷/۲-۵۷۸). اعتصامی با این جوابیه، به انتشار بهار پایان داد.

مآخذ: آرینبور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ اعتصامی، یوسف، «مقدمه»، بهار، تهران، ۱۳۲۱ ش، ج ۱۲ بهار، تهران، ۱۳۲۱ ش، ج ۱۲ دهخدا، علی‌اکبر، «تاریخچه زندگانی یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)» (نک: همپار)، صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصلهان، ۱۳۶۳ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش.

بهار، یا بیهار<sup>۱</sup>، نام شهر و ایالتی در شمال شرقی هند. نام این ایالت از شهر بهار و آن نیز از نام و بهاره (صومعه بودایی یا مدرسه آموزشهای بودایی) گرفته شده است (کانینگم، 399-400؛ «فرهنگ سلطنتی...»، VIII/171؛ بریتانیکا، II/13).

ایالت بهار با مساحت ۹۴'۱۶۳ کیلومتر<sup>۲</sup> بین ۲۱° و ۵۸° تا ۲۷° و ۳۱° عرض شمالی و ۸۲° و ۱۹° تا ۸۸° و ۱۷' طول شرقی واقع شده است («مختصری...»، ۳). این ایالت از شمال به کشور نپال، از شرق به ایالت بنگال غربی، از جنوب و جنوب غربی به ترتیب به ایالت‌های تازه تأسیس جهرکهند<sup>۲</sup> و چهتیسگره<sup>۳</sup>، و از غرب به ایالت اوتارپرادش محدود است (انکارتا<sup>۴</sup>). ایالت بهار به مرکزیت شهر پتنه (۸ م) (پاتلی پوترا<sup>۵</sup> پیشین) متشکل از ۹ شهرستان و ۲۷ بخش است («مختصری...»). جمعیت آن در ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م حدود ۸۷'۸۰۴'۷۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی»<sup>۶</sup>).

بیش از ۸۰٪ مردم بهار هندو مذهب، و بقیه مسلمان و مسیحی‌اند.

1. Behār/Bihār  
7. The World...

2. The Imperial...  
8. An Atlas...

3. «Bihar...»  
9. Magadha

4. Jharkhand  
10. Dhema Nanda

5. Chhattisgarh  
11. Lakshman Sen

6. Encarta...

بنگال و اوریسه را نیز به دست آورد (برجس، 179؛ نیز نک: زامباور، ۴۴۴).

پس از تسلط انگلیسیها (۱۷۵۷/ق) بر سراسر ایالت‌های بنگال و بهار (نهر، ۴۹۰/۲-۴۹۱) و یک سال پس از پیروزی آنها در جنگ بوگسار (دهکده‌ای در غرب بهار) در ۱۷۶۴/ق، اداره بهار و ۳ ایالت بنگال، اوریسه و چوتیاناکپور به کمپانی هند شرقی در بنگال واگذار شد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ بهاتاچاریا، 124؛ اسعدی، ۲۷/۲). نابسامانی اوضاع و عدم توجه انگلیسیها، موجب قحطی بزرگی در ۱۷۷۰/ق شد که طی آن بیش از یک سوم مردم بنگال و بهار، جان خود را از دست دادند (نهر، ۴۹۳/۲).

در ۱۳۲۳/ق ۱۹۰۵م لرد کرزن، نایب السلطنه هند (۱۳۱۷-۱۳۲۳/ق) ۱۸۹۹-۱۹۰۵م طرح تقسیم بنگال به دو قسمت غربی و شرقی را پیشنهاد کرد. با اجرای این طرح بهار و اوریسه در قسمت غربی، و آسام در قسمت شرقی قرار گرفتند که اداره هر کدام به عهده یک نایب الحکومه مستقل گذاشته شد؛ اما این تقسیم بندی با اعتراض شدید هندوهای بنگال روبه‌رو شد؛ جرج پنجم، پادشاه انگلیس در دسامبر ۱۹۱۱ ناگزیر این تقسیم‌بندی را لغو کرد و بنگال غربی و شرقی به حال اول بازگشت، اما بهار، اوریسه و آسام جداگانه اداره می‌شد (هاردی، ۲۴۴؛ بهاتاچاریا، 142، 124؛ لاهوتی، ۲۰۲). یکی از جنبشهای مخالف انگلیسیها در هند، جنبش بهاریه رهبری کونوار سینگه بود که توسط دو کارگزار انگلیسی - ویلیام تیلور و وینست ایر - سرکوب شد (مجموعه، 776).

بهار به سبب داشتن محصولات کشاورزی متنوع و معادن غنی از دیرباز مورد توجه بازرگانان اروپایی بوده است. در خصوص فعالیت تجاری این بازرگانان و در فاصله سالهای ۱۷۵۷-۱۸۲۲/ق ۱۵۲۶-۱۷۵۷م از منابع مختلف به ویژه از گزارشهای نمایندگان دفاتر اروپایی و کنسولگریها اطلاعات مفیدی می‌توان به دست آورد (سرکار، 46). اگر چه بازرگانان اروپایی نخست به گونه انفرادی در بهار فعالیت داشتند، اما فعالیت اصلی اروپاییان در این ایالت، با تشکیل کمپانیهای تجاری گسترش یافت. نخستین تاجران اروپایی که به این منطقه آمدند، پرتغالیها بودند. هر ساله ناوهای آنها از مالاکا و کوچین به دو بندر هوگلی و پیبلی می‌رفتند. آنها مجوز اقامت در این بندر را از جهانگیر گورکانی (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷/ق) گرفته بودند. این کشتیها که حامل کالاهایی چون ادویه، قلع و انواع ظروف چینی بودند، به پتنه می‌رفتند و در بازگشت، انواع پارچه، به ویژه ململ، البسه نازک، ابریشم و فالیجه‌های ضخیم جونپور را با خود می‌بردند (همو، 47).

با ورود هلندیها به پتنه پرتغالیها از هوگلی اخراج شدند. پس از تجدید سازمان کمپانی هند شرقی هلند در ۱۶۰۲/ق، فعالیتهای بازرگانی آنها گسترش یافت. هلندیها نخست در ۱۶۲۷/ق ۱۶۳۶م به

آغاز شد (منهاج، ۴۱۷/۱-۴۲۴؛ اکرام، 54؛ هیگ، «دولتها...»، 514) که تاجنگ پلاسی<sup>۱</sup> در ۱۱۷۰/ق ۱۷۵۷م و سلطه انگلیس بر این ناحیه ادامه یافت (نهر، ۴۵۵/۱، ۴۹۰/۲؛ اسعدی، ۲۷/۲). اختیارالدین محمد بن بختیار خلجی از سوی قطب الدین ایبک (د ۶۰۷/ق) حکمران بنگال و بهار شد (هیگ، «معزالدین...»، 46؛ اکرام، همانجا). در ۶۲۲/ق ۱۲۲۵م التمش (حک ۶۰۷-۶۳۳/ق) علاوه بر لکهنوتی، بهار را نیز تصرف کرد و سلطان غیاث الدین عوض خلجی را شکست داد و پسر بزرگ خود، ناصرالدین محمود را به حکمرانی اوده و بهار گمارد و خود به دهلی بازگشت (منهاج، ۴۳۷/۱-۴۳۸؛ هیگ، همان، 53). در ۷۹۶/ق ۱۳۹۴م ملک سرور خواجه جهان (د ۸۰۲/ق) که از سوی ناصرالدین محمود شاه از سلاطین تغلق شاهی (حک ۷۹۵-۸۱۵/ق) لقب «سلطان الشرق» یافته بود، ضمن سرکوب شورشهای مناطق مختلف، از جمله شورش بهار، به تعمیر قلعه‌های ویران این نواحی پرداخت (سیهرندی، ۱۵۶؛ فرشته، ۱۵۴/۱؛ نهاوندی، ۳۸۹/۱؛ هیگ، «پادشاهی...»، 251).

ظهيرالدین محمد بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷/ق) در بایرنامه به اشغال بهار توسط محمود لودی در ۹۳۵/ق ۱۵۲۹م و حرکت خود برای آرام کردن این ناحیه اشاره کرده است (I/639, 679-680). با شکست لشکریان بنگال از همایون (نک: گلبدن بیگم، ۴۰؛ لاهوری، ۶۴/۱؛ توی، ۴۹۵)، شیرخان سوری (د ۹۵۲/ق) در ۹۴۳/ق قلعه چنار بهار را تصرف کرد و در ۹۴۷/ق ۱۵۲۰م همایون را در قنوج شکست داد و با عنوان شیرشاه (حک ۹۴۷-۹۵۲/ق) پادشاهی مستقل خود را در بهار اعلام کرد (همو، ۵۲۸؛ برجس، 25؛ دسائی، 17). وی پایتخت را از بهاریه پتنه منتقل کرد (BI<sup>2</sup>، همانجا). با درگذشت سلیمان کررانی (۹۸۰/ق) که ضمن اطاعت از اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴/ق)، در بنگال، اوریسه و بهار داعیه استقلال داشت، بر سر جانشینی او میان فرزندان و سران دولت وی اختلاف پدید آمد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۲۰/۳-۲۱؛ بیات، ۳۱۳). و سرانجام، اکبرشاه منعم‌خان، خان‌خانان را مأمور فتح بنگال و بهار کرد و یک سال بعد، وی از سوی اکبر شاه حکمران این دو ایالت شد (ابوالفضل، همان، ۴/۳، ۴۰؛ برجس، 47). بهار در اواخر سده ۱۰/ق ۱۶م یکی از ۴ «صوبه» پادشاهی گورکانی بود که به ۸ «سرکار» تقسیم شده، و تابع صوبه بنگال بود (ابوالفضل، آیین...، ۴۱۶/۱؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/171).

در ۱۰۴۹/ق ۱۶۳۹م شاهزاده محمد شجاع پسر شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸/ق) حکمران بنگال شد و حکومت بهار به شایسته‌خان واگذار گردید (برجس، 92). در ۱۱۳۱/ق ۱۷۱۹م مرشد قلی خان صوبه دار بنگال بود و بهار نیز در امور اداری از بنگال پیروی می‌کرد (بهاتاچاریا، 142). با کشته شدن سرافرازخان، نواب بنگال (۱۱۵۳/ق)، الله وردی خان نواب بهار تا ۱۱۶۹/ق ۱۷۵۶م حکومت

1. «The Native...»

2. Plassey

3. «Mu'izz-ud-din...»

4. «The Kingdom...»

پیلی، و سپس به بایسور در اورسسه و پس از آن در ۱۰۴۲/۱۶۳۲م به پته آمدند. آنها مهم‌ترین رقیبان تجارتی انگلیس در هند بودند، و تجارت نیترا پتاسیم (شوره) و تریاک بیش از اجناس کتانی و ابریشمی مورد توجه آنان بود. در ۱۰۲۹-۱۰۳۰ق/۱۶۲۰-۱۶۲۱م اولین دفتر انگلیسی در پته که یکی از مراکز اصلی تجارت بود، تأسیس شد (همو، ۴۵، ۴۸). در نیمه دوم قرن ۱۱ق/۱۷م به همان نسبت که به تدریج موقعیت تجارتی هلندیه در هند ضعیف می‌شد، انگلیس در تجارت بنگال پیشرفت بیشتری می‌کرد، تا اینکه سرانجام در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م، هلند برتری خود را در بازار نیترا پتاسیم بهار از دست داد (همانجا).

**اوضاع اجتماعی و فرهنگی:** در اویدیه نخستین ساکنان بهار بودند که پس از مهاجرت آریاییها به این منطقه با آنان درآمیختند. مهم‌ترین قبایل بومی بهار عبارتند از قبایل گُل، مالا، ساتتال و نات (آسیاتیکا، ۱/313). هر چند اقوام و قبایل و پیروان مذاهب مختلف ساکن در بهار در طول تاریخ در کنار یکدیگر به صلح و آشتی به سر می‌بردند، اما پس از جدایی پاکستان از هند، میان اکثریت هندو مذهب این ایالت با مسلمانان درگیرهای شدیدی روی داد. اختلاف اینان باعث مهاجرت حدود یک میلیون تن از مسلمانان بهاری به پاکستان شرقی (بنگلادش کنونی) شد. در درگیریهای استقلال طلبانه مردم پاکستان شرقی برای جدا شدن از پاکستان، بهاریها از حکومت مرکزی پاکستان حمایت کردند و به همین سبب، پس از استقلال بنگلادش (۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م) برای انتقال به پاکستان یا سرزمین خود در اردوگاههایی جای داده شدند، اما دولت پاکستان از پذیرش آنها خودداری کرد. با وجود بازگشت ۱۷۰ هزار تن از مهاجران بهاری به سرزمین خود در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م و انتقال گروه دیگری نیز به پاکستان، این مسئله به طور کامل میان دو کشور بنگلادش و پاکستان حل نشد و شمار بسیاری از این مهاجران در اردوگاههای بنگلادش اسکان داده شدند (اسعدی، ۱۰/۲؛ فرزین نیا، ۲۱۵-۲۱۶). در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م در شهر پته، در ۱۳۵۷ و ۱۳۶۲ش/۱۹۷۸ و ۱۹۸۳م در شهر بهار شریف، در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م در شهر اورنگ آباد و در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م در شهر رانچی درگیریهای شدیدی میان هندوها و مسلمانان در گرفت (جمشیدی، ۲۲۴).

بهار به عنوان یک سرزمین فرهنگی دارای آثار تاریخی متعددی است. زبان و فرهنگ و تمدن ایرانی تأثیر بسیاری در بهار داشته است. هنر امپراتوری موری (۳۲۲-۱۸۵ ق م) از هنر هخامنشی در ایران تأثیر پذیرفته بود و با پیروزی مسلمانان بر بهار، این تأثیرپذیری بیشتر شد و زبان فارسی در فاصله سالهای ۶۰۲-۹۳۲ق/۱۲۰۶-۱۵۲۶م زبان اداری، تاریخ نگاری و تصوف در بهار بود. در دوره گورکانیان نیز فارسی زبان اداری و آموزش مذهبی بود. در مدارس مذهبی زینیه در بهلولاری<sup>۱</sup> شریف در نزدیکی پته و مدرسه سیف خان در همین شهر دروس به زبان فارسی تدریس می‌شد (ایرانیکا، 253-252/IV).

بهار در دوره پادشاهان مگاده از مراکز اصلی بودایی بود و مبلغان بودایی از بهار به سیلان، تبت، تانارستان و چین فرستاده می‌شدند.

بقایای بناهای بودایی در این ایالت - به ویژه در گایا - حکایت از این تمرکز و پیشینه تاریخی دارد (آسیاتیکا، همانجا؛ جلالی، ۳۹). در دوره اسلامی نیز علما و فضلاء بسیاری در آنجا پرورش یافتند (ندوی، ۱۳). شهرهای پته و جمشیدپور (تاتانگر) از شهرهای تاریخی بهار است. معماری این ایالت تلفیقی از معماری هندی - اسلامی است که می‌توان آن را به ۵ مرحله تقسیم کرد: ۱. سبک دهلی مانند بنای مقبره ملک ابراهیم بایو که در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م ساخته شد؛ ۲. سبک بنگال که نمونه آن مقبره شاه نافه دومونگیر (اواخر سده ۹ یا اوایل سده ۱۰ ق) است؛ ۳. سبک سور؛ ۴-۵. سبک دوره مغول (دسای، ۱۸-۱۹). در دوره پادشاهان گورکانی، مساجد بسیاری در پته و شهرهای دیگر بهار ساخته شد که بقایای برخی از آنها تا کنون بر جای مانده است (نک: اش، 239-238/I، جم). از مساجد این دوره می‌توان از مسجد حاجی تاتار در پته (همو، 238/I) و مسجد حبش خان که اولین بنای گورکانیان در ایالت بهار است و در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م در قلعه ژهتاس ساخته شد (همو، ۱۹۰/I)، نام برد.

یکی از شهرهای مهم ایالت بهار، شهر بهار شریف در ناحیه پته است که در شرق رودخانه پیمارندی (شاخه‌ای از گنگ)، قرار دارد. این شهر در ۲۵ و ۱۲ عرض شمالی و ۸۵ و ۳۳ طول شرقی واقع است و پایتخت پادشاهان مگاده و پالا بوده است («فرهنگ سلطنتی»، 17/III؛ بریتانیکا، 13/II). این شهر در دوران اسلامی نیز اهمیت خود را حفظ کرد و مساجد و مقابر بسیاری در آن ساخته شد. مقبره شاه شرف‌الدین مخدوم که زیارتگاه صوفیان و بسیاری از مردم مسلمان و غیرمسلمان است، در این شهر قرار دارد («فرهنگ سلطنتی»، نیز ندوی، همانجاها). مسجد بخاری که توسط شیخ فرید بخاری بنا شد (اش، 141، 157/I) و مسجد حبیب خان سور (همو، 239/I) که در نیمه اول سده ۱۰ ق ساخته شد، از دیگر بناهای اسلامی بهار شریف است.

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیات، پایزی، تذکره همایون و اکبر، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۴۱م؛ تری، احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، به کوشش علی آل داد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جلالی نائینی، محمدرضا، هند در یک نگاه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جمشیدی، پروچردی، محمدتقی، علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زامبارو، نسب نامه خلفا و شهریاران، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سیه‌رندی، یحیی، تاریخ مبارک شاه، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ فرزین نیا، زیبا، بنگلادش، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۸۶۲م؛ گلبدن بیگم، همایون نامه، لاهور، ۱۹۷۲م؛ لاهوتی، حسن، حاشیه بر مسلمانان هند بریتانیا (نکته: ه. هاردی)، لاهوری، عبدالحمید، بادشا، نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ مناج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معین الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نهرو، جواهر لعل، کشف هند، ترجمه محمود نفطی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هاردی، پ. مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد،



(۳۳) ویس از تشکیل حزب ملیون خراسان، روزنامه خود را در اختیار این حزب قرار داد (همو، ۱۷۶-۱۷۷) و با هماهنگی و تأیید کلنل به درج سروده‌های ضدانگلیسی در آن پرداخت (همو، ۱۷۷-۱۷۸).

پس از شکست کلنل و قتل وی (۱۳۰۰ش)، بهار نیز در ۱۳ آبان همان سال، در مشهد در زمره دیگر یاران کلنل دستگیر، و روانه زندان گردید (همو، ۱۷۸-۱۷۹؛ میرانصاری، ۵۸۷/۱)، اما یک ماه بعد آزاد شد (بهار، جلیل، ۱۸۱). پس از مدتی، وی در انتخابات دوره پنجم مجلس از خراسان شرکت جست و به نمایندگی مردم مشهد انتخاب، و روانه تهران شد، اما به سبب مخالفت رضاخان توانست به مجلس راه یابد و به رغم اصرار سیدحسن مدرس، تهران را ترک کرد و به مشهد بازگشت (همو، ۴۴-۴۵).

بهار در دوره سلطنت رضاشاه هم دست از فعالیتهای سیاسی باز نکشید و حتی ماده تاریخ جلوس او را در قطعه‌ای طنزآمیز و بسیار گزنده بیان کرد (نک: ص ۱۷).

از مهم‌ترین رویدادهای زندگی بهار در این دوره ماجرای مسجد گوهرشاد بود. در تیرماه ۱۳۱۴ پس از سرکوب شدید گروهی از مردم مشهد که برای اعتراض به قانون استفاده اجباری از کلاه در مسجد گوهرشاد گرد آمده بودند، برخی از فعالان سیاسی از جمله بهار دستگیر شدند. بهار ۲۰ ماه در زندان ماند تا به شفاعت کسانی چون ملک الشعرا بهار در پایان سال ۱۳۱۵ش آزاد گردید (نک: بهار، جلیل، ۱۵۲-۱۵۳، ۲۰۲-۲۴۹؛ میرانصاری، ۵۹۲/۱-۶۰۳).

بهار پس از رهایی از زندان، در تهران مقیم شد. زندگی او در این دوره، با سختی و عسرت همراه بود (بهار، جلیل، ۲۵۰-۲۵۱). پس از خروج رضاشاه از ایران (شهریور ۱۳۲۰)، بهار انتشار مجدد روزنامه بهار را از سر گرفت (نک: همو، ۲۵۲-۲۶۰؛ میرانصاری، ۶۱۲/۱-۶۱۷). مدتی بعد، وی در دوره نخست وزیری قوام السلطنه به ریاست اداره مطبوعات و اطلاعات نخست‌وزیری رسید و اندکی پس از آن، منشی مخصوص نخست‌وزیر شد (بهار، راشد، ۱۹). در دوره دکتر محمد مصدق و دولت ملی وی نیز، بهار ریاست دفتر نخست‌وزیر را در دست داشت (همو، ۲۰؛ بهار، جلیل، ۲۶۵، ۴۳۵-۴۳۸، ۴۴۲-۴۴۴). پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، وی در وزارت فرهنگ مشغول به کار شد و سرانجام در ۱۴ بهمن ۱۳۳۶، در تهران درگذشت و در گورستان ابن بابویه و در کنار شهدای ۳۰ تیر به خاک سپرده شد (بهار، راشد، ۲۰-۲۱).

اندیشه سیاسی: بهار در یکی از پرتلاطم‌ترین دوره‌های تاریخ ایران می‌زیست، دوره‌ای که در آغاز آن، انقلاب مشروطیت (۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م) و در اواخر آن، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، قرار داشت. در این دوره که بیش از ۵۰ سال به درازا کشید، بهار در بسیاری از جریانهای سیاسی، حضوری مستقیم و گاه مؤثر داشت. وی افزون بر تشکیل حزب دموکرات خراسان و نیز حزب ملیون خراسان، به تأسیس انجمن دموکراتهای خراسان، انجمن اتحاد ایران و حزب آزادی‌خواهان نیز

۱۳۶۹ش؛ نیز:

Asher, C.B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; Bābur, Zahiru'd-din Muhammad, *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, Delhi, 1970; Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; Bihar at a Glance - 2001, www.bihar.nic.in/Profile/Bihar\_at\_a\_Glance.htm; Britannica, micropaedia, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Desai, Z. A., «The Indo-Islamic Architecture of Bihar», *Islamic Culture*, Hyderabad - Deccan, 1972, vol. XLVI, no. 1; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2003; Halg, W., «The Kingdom of Jaunpur», *Mu'izz-ud-din Muhammad Bin Sam of Ghūr and the Earlier Slave Kings of Delhi*, «The Native States of Northern India from A.D. 1000 to 1526», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Iranica; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Sarkar, J. N., *Glimpses of Medieval Bihar Economy*, Calcutta, 1978; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/rf \_ in.htm.

هدی سیدحسین زاده

بهار، احمد (۱۲۶۸-۱۳۳۶ش/۱۸۹۰-۱۹۵۸م)، معروف به شیخ احمد بهار، نویسنده، شاعر و روزنامه‌نگار سیاست‌پیشه. وی در مشهد به دنیا آمد. پدرش محمدکاظم تهرانیان از شاعران و بازرگانان مشهد بود. بهار تحصیلات خود را از مدرسه فاضل‌خان و خیرات‌خان، نزد استادانی چون میرزا محمدباقر مدرس و شیخ عبدالجواد ادیب نیشابوری آغاز کرد و در تهران، کرلا و نجف به تکمیل تحصیلات پرداخت (بهار، جلیل، ۱۳، ۱۴؛ بهار، راشد، ۷۶). با آغاز نهضت مشروطیت، بهار سخت به آن دل بست و حزب دموکرات خراسان را با برخی از همفکران خود بنیان نهاد. مواضع تند او در این ایام سبب شد تا مدتی توقیف، و در زندان روسها در قوچان حبس شود (بهار، جلیل، ۱۵). وی در ۱۲۹۶ش، روزنامه بهار را به عنوان ارگان حزب مذکور منتشر ساخت و به درج سروده‌ها و نوشته‌های سیاسی خود - که رویکردی بیگانه‌ستیز داشت - پرداخت (همو، ۱۶، ۱۶). انتقادات شدید او از عقد قرارداد ۱۹۱۹م، میان ایران و انگلیس و درج مقالاتی با عنوان «کرزن چه می‌گوید؟»، موجب توقیف روزنامه بهار (۴ رمضان ۱۳۳۷ق/۳ ژوئن ۱۹۱۹م) و دستگیری و تبعید خود او به عثمانی شد (بهار، راشد، ۱۴؛ میرانصاری، ۵۶۵/۱، ۵۷۹-۵۸۳، ۵۷۹).

زندگی بهار با آنکه در استانبول با عسرت و تنگدستی می‌گذشت، اما او همچنان به نوشتن و سرودن ادامه می‌داد و نوشته‌های خود را برای نشریات تهران ارسال می‌کرد (بهار، جلیل، ۲۴-۲۵). وی پس از یک سال اقامت در استانبول، در زمستان ۱۲۹۹ش، از راه روسیه به ایران بازگشت و در تهران اقامت گزید و باز به مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹م برخاست (همو، ۳۴۱-۳۴۳). آشنایی او با سیدحسن مدرس و همکاری با ملک الشعرا بهار و میرزاده عشقی در نشر روزنامه قرن بیستم در این دوره از رویدادهای مهم زندگی اوست (همو، ۱۶؛ بهار، جلیل، ۳۲-۱۶۸). در این زمان، پدر بهار دستگیر شد و او به ناگزیر به مشهد بازگشت و به قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان پیوست (همو،

دست زد (بهار، جلیل، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۱).

فعالیت‌های روزنامه‌نگاری: بهار، عمدتاً با نشریاتی چون: طوس، دبستان، نویار، چمن و قرن بیستم (همو، ۱۵، ۳۳) همکاری داشت و روزنامه بهار را نیز مستقلاً در مشهد و تهران انتشار می‌داد و سردبیری و نوشتن عمده مقالات آن را خود برعهده داشت.

امتیاز روزنامه بهار در سوم حوت ۱۲۹۶ ش، به دشواری و یا وجود مخالفت‌های اولیه وزارت معارف صادر شد (میرانصاری، ۵۶۸/۱ - ۵۷۷؛ بهار، جلیل، ۱۵۷-۱۶۰) و بنا به درخواست خود بهار قرار بر آن بود که هفته‌ای ۳ روز منتشر شود (میرانصاری، ۵۶۸/۱)، اما به گفته صدر هاشمی (۲۹/۲)، به صورت هفتگی و بعداً روزانه منتشر می‌شد.

روزنامه بهار به عنوان نشریه‌ای سیاسی و ادبی شناخته می‌شد (همو، ۵۶۹/۱)، ولی هدف اصلی آن بیشتر مسائل سیاسی و در جهت ضدیت با حضور روس و انگلیس در ایران بود. گزارش‌های مأموران سیاسی انگلیس در مشهد، گویای همین امر است (نک: بهار، جلیل، ۱۶، ۱۶۱، ۱۶۲). بنابر اسناد موجود، این روزنامه بارها توقیف گردید، نخستین توقیف آن در دوم شهریور ۱۲۹۷ ش، در دوره والیگری احمد قوام در خراسان، و گویا با فشار سرکنسول انگلیس در مشهد اتفاق افتاد؛ هرچند مدتی بعد به‌رغم مخالفت سرکنسول، انتشار آن از سر گرفته شد (همو، ۱۶۴-۱۶۶). دومین بار هم روزنامه بهار، باز به سبب درج مقاله‌ای ضدانگلیسی درباره قرارداد ۱۹۱۹م توقیف شد (میرانصاری، ۵۷۹/۱ - ۵۸۵)؛ اما سومین توقیف آن، پس از سرکوبی قیام محمدتقی‌خان پسپان (۱۳۰۰ ش) و دستگیری احمد بهار، صورت پذیرفت (بهار، جلیل، ۱۸۲).

در ۱۳۰۴ ش، بهار تصمیم گرفت نشریه جدیدی به نام ترویج الاسلام، به جای روزنامه بهار منتشر سازد، ولی کار به انجام نرسید (همو، ۱۹۳). در اردیبهشت ۱۳۰۷، چهارمین توقیف روزنامه بهار روی داد و علت آن، درج مقاله‌ای برضد تیمورتاش تحت عنوان «وزیر دربار پهلوی» بود. این توقیف تا مرداد همین سال ادامه یافت و سرانجام به‌کوشش خود تیمورتاش اجازه انتشار یافت (همو، ۱۹۴-۱۹۹؛ میرانصاری، ۵۸۶/۱، ۵۸۸ - ۵۹۲). پس از واقعه مسجد گوهرشاد و دستگیری بهار، روزنامه او نیز در ۱۴ مرداد ۱۳۱۴، برای چندمین بار توقیف گردید (بهار، جلیل، ۲۰۵) که ظاهراً این توقیف در تمامی دوران باقی‌مانده حکومت رضاشاه ادامه یافت.

پس از خروج رضاشاه از ایران در شهریور ۱۳۲۰، احمد بهار که در تهران اقامت داشت، بار دیگر به تکاپو برخاست و در همان ماه طی نامه‌نگاری‌های فراوان با محمدرضا شاه، فرماندار نظامی تهران و وزیر فرهنگ، خواستار رفع توقیف از روزنامه بهار و صدور مجوز مجدد انتشار آن شد، تا سرانجام در اسفند همین سال اجازه انتشار بهار صادر گردید (همو، ۲۵۲-۲۶۱؛ میرانصاری، ۶۱۰/۱ - ۶۱۸). در ابتدای سال ۱۳۲۱ ش، روزنامه بهار مدتی به عنوان ارگان رسمی حزب بیکار (درباره این حزب، نک: طیرانی، ۳۲۹/۱ - ۳۳۰) منتشر شد، ولی

چند ماه بعد بهار روزنامه خود را از این حزب جدا کرد (بهار، جلیل، ۲۶۱؛ میرانصاری، ۶۱۸/۱). انتشار بهار تا ۱۳۲۲ ش ادامه یافت، ولی ظاهراً با آغاز همکاری بهار و قوام السلطنه، وی روزنامه خود را یکسره تعطیل کرد (بهار، جلیل، ۳۴).

آثار: احمد بهار ظاهراً جز سروده‌ها و مقالات سیاسی خود، اثر دیگری ندارد. مقالات و نیز بسیاری از سروده‌هایش در روزنامه بهار، چمن، نویار و قرن بیستم (ه م م) انتشار یافته است. همچنین سروده‌های او جمع‌آوری، و به طور مستقل نیز منتشر شده است.

مآخذ: بهار، احمد، دیوان اشعار، به کوشش راشد بهار، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ بهار، جلیل و مجید نفرشی، شناسنامه (زندگانی و آثار شیخ احمد بهار)، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ بهار، راشد، مقدمه بر دیوان اشعار بهار (ه م م)، صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۲ ش؛ طیرانی، بهروز، اسناد احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ میرانصاری، علی، اسنادی از شاه‌یرادب معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش. علی میرانصاری

بهار، محمدتقی ملک الشعرا (۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۰۴ق - اول اردیبهشت ۱۳۳۰ ش) / ۱۰ دسامبر ۱۸۸۶ - ۲۰ آوریل ۱۹۵۱ م)، شاعر، روزنامه‌نگار، نماینده مجلس، وزیر، استاد دانشگاه و عضو فرهنگستان ایران. پدرش محمدکاظم صبوری ملک الشعراي آستان قدس رضوی، و مادرش حاجیه سکینه خانم، زنی متدین و از یک خانواده اصیل گرجی بود که در زمان عباس میرزا، در جنگ‌های ایران و روس، با جمعی دیگر به اسارت به ایران آورده شدند و به دین اسلام درآمدند. جد پدری‌اش حاج محمدباقر کاشانی پسر حاج عبدالقدیر خاواباف ساکن کاشان بود و اجداد مادری‌اش از معارف گرجستان بودند (بغیایی، حبیب، «در احوال...»، ۵۵-۵۷؛ میرانصاری، ۲۴/۲).

دوران کودکی و نوجوانی: بهار در محله سرشور مشهد به دنیا آمد. وی را از ۴ سالگی به مکتب سپردند. معلمش زن عموی او بود و بهار قرآن را نزد او خواند. در ۶ سالگی که به مکتب پسران رفت، فارسی و قرآن را خوب می‌خواند. در ۷ سالگی، شاهنامه را نزد پدرش می‌خواند. خواندن شاهنامه و درس مکتبی صدکلمه رشید و طواط، قریحه شاعری او را پروراند. در همان اوان توانست به بحر متقارب شعر بسراید؛ همشاگردان مکتبی خود را به شعر هجو می‌گفت یا برای آنان غزل می‌سرود. ۱۰ ساله بود که همراه پدر و مادر و خواهر ۶ ساله و برادر دوساله‌اش به عتبات سفر کرد (ملک‌زاده، «ح - ط»)، وی تحصیلات ابتدایی را با آموزش مقدمات عربی و فارسی و سپس متون ادبی آغاز کرد و در جوانی از محضر درس صیدعلی خان درگزی بهره برد (میرانصاری، ۲/۲). در ۱۵ سالگی، به درخواست نصیرالملک شیرازی (تولیت آستان قدس)، و پدرش ملک الشعرا صبوری از مشیرالدوله (حاکم خراسان) لقب «ثقة الکتاب» با مواجب نقدی و جنسی به او اعطا شد (همو، ۲۵/۲ - ۲۷).

پس از درگذشت پدر و انقراض سلسله قاجار: بهار پس از مرگ پدر، تحصیلات خود را نزد ادیب نیشابوری (ه م م) دنبال کرد و مقدمات

و فقط پس از ۶ ماه، بر اثر تلگرامهای پیاپی اهالی خراسان به تصویب رسید و بهار به دوره سوم مجلس راه یافت (همو، ۴۹-۴۷/۲). وی بار دیگر روزنامه نو بهار (دوره چهارم) را در تهران منتشر ساخت. طلیعه این دوره روز شنبه ۱۶ محرم ۱۳۳۳ به دست خوانندگان رسید. نو بهار در این دوره هفته‌ای دو شماره روزهای سه‌شنبه و جمعه در می‌آمد و مجموعاً بجز طلیعه، ۸۶ شماره از آن (۲ صفر ۱۳۳۳ تا ۴ محرم ۱۳۳۴) منتشر، و با ورود قشون روس به تهران و مهاجرت بهار به قم تعطیل شد (همو، ۳۵۱/۲-۳۵۲).

بهار به توصیه مستوفی الممالک، رئیس الوزرا در ۷ محرم ۱۳۳۴ به قم مهاجرت کرد و زیر لوای کمیته دفاع ملی قرار گرفت و از خطری که در تهران او را تهدید می‌کرد، در امان ماند؛ اما از این سفر با دست شکسته به تهران بازگشت. در همین ایام بود که در تحلیل انقلاب مشروطیت و سالیهای پایانی عصر قاجار و رقابت روس و انگلیس در ایران و جنگ جهانی اول، شرح مفصلی در ماه صفر ۱۳۳۴ نوشت (نک: همو، ۳۵۸/۲-۳۵۹). بهار در تهران مهمان امیر مخم بختیاری بود؛ سپس بر اثر فشار روس و انگلیس، به امر سپهسالار اعظم محمودلی خان تنکابنی، رئیس الوزرای وقت به بجنورد تبعید شد (همو، ۵۸۲-۶۶). وی با سردار معزز، حاکم بجنورد روابط خوبی داشت و او را در قصیده‌ای ستود (نک: همو، ۶۵/۲).

بهار با تشکیل کابینه وثوق‌الدوله، پس از گذراندن یک دوره ۶ ماهه تبعید، به تهران آمد و بار دیگر روزنامه نو بهار (دوره پنجم) را با عنوان نو بهار روزنامه آزادی در روز یکشنبه ۱۹ شعبان ۱۳۳۵ ق/۲۰ جوزا (خرداد) ۱۲۹۶ ش منتشر ساخت که پس از ۲۰ شماره (هفته‌ای دو شماره) در ۱۱ برج اسد (مرداد) همان سال توقیف شد و به جای آن زبان آزاد، به صاحب امتیازی و مدیریت معاون السلطنه از ۱۴ اسد (مرداد) تا ۸ عقرب (آبان) ۱۲۹۶ ش، مجموعاً ۳۵ شماره، منتشر گردید (همو، ۳۵۲-۳۵۳، ۶۶۱/۲).

نخستین شماره دوره ششم نو بهار، به دنبال آخرین شماره زبان آزاد (شماره ۵۵ دوره پنجم نو بهار) با عنوان سابق نو بهار، روزنامه آزاد ملی در روز پنجشنبه ۱۴ محرم ۱۳۳۶ منتشر شد و تا ۲۲ اسفند ۱۲۹۶ مجموعاً ۱۰۸ شماره از آن انتشار یافت. در همین اوان بهار در اداره روزنامه نیمه رسمی ایران با برادرش، میرزا محمدخان ملک‌زاده همکاری داشت. در ۱۲۹۷ ش مقالات بهار در این روزنامه با امضای «مدیر سیاسی، م. بهار» به چاپ می‌رسید. روزنامه ایران از ۲۲ اسفند ۱۲۹۸ تا ۲۳ اسفند ۱۲۹۹ با مدیریت بهار منتشر شد و او از این تاریخ تا ۱۳۰۱ ش از مطبوعات کناره گرفت (همو، ۳۵۲/۲-۳۵۵).

در سالهای ۱۲۹۴-۱۲۹۸ ش دو حادثه مهم در زندگی بهار روی داد: یکی تأسیس «انجمن دانشکده» که عده‌ای از جوانان فاضل روشن فکر - که بعضی از آنها بر یک یا چند زبان خارجی آشنایی داشتند - به آن پیوستند. هدف انجمن، تجدد به معنی تلفیق سنت و تحولات روز بود. مجله ماهانه دانشکده که ۱۲ شماره (اول اردیبهشت ۱۲۹۷- اول

عربی را در مدرسه نواب، در خدمت استادان فرا گرفت (ملک زاده، «ح») و تحت تأثیر ادیب به سبک خراسانی روی آورد (پروین گنابادی، ۱۳).

بهار ۱۹ ساله بود که بنابر سنت جاری و به پشتوانه مدیحه‌ای که سروده بود، به فرمان مظفرالدین شاه لقب ملک الشعرا به او تفویض شد (میرانصاری، همانجا؛ یغمایی، اقبال، «محمدتقی...»، ۴۸۴). ملک الشعرا ی جدید با نخستین قصیده‌ای که در مراسم عید خواند، همه حاضران را مسحور حدت ذهن و دقت بیان خویش ساخت (علوی، ۲). بهار را به سرقت ادبی متهم کردند و سروده‌های او را از آن پدر و حتی مادرش دانستند، یا به بهار شيروانی، معاصر پدرش نسبت دادند. وی برای رد این اتهامات، آزمایشهای شعری دشواری را گذراند. پس از این آزمایشها بود که دوستان به شاعری اش معترف، و دشمنان از هرزه‌درایی ظاهراً منصرف گشتند (بزرگ‌نیا، ۲۲؛ ملک‌زاده، «ط-ک»).

بهار فعالیت مطبوعاتی و سیاسی را از سالهای جوانی آغاز کرد و تا پایان عمر همچنان سیاست پیشه باقی ماند. وی که با خواندن کتابها و مجلات جدید مصری، با افکار نو آشنا شده بود، در ۱۳۲۴ ق، به مشروطه‌خواهان پیوست و به «انجمن سعادت» خراسان راه یافت. در دوره استبداد صغیر (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶-۲۶ جمادی الآخر ۱۳۲۷)، به همراه سیدحسین اردبیلی، روزنامه‌ای با عنوان خراسان منتشر ساخت که اشعارش با امضای مستعار «رئیس الطلاب» در آن چاپ می‌شد (میرانصاری، ۴۳۲/۲؛ نک: رعدی آدرخشی، ۶۹). وی از سال فتح تهران نویسندگی در جراید ملی را آغاز کرد و نخستین مقاله‌های سیاسی و اجتماعی او در جریده طوس، و بعضی بی‌امضا در حبل المتین انتشار یافت (اتحاد، ۱۴۷).

بهار روزنامه نو بهار را در شوال ۱۳۲۸ در مشهد تأسیس کرد که با پیوستن او به حزب دموکرات، ناشر افکار آن حزب شد. این روزنامه سیاسی - ادبی که هفته‌ای دو شماره از آن منتشر می‌شد، پس از یک سال و نشر ۸۰ شماره (نخستین شماره در پنجشنبه ۹ شوال ۱۳۲۸ و آخرین شماره در ۱۴ شوال ۱۳۲۹)، بر اثر فشار دولت تزاری روس تعطیل شد (میرانصاری، ۴۴۲/۲-۳۴۹). وی پس از دوماه به جای آن در ۵ ذیحجه، تازه بهار را در مشهد منتشر ساخت که انتشار آن تا اواخر محرم ۱۳۳۰ ادامه داشت. دومین شماره آن با صدور اولتیماتوم روس مصادف شد و در نهمین شماره دچار توقیف گشت. پس از آن، بهار با جمعی از دوستان حزبی به تهران تبعید شد و پس از یک سال و اندی به مشهد بازگشت و نخستین شماره دوره سوم نو بهار را در یکشنبه ۷ صفر ۱۳۳۲ با مقالات اجتماعی در آن شهر منتشر کرد که تا پنجشنبه ۱۰ ذیقعدة همان سال، مجموعاً ۷۷ شماره از آن درآمد و با برگزیده شدن بهار به نمایندگی مجلس شورای ملی تعطیل شد (همو، ۳۴۹/۲-۳۵۱). بهار در همین سال به نمایندگی دموکراتهای خراسان و مردم کلات، درگز و سرخس انتخاب شد، اما اعتبارنامه او با مخالفت روبه‌رو گشت

اردیبهشت ۱۲۹۸) از آن انتشار یافت، ناشر افکار این انجمن شد و بیشتر صبغه ادبی و دعوی تجدد داشت. علاوه بر بهار عده‌ای از اهل قلم مانند عباس اقبال آشتیانی، غلامرضا رشید یاسمی، سعید نفیسی و سردار معظم خراسانی (تیمورتاش) با این مجله همکاری داشتند (یغمایی، حبیب، «وفیات...»، ۴۹۵؛ رعدی آدرخشی، ۱۳۳، ۱۳۶؛ میرانصاری، ۳۵۵/۲). بهار این مجله را دومین مجله ادبی معرفی می‌کند که با روحی جوان و رنگ و بوی ادبیات جدید منتشر می‌شود و منصفانه اقرار می‌کند که در انتشار این مجله مرهون مجله بهار اعتصام الملک است (نک: «یک سال...»، ۵۶۵).

بهار و دوستانش با نوشتن مقالات سیاسی و ادبی، تحول و پیشرفت درخور توجهی در نثر فارسی پدید آوردند و کاری که دهخدا و عده‌ای دیگر آغاز کرده بودند، با قلم اینان ادامه یافت و کمال پذیرفت. به تأثیر این گروه بود که نثر پیچیده و مغلق عصر قاجار به نثر روان امروز بدل شد و زبان فارسی برای بیان مفاهیم و مطالب علمی آماده گردید (فرشید ورد، ۲۸۳/۱-۲۸۴).

حادثه دیگری به زندگی خصوصی بهار مربوط است. او در ۱۲۹۷ش با سودابه صفدری که از خاندان قاجار بود، ازدواج کرد (میرانصاری، ۸۳/۲). همین زن شجاع و پرطاعت بود که در سراسر دوران پرکشاکش و جدال سیاسی بهار و تبعید، حبس، پیگرد و بیماری او چرخ زندگی خانواده را با تدبیر و صبر و استقامت سزاوار تحسینی گرداند و خم بر ابرو نیارورد (نک: بهار، پروانه، ۶۴۰).

بهار پس از کودتا در سراسر حکومت ۳ ماهه سیدضیاء، در شمیران تحت نظر به سر می‌برد. وی در دوره چهارم مجلس (تیر ۱۳۰۰- خرداد ۱۳۰۲) نیز از بجنورد، تبعیدگاه سابق خود به نمایندگی انتخاب شد. وی در شرح ایام تبعید خود از این مهمان‌نوازی مردم بجنورد و انتخاب خود از سوی آنان به نمایندگی مجلس شورای ملی یاد می‌کند (نک: دیوان، ۳۵۰/۱). او در این دوره با سیدحسن مدرس در جناح مخالفان سردار سپه جای داشت (میرانصاری، ۴۲/۵).

بهار در روز دوشنبه ۲ میزان (مهر) ۱۳۰۱ش نو بهار هفتگی (دوره هفتم نو بهار) را با ویژگی ادبی و اجتماعی در تهران منتشر کرد که تا ۲ عقرب (آبان) ۱۳۰۲ش مجموعاً ۳۴ شماره از آن انتشار یافت. بهار در این هفته نامه تاریخ اجتماعیون و اشتراکیون (سوسیال دموکراتها) را می‌نوشت و عباس اقبال آشتیانی، غلامرضا رشید یاسمی و احمد کسروی از جمله همکاران قلمی او بودند (همو، ۳۵۶/۲).

در دوره پنجم مجلس نیز بهار از ترشیز (کاشمر)، بیستان، کوه سرخ و توابع به نمایندگی انتخاب شد (همو، ۹۸/۲) و همراه با مدرس، در جناح مخالف رضاخان، با تغییر سلطنت مخالفت کرد (همو، ۵/۲). بر اثر همین مخالفت سرتیب مرتضی خان یزدان پناه، حاکم نظامی تهران در ۲۶ میزان (مهر) ۱۳۰۳ش سلب مصونیت او را به رضاخان، رئیس الوزرا پیشنهاد کرد (همو، ۱۰۳/۲-۱۰۴). همچنین پس از نطق بهار در آبان ماه ۱۳۰۴ در مجلس و مخالفت او با دولت رضاخان، دستور ترور

او داده شد که واعظ قزوینی، نویسنده روزنامه رعد قزوین و از طرفداران دولت به جای او قربانی شد (همو، ۱۰۴/۲-۱۰۵). بهار پس از آن تا ۱۳۲۱ش از قلم زدن در زمینه سیاست کناره گرفت و به فعالیت علمی و تحقیقاتی پرداخت (همو، ۲۵۶/۲).

دوران سلطنت رضاشاه (۲۱ آذر ۱۳۰۴- شهریور ۱۳۲۰): بهار پس از رسیدن رضاخان به سلطنت، در دوره ششم (تیر ۱۳۰۵- مرداد ۱۳۰۷) به نمایندگی مردم تهران به مجلس راه یافت (همو، ۵/۲). به نظر می‌رسد که بهار با مرجع قدرت سرآشتی دارد. طلیعه این آشتی جویی - که حکم نوعی آتش بس داشت - سرودن مثنوی چهار خطا به بود (نک: دیوان، ۱۴۳/۲-۱۵۲). وی آن را در مراسم سلام عید نوروز ۱۳۰۵ش، در حضور شاه خواند و مورد توجه قرار گرفت و قرار شد به امر شاه تکمیل و طبع شود و چنین شد (میرانصاری، ۲۲۷/۲). این منظومه حاوی نصیحت، تعالیم اجتماعی و اخلاقی و گاه هشدارهایی بود با لحنی تند مبنی بر دعوت شاه به شنیدن «ناله مظلوم» که «صدای خداست» (نک: دیوان، ۱۴۵/۲).

در پایان دوره ششم مجلس، با تسلط نظامی و سیاسی رضاشاه، دیگر زمینه‌ای برای فعالیت سیاسی بهار وجود نداشت و او هوشمندانه از سیاست کناره گرفت. وی پیش از آن (۱۸ دی ۱۳۰۵) به عضویت شورای عالی معارف منصوب شده بود (میرانصاری، ۱۰۸/۲) که این سمت را تا ۱۳۲۲ش حفظ کرد. بهار در این دوران به فعالیت علمی و آموزشی روی آورد و در کنار استادانی سرشناس چون عباس اقبال آشتیانی، بدیع الزمان فروزانفر و رضازاده شفق در سال تحصیلی ۱۳۰۷-۱۳۰۸ش در دارالمعلمین عالی به تدریس پرداخت (همو، ۱۱۳/۲-۱۱۵).

بهار از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ش به همراه جمعی از دانشمندان ایرانی از جمله سعید نفیسی، رشید یاسمی و کسروی در محضر هرتسفلد، ایران‌شناس نامی به فراگیری زبان پهلوی پرداخت و به پیشنهاد او بود که دوره درسی در این زمینه دایر شد (علوی، ۱۱؛ گلبن، ۱۰۸). بهار به آموختن زبان پهلوی اکتفا نکرد و شماری از متون آن زبان را به نظم و نثر به زبان فارسی برگرداند و به مطالعات تطبیقی زبانهای فارسی میانه و نو نیز پرداخت. او با این زمینه و سابقه بود که در برنامه درسی پیشنهادی خود برای دارالمعلمین عالی موادی از متون پهلوی و نیز مطالبی چون تفاوت میان وزن شعر پیش از اسلام و عصر اسلامی، خصوصیات وزن فهلویات، تفاوتهای زبان پهلوی با زبان فردوسی و جز آنها گنجاند. در طرح پیشنهادی بهار، تأثیر حوادث و جریانات سیاسی و فکری در تحول و رشد علوم و تأثیر آن در ادبیات نیز گنجانده شده بود. در مبحث «دوره ادبی مشروطیت» نیز به ترکیبات و اصطلاحات جدید که به تدریج از راه مطبوعات به زبان و ادبیات فارسی راه می‌یافت، توجه شده بود (میرانصاری، ۱۱۶/۲-۱۲۶).

فعالیت آموزشی بهار در دارالمعلمین دیری نیاید. به سعادت محمد درگاهی، رئیس شهربانی وقت و به موجب حکم وزارت معارف از اول

عالی و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شاهنامه، دستور زبان فارسی، بدیع، و تطور زبان فارسی (سبک‌شناسی نظم و نثر) درس می‌داد (یفمایی، حبیب، «در احوال»، ۵۹). او با بهره‌مندی از حافظه‌ای بسیار قوی، درس سبک‌شناسی را بی‌کمترین یادداشتی با نظم و نسق درخور ستایشی تقریر می‌کرد و شواهد شعری را از بر می‌خواند. وی هم در این درس و هم در دستور زبان نکات مهم تازه‌ای بیان می‌کرد که حاکی از هوش سرشار او بود و تا آن زمان هیچ محقق به آنها دست نیافته بود.

در ۱۳۱۴ ش، با تأسیس «فرهنگستان ایران» که نخستین جلسه رسمی آن روز شنبه ۱۲ خرداد به ریاست فروغی تشکیل یافت، بهار به عضویت آن انتخاب شد و در کمیسیونهای فرهنگ فارسی، دستور زبان، و اصطلاحات جغرافیایی شرکت کرد (میرانصاری، ۱۸۴/۲).

در ۱۳۱۶ ش که دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران گشایش یافت، تدریس سبک‌شناسی، زبان و ادبیات ایران بعد از اسلام و عروض به بهار محول گردید (یفمایی، اقبال، «محمدتقی»، ۴۸۷؛ گلبن، ۱۱۰؛ میرانصاری، ۲۱۱/۲). از میان نخستین دانشجویان این دوره، محمدمعین، ذبیح الله صفا، پرویز ناتل خانلری، زهرا کیا، شمس الملوک مصاحب و حسین خطیبی را می‌توان نام برد.

بهار طی سالهای ۱۳۱۴-۱۳۱۸ ش، ضمن تدریس دانشگاهی، به کار تصحیح متون کهن روی آورد که حاصل آن، نشر تاریخ سیستان (۱۳۱۴ ش)، رساله نفس ارسطو ترجمه بابا افضل کاشانی (۱۳۱۶ ش) و مجمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸ ش) بود (همو، ۸/۲).

در این سالها بهار دست کم به ظاهر، حکومت رضاشاهی را پذیرفته، و سازش با آن را گردن نهاده بود (نک: دیوان، ۶۵۳-۶۵۲/۱، ۶۵۷-۶۵۶؛ قصیده‌های «دیروز و امروز» و «پیوند مصر و ایران»).

از شهریور ۱۳۲۰ تا سال وفات (۱۳۳۰ ش): در سالهای جنگ جهانی دوم، پس از ورود قوای متفقین (روس و انگلیس) به خاک ایران در سوم شهریور ۱۳۲۰، بهار بار دیگر وارد صحنه مطبوعاتی و معرکه سیاسی شد. او ابتدا روزنامه نویهار (دوره هشتم) را به راه انداخت و نخستین شماره این دوره را روز دوشنبه سوم اسفند ۱۳۲۱، درست ۲۲ سال پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ منتشر کرد که در این نوبت پس از انتشار ۱۰۲ شماره در آذر ۱۳۲۲ تعطیل شد (میرانصاری، ۳۵۷-۳۵۶/۲).

پس از غایله آذربایجان در ۱۳۲۴ ش، بهار زیر لوای قوام السلطنه به فعالیت سیاسی روی آورد و در کنگره حزب دموکرات ایران مجدانه شرکت کرد. در بهمن ۱۳۲۴ در کابینه قوام وزیر فرهنگ شد، اما وزارت او چند ماهی بیش طول نکشید و استعفا کرد (همو، ۲۷۵/۲).

پس از ختم غایله آذربایجان، بهار در ۲۴ اسفند ۱۳۲۵ به نامزدی حزب دموکرات ایران از تهران به نمایندگی دوره پانزدهم مجلس

مهر ماه ۱۳۰۸ به خدمت او خاتمه داده شد. حکم در ۱۴ مهر، یعنی زمانی صادر شد که بهار در زندان بود (همو، ۱۲۷/۲). او چند ماهی در زندان موقت شهربانی به سر برد و در اشعاری به شرح رنجهای خود در این دوران پرداخت (نک: دیوان، ۴۵۰/۱، ۴۶۲).

بهار پس از آزادی که ظاهر آبا فرستادن غزلی از زندان برای شاه آن را حاصل کرد، بار دیگر به مطالعه متون و تتبع و تحقیق ادبی و زبانی پرداخت. در ۱۳۱۱ ش، در اجرای قراردادهایی که در زمان علی‌اصغر حکمت با وزارت معارف منعقد کرد، به تصحیح مجمل التواریخ و القصص، تاریخ بلعیمی و منتخب جوامع الحکایات عوفی پرداخت (میرانصاری، ۵/۲). اما او را در این احوال نیز آسوده نگذاشتند و در نخستین روزهای سال ۱۳۱۲ ش بار دیگر بازداشت، و پس از مدتی به اصفهان تبعید کردند (همانجا).

بهار در ایام تبعید از تحقیق و تتبع باز نایستاد و یکی از بهترین مقاله‌های خود را درباره فردوسی در همین ایام نوشت و در مجله باختر به مدیریت سیف پور قاطمی منتشر ساخت (همو، ۲۸/۲).

پیش از برگزاری جشن هزاره فردوسی (مهر ۱۳۱۳)، ذکاء الملک فروغی از شاه تقاضا کرد که به تبعید بهار پایان داده شود تا او بتواند در آن مراسم شرکت کند. بهار به توصیه فروغی که به وسیله لقمان الدوله ادهم، از دوستان نزدیک ملک الشعراء، در تهران به همسرا او ابلاغ شد، قصیده «وارث طهمورث و جم» را در مدح رضاشاه سرود (نک: دیوان، ۵۷۵/۱-۵۷۸). فرمان رضاشاه در ۲۶ اسفند ۱۳۱۲ از دفتر مخصوص (حسین علاء) به رئیس الوزرا (فروغی)، و در ۲۲ فروردین ۱۳۱۳ از فروغی به سرلشکر محمدحسین آیرم، رئیس تشکیلات نظمیه مملکتی ابلاغ شد. به موجب این فرمان بهار پس از گذراندن ۵ ماه در زندان و ۸ ماه و نیم در تبعید آزاد شد (میرانصاری، ۱۷۱/۲-۱۷۳؛ متینی، ۵۷۲).

بهار در بازگشت از تبعید به عضویت کنگره هزاره فردوسی انتخاب شد و ضمن شرکت در مراسم آن در تهران، قصیده‌ای بلند در ۸۱ بیت را که با عنوان «آفرین فردوسی» سروده بود، خواند (نک: دیوان، ۵۸۶/۱-۵۹۴). او در این جشن با عده‌ای از شرکت کنندگان خارجی از جمله جان درینک واتر<sup>۱</sup>، شاعر و نمایشنامه‌نویس انگلیسی - که نمایندگی دولت انگلستان را داشت - آشنایی یافت و شعر زیبایی را که او به زبان انگلیسی سروده، و در مراسم خوانده بود، به شعر فارسی در بحر متقارب برگرداند (نک: همان، ۲۹۳/۲-۲۹۷؛ میرانصاری، ۱۷۵/۲؛ «درینک واتر...»، ۵۰-۵۴).

از آن پس تا سقوط رضاشاه، بهار دور از غوغای سیاست، زندگی نسبتاً آرامی گذراند. پس از جشن هزاره فردوسی به موجب حکم علی‌اصغر حکمت، وزیر معارف که به شاعر آزاده تعلق خاطر داشت، به تدریس در دانش‌سرای عالی مشغول شد و ضمن تدریس، به کار تحقیق ادامه داد که حاصل آن در مجلات معتبر آن زمان منتشر می‌شد (میرانصاری، ۱۸۵/۲).

بهار در رشته زبان و ادبیات فارسی دوره لیسانس دانش‌سرای

انتخاب شد، اما در سراسر این دوره (۲۵ تیر ۱۳۲۶-۶ مرداد ۱۳۲۸)، بر اثر ابتلا به بیماری سل، تنها در ماههای تیر، مرداد و شهریور ۱۳۲۶ فرصت حضور در مجلس را یافت (همو، ۶/۲، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱).

بهار در این سالها از فعالیت ادبی و تحقیقی و دانشگاهی باز نماند و در بحبوحه مبارزات سیاسی، هم به تدریس پرداخت و هم مقالات او در جراید و مجلات معتبر متعدد (نوبهار، جهان نو، دانش، یغما، پیام نو، مهر، نامه فرهنگستان، آینده و سخن) منتشر گردید (نک: همو ۸/۲-۲۲).

در نیمه دوم ۱۳۲۶ش بهار که به بیماری سل مبتلا گشته بود، با استفاده از مرخصی استعلاجی از مجلس، برای معالجه به سویس رفت و دخترش پروانه - که در ژنو زندگی می کرد - پرستاری او را بر عهده گرفت (نک: بهار، پروانه، ۶۴۴-۶۴۶). هیئت دولت هم در جلسه ۱۱ آبان ۱۳۲۶، تصویب کرد که از تاریخ حرکت بهار به سویس، علاوه بر هزینه سفر، ماهانه هزار فرانک سویس بابت مخارج درمان و آسایشگاه به او بپردازند (میرانصاری، ۲/۲۹۷)؛ اما بر اثر برخی از تعللها همسر بهار مجبور شد که قسمتی از عرصه خانه مسکونی خانواده را برای تأمین هزینه معالجه همسر بفرشد. با این همه، به سبب هزینه سنگین آسایشگاه، معالجه بهار در آنجا، ادامه نیافت و او را به ناچار به درمانگاه ارزانتری منتقل کردند (بهار، پروانه، ۶۴۶).

بهار در سویس، با جمال زاده، و در پاریس با هانری ماسه دیدار کرد. وی، پس از چندی به همراه دخترش به نیس - یکی از شهرهای فرانسه - رفت و چند صباحی حالش نسبتاً بهبود یافت (همو، ۶۴۶-۶۴۷)، اما مضیقۀ شدید مالی باعث گردید که بهار با نیمه کاره رها کردن معالجه راهی ایران شود (میرانصاری، ۲/۲۹۴). سفر بهار به سویس یک سال و اندی (تا اردیبهشت ۱۳۲۸) طول کشید (گلبن، ۱۱۱).

بهار در بازگشت به ایران، به تدریس دانشگاهی ادامه داد. در خرداد ۱۳۲۹ «جمعیت ایرانی هواداران صلح» تأسیس گردید و بهار که از پایه گذاران آن بود (اعضای مؤسس دیگر: دکتر شایگان، حائری زاده، مهندس قاسمی، دکتر حکمت، احمد لنکرانی، محمد رشاد و محمود هرمز)، به ریاست جمعیت انتخاب شد (میرانصاری، ۲/۳۱۳-۳۱۴) و قصیده معروف «جغد جنگ» را، به اقتضای چکامۀ بلند منوچهری سرود (نک: دیوان، ۱/۷۴۰-۷۴۳). در همین اوان دولت پاکستان از بهار برای سفر به آن کشور دعوت کرد که او به سبب بیماری نتوانست این دعوت را بپذیرد (میرانصاری، ۲/۳۳۳-۳۳۴)، اما در مجلسی که سفارت پاکستان برای بزرگداشت محمد اقبال لاهوری در تهران برپا ساخت، حضور یافت و ریاست آن را عهده دار شد و سخنرانی گرمی درباره اقبال ایراد کرد (عرفانی، ۹۸).

با شدت یافتن بیماری بهار، از اول اسفند ماه ۱۳۲۹، از سوی دانشگاه حکم ۶ ماه مرخصی برای او صادر شد (میرانصاری، ۲/۳۲۸). بهار آخرین روزهای زندگی خود را تب آلوده و با ضعف مفرط در هشیاری تمام گذراند و سرانجام در روز یکشنبه اول اردیبهشت ۱۳۳۰ چشم از جهان فرو بست. مراسم تشییع به دعوت وزارت فرهنگ

و جمعیت ایرانی هواداران صلح، در روز دوشنبه ۲ اردیبهشت از مسجد سپهسالار برگزار شد (همو، ۲/۳۳۹-۳۴۰). جسد بهار در آرامگاه ظهیرالدوله (گلبدوره) به خاک سپرده شد و در مراسم دفن خطابه هایی درباره مقام علمی و ادبی او ایراد کردند.

روابط بهار با بزرگان و دانشمندان: بهار در زندگی پرماجرایی خود با دولتمردان، دانشمندان، شعرا و ادبا و ارباب قلم و دانشگاهیان حشر و نشر داشت. وی با فروغی ظاهراً به سبب اختلاف مشرب سیاسی - اجتماعی الفت چندانی نداشت (یغمایی، حبیب، «احوال...»، ۸-۷). برعکس، روابط او با علی اصغر حکمت همواره دوستانه بود و حکمت همیشه از بهار حمایت می کرد؛ تا جایی که آخرین نامه بهار به حکمت نوشته شده است (میرانصاری، ۲/۳۳۸). لقمان الدوله ادهم نیز از دوستان صمیمی بهار بود و در بازگشت او از تبعید به تهران وساطت داشت (بهار، پروانه، ۶۴۰). از فضلی غیرایرانی محمد اسحاق (۱۸۹۸-۱۹۶۹م)، ایران شناس هندی با بهار معاشرت داشت (اتحاد، ۶۷). بهار نسبت به پورداد و محمد قزوینی احترام خاص داشت، اما غزل معروف وی به مطلع «دعوی چه کنی داعیه داران همه رفتند» که برخی پنداشته اند در رئای محمد قزوینی (د ۱۳۲۸ش) است، سالها پیش از وفات او، در سوگ عارف قزوینی (د ۱۳۱۲ش) سروده شده است (نک: میرانصاری، ۲/۱۳۹-۱۴۲). حشر و نشر وی با یوسف اعتصام الملک، پدر پروین اعتصامی - که بهار جایگاه والایی برای او در شاعری قائل بود - موجب شد تا در دفاع از او مقاله محکم و در عین حال ستایش آمیزی بنویسد (نک: «سنخ فکر...»، ۷۷-۷۹) و همچنین بر چاپ اول دیوان پروین اعتصامی (مرداد ۱۳۱۴) مقدمه ای بنگارد. از میان شاگردانش با یزدان بخش قهرمان - که دامادش شد - و حسین خطیبی انس بیشتری داشت و گاهی وی و علی اکبر فیاض را به جای خویش به کلاس درس می فرستاد (میرانصاری، ۲/۳۲۷-۳۲۹).

آثار: آثار منثور و منظوم بهار متنوع است و انواع شعر سستی و اشعار به زبان محلی، تصنیف و ترانه، مقاله ها و سخنرانیهای سیاسی و انتقادی، رساله های تحقیقی، نمایشنامه، اخوانیات و مکتوبات، تصحیح انتقادی متون، ترجمه های متون پهلوی، سبک شناسی نظم و نثر، دستور زبان، تاریخ احزاب، مقدمه بر کتابها و حواشی بر متون به خصوص شاهنامه فردوسی را در بر می گیرد (نک: همو، ۲/۷۲-۷۳).

مهم ترین اثر بهار دیوان اشعار اوست که به اعتباری کارنامه عمر او نیز به شمار می رود. این دیوان در زمان حیات او به چاپ نرسید. جلال متینی (ص ۵۶۰-۵۶۱) از بهار نقل می کند که می خواسته است سروده های خود را از صافی نقد بگذراند و منتخب دیوان خود را به چاپ برساند و از وزارت فرهنگ خواستار شده بود که دو تن آشنا با شعر و شاعری را برای پاک نویسی اشعارش در اختیار او بگذارند، اما این تقاضا اجابت نشد.

در میان آثار تحقیقی بهار نیز، سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی ممتاز است. این کتاب حاصل ۳۰ سال تتبع و تدریس استاد

احوال رجال سیاسی و مذهبی، نقد متون و همچنین شامل نقد شعر و مکاتبات است.

از تصنیفها و ترانه‌های سروده بهار «بهار دلکش»، «باد صبا بر گل گذر کن»، «ای شه‌نشه»، «ای شکسته دل»، «نهاده کشور دل باز روبه ویرانی»، «گر رقیب آید»، «ایران هنگام کار»، «زمن نگارم»، «پرده زرخ برافکن»، «سرود پهلوی»، «عروس گل» و «مرغ سحر» را باید نام برد (یغمایی، اقبال، «محدثقی»، ۴۸۹).

اشعار بهار به زبانهای انگلیسی و روسی برگردانده شده است؛ از جمله: ادوارد براون در مجموعه‌ای با عنوان «شعر سیاسی ایران نوین»، نمونه‌هایی از اشعار اجتماعی بهار را با ترجمه و تفسیر انگلیسی درج کرد. آبروی نیز شعر بهار را با اشعار دیگر شاعران ایرانی به انگلیسی ترجمه، و در کتابی با عنوان «اشعار فارسی» منتشر کرد (ص 138-139).

بهار نمایشنامه‌ای نیز با عنوان «تریت نااهل» نوشته است (میرانصاری و ضیایی، ۶۶۶/۲-۶۷۱).

اظهار نظر مشاهیر و دوستان و نزدیکان بهار درباره او: دوستان و نزدیکان، محققان و بزرگان معاصر بهار را در زمینه‌های مختلف علمی، تحقیقی، ادبی، اجتماعی و سیاسی و ایران دوستی و شاعری ستوده‌اند و هریک بر حسب ذوق و سلیقه و تخصص خود بر جنبه‌ای از تبحر او انگشت نهاده، و آن را ستایش کرده‌اند؛ چنان‌که ادیب نیشابوری او را استاد سخنوران معاصر می‌دانسته است (پروین گنابادی، ۱۳). همایی او را استاد مسلم نظم و نثر فارسی و دارای قلمی توانا و بیانی بلیغ و رسا در سخنوری می‌شمارد (ص ۶۶۶-۶۶۷). فروزانفر در قلمرو شعر معاصر تنها بهار را می‌پسندد (نک: شفیع کدکنی، ۲۸) و اقبال یغمایی بر ایران دوستی و عرق ملی بهار تأکید می‌ورزد و او را مبتکر و پیشنهاد دهنده احداث آرامگاه باشکوه فردوسی به رضا شاه معرفی می‌کند (وزیران، ۳۹۳).

جایگاه بهار در شعر و ادب فارسی: بهار ساحت‌های وجودی چندی دارد که مهم‌ترین آنها ساحت هنری اوست. او اگر شاعر نبود، بهار نبود. در هر دوره از تاریخ ادب فارسی، سخن‌سرایی بیش از سخن‌سرایان هم‌عصر خود درخشیده است؛ در میان شاعران سستی معاصر نیز بهار سرآمد است. او استاد سخن، ویر سخن سوار است. در شاعری در مرتبه‌ای است که جز استاد به آن نمی‌رسد. آفرینش او نه تنها مطمئن، بلکه علاوه بر آن فارغ از تکلف است. توفیقش اتفاقی نیست؛ هر وقت اراده کند، موفق است.

بهار هم مهارت دارد، هم شجاعت ادبی و نوآوری. در شعر کارهایی می‌کند که دیگران جرئتشان را ندارند. زندگی بهار، گویی بهانه‌ای بود برای شعر گفتن. دیوان اشعارش به راستی زندگی نامه منظوم و کارنامه عصر اوست. در شاعری، زبانی سرمایه و پرتوان دارد. در اوزان و قوافی و ردیفهای آسان و دشوار طبع آزمایی و نوآوری کرده، و پیروز گشته است. در اشعارش، همه انواع شعر از قصیده، مسمط، ترجیع‌بند،

است. هنوز هم کتابی در این موضوع که بتواند با آن رقابت کند، تألیف نشده است. بهار به این می‌بخت از علوم ادبی، در زبان فارسی استقلال و هویت بخشید و درس دانشگاهی آن، به حق به نام او مهر خورد (یوسفی، ۸۴-۹۱). ژیلبر لازار - ایران شناس مشهور فرانسوی - در اثر نفیس خود «زبان کهن‌ترین آثار نثر فارسی»، به سبک‌شناسی بهار بیش از هر اثر دیگر استناد کرده، و آن کتاب را اثری افتخارآمیز شمرده است (فرشیدورد، ۲۸۵/۱).

بهار بخشی از سبک‌شناسی شعر را نیز که چند دوره آن را درس داده، و با وزارت فرهنگ در بهار ۱۳۲۹ ش برای چاپ و نشر آن قرارداد بسته بود، نوشت که با شدت گرفتن بیماری سل مجال آن پیدا نکرد تا تدوین و نگارش این اثر را به پایان برساند (گلین، همانجا)؛ اما تقریرات درسی او با عنوان تاریخ تطور شعر فارسی (مشهد، ۱۳۴۴ ش) چاپ و منتشر شد. عبدالحسین زرین‌کوب در وصف سبک‌شناسی شعر بهار می‌نویسد که او بیان خصوصیات مکتبهای شعر فارسی را ضابطه بخشید و کارهایی که بعدها در این باب صورت گرفت، جز تکرار و شرح آن نیست (ص ۱۷۴).

بهار در تدوین دستور زبان، معروف به دستور پنج استاد (تهران، ۱۳۲۹ ش) سهم عمده دارد. به ویژه در مبحث فعل، تمایز ماده مضارع و ماضی و انواع مشتقات هریک، ابتکار شخصی اوست. او ضمن درس سبک‌شناسی نثر، نکات دستوری تازه‌ای بیان می‌کرد و اصرار داشت که در امتحان درس سبک‌شناسی این نکات را نیز موضوع سؤال قرار دهد.

دیگر کتابها و رساله‌های تألیفی، تصحیحی و ترجمه‌ای بهار اینهاست: منظومه چهار خطابه (۱۳۰۵ ش)؛ اندرزهای آذرباد ماراسپندان (ترجمه منظوم از زبان پهلوی، ۱۳۱۲ ش)؛ یادگار زیران (ترجمه منظوم از زبان پهلوی، ۱۳۱۲ ش)؛ زندگانی مانی (۱۳۱۳ ش)؛ گلشن صبا فتحعلی خان صبا (۱۳۱۳ ش)؛ تاریخ سیستان (تصحیح انتقادی، ۱۳۱۴ ش)؛ رساله نفس ارسطو ترجمه باباافضل کاشانی (تصحیح، ۱۳۱۶ ش)؛ مجمل التواریخ والتقصص (تصحیح و تحشیه، ۱۳۱۸ ش)؛ تاریخ مختصر احزاب سیاسی (دو جلد، ۱۳۲۲ و ۱۳۵۷ ش)؛ منتخب جوامع الحکایات و لوامع الروایات عوفی (تصحیح، ۱۳۲۴ ش)؛ دستور زبان فارسی (به همراهی عبدالعظیم قریب، بدیع الزمان فروزانفر، غلامرضا رشید یاسمی و جلال‌الدین همایی (دو جلد، ۱۳۲۹ ش)؛ و تاریخ بلعمی (که بعدها محمد پروین گنابادی آن را تکمیل کرد و به چاپ رساند، ۱۳۴۱ ش).

مقالات ادبی و تحقیقی بهار، در زمان حیات یا پس از وفات او در جراید و مجلات و نشریات متعدد از جمله نو بهار، مهر، ایران، دانشکده، باختر، ارمغان، تعلیم و تربیت، دانش، جهان نو، یغما، آموزش و پرورش، نگین، گل‌های رنگارنگ، پیام نو، نامه فرهنگستان، فردوسی، آینده، آرمان، مهر ایران، ایران نامه و سخن چاپ و منتشر شد. این مقاله‌ها در مباحث گوناگون زبانی، ادبی، تاریخی، واژه‌شناسی، دستور، خط،

اشاره کرده است.

مآخذ: اتحاد، هوشنگ، پژوهشگران معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ بزرگ نیا، محمد، «نبرخ ادبی بهار»، مهر، تهران، ۱۳۳۱ ش، س ۸، ش ۱۱، بهار، پروانه، «چند خاطره از پدرم»، ایران نامه، نیویورک، ۱۳۶۶ ش، س ۵، ش ۴، بهار، محمدتقی، دیوان، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ هـ، «سخن فکر دلالان استعمار»، یادنامه پروین اعتصامی، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ هـ، «یک سال تمام»، دانشکده، تهران، ۱۲۹۸ ش، ش ۱۱-۱۲، پروین کتابادی، محمد، «آنها که به صادق عشق می‌ورزیدند»، فردوسی، تهران، ۱۳۴۴ ش، ش ۷۲۹؛ «درینک واتر و بهار»، روزگار نو، لندن، ۱۹۲۵ م، س ۵، ش ۱۱، رعدی آذرخشی، «شعر معاصر ایران»، یغما، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۲۲، ش ۲؛ زرین کوب، عبدالحسین، شعری درویش شعری نقاب، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، «فرزادفر و شعر»، مجموعه اشعار بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ عرفانی، عبدالحید، شرح احوال و آثار ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ علوی، بزرگ، «خزان بهار»، پیام نو، تهران، ۱۳۳۰ ش، س ۴، ش ۱۱-۱۲، فرشی‌دورد، خسرو، درباره ادبیات و نقد ادبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گلین، محمد، «سال‌شمار و گزیده کتاب‌شناسی بهار»، آینده، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱۰، ش ۲-۳، متینی، جلال، «صدمین سال ولادت بهار»، ایران نامه، نیویورک، ۱۳۶۶ ش، س ۵، ش ۴، ملک زاده، محمد، «شرح حال بهار»، دیوان بهار (هـ)، میرانصاری، علی، اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ هـ و مهرداد ضیایی، گزیده اسناد نمایش در ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ همایی، جلال‌الدین، «برگزیده‌ها، بهار از نظر منتقدان»، ایران نامه، نیویورک، ۱۳۶۶ ش، س ۵، ش ۱۴؛ یغمایی، اقبال، «محمدتقی ملک الشعرای بهار»، آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۵۴ ش، دوره ۴۴، ش ۸؛ هـ، «وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ یغمایی، حبیب، «احوال و آثار ملک الشعرای بهار»، پیام نوین، تهران، ۱۳۳۷ ش، س ۱، ش ۴؛ هـ، «در احوال استاد بهار»، یغما، تهران، ۱۳۳۲ ش، س ۸، ش ۲؛ هـ، «رفیقات معاصران، سمید نیسی»، همان، ۱۳۴۵ ش، س ۱۹، ش ۹؛ یوسفی غلامحسین، «نظری به سبک‌شناسی استاد بهار»، آینده، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱۰، ش ۲-۳؛ نیز؛

Arberry, A.J., Persian Poems, London, 1954.  
احمد سیعی

**بهار اصفهانی**، محمدعلی، خوش‌نویس، شاعر و تذکره‌نویس سده ۱۳/ق ۱۹ م. بیشتر محققان نام پدر او را ابوطالب، مذهب اصفهانی (سهیلی، ۵۰؛ گلچین، ۱۸۵/۲)، و برخی نام خود او را محمد دانسته‌اند (نک: قدسی، ۱۰۲).

بهار در اصفهان به دنیا آمد و در نوجوانی به تحصیل پرداخت، اما دیری نپایید که مدرسه را ترک کرد و به فراگیری هنر تذهیب روی آورد (محیط، «ی - ل»). بهار نزد پدر خود، تذهیب، خوش‌نویسی، تشعیر و ابری سازی را آموخت (سهیلی، همانجا؛ کریم زاده، ۹۱۷/۲) و در آموختن هنر خوش‌نویسی از زین العابدین اشرف الکتاب اصفهانی، نیز بهره برد (همایی، ۸) و پس از تسلط بر این هنر، آن را وسیله امرار معاش خود ساخت (محیط، «ل»).

بهار به سرودن شعر نیز می‌پرداخت (هـ، «م»). قصاید و تذهیب او طرف عنایت و توجه فتح‌علی شاه بود. سخن اعتمادالسلطنه (۲۸۸/۱) مبنی بر اینکه «وقتی [بهار] به تهران آمد و پس از چندی به اصفهان بازگشت»، مؤید توجه فتح‌علی شاه به هنر بهار و دیدار این دو با یکدیگر است. در دوره سلطنت محمد شاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴/ق ۱۲۳۴-۱۸۴۸ م) که حکومت اصفهان در ۱۲۵۴ ق به معتد الدوله منوچهر خان گرجی واگذار شد (نک: جابری انصاری، ۲۵۷)، بهار به خدمت وی درآمد و به

ترکیب‌بند، قطعه، غزل، مثنوی، رباعی و دوبیتی می‌توان سراغ گرفت. وی قصیده‌سرای قهاری است. در میان چکامه‌های او نمونه‌هایی می‌توان یافت که در سخن فارسی بی‌نظیرند. در تصویر منظره‌ها مهارت دارد. طبایع، سرشتها، صحنه‌های حیات و احوال و کیفیات و فضاهای سیاسی و اجتماعی را استادانه وصف می‌کند. محیط زهرآلود بدگمانی را به گردش قلمی به تصویر می‌کشد. فساد جامعه را ماهرانه و به زبانی طنزآمیز آماج تیر انتقاد می‌سازد. عاقبت حکومت فساد، رشوه، تزویر، دروغ و چاپلوسی را آگاهانه پیش‌بینی می‌کند.

بهار در لابه‌لای اشعار خود گاه تصاویر جان‌داری می‌آفریند که تپش زندگی را در پس آن می‌توان شنید؛ صنایع شعری را با مهارت تمام به کار می‌برد و از هزار پیشه او طرفه کالاهای رنگارنگ بیرون می‌آید. وی گاه در شیرین‌کاری به جایی می‌رسد که خواننده را دچار هیجان می‌سازد؛ در حذف به قرینه و ایجاز با سعدی پهلوی می‌زند؛ مثل سایر را غالباً درست می‌نشانند و در عفت بیان نمونه است؛ شوخ طبعی را در لفاظ لطف تعبیر می‌پیچد.

گفته‌اند که سبکهای خراسانی و عراقی را درهم آمیخته است. باید گفت که او خود صاحب سبک است. اشعارش در استواری، صلابت، شکوه و موسیقی، چکامه‌سرایان خراسان، و در لطف مضمون و سادگی بیان، گویندگان عراقی را به یاد می‌آورد. می‌توان گفت که واپسین شعله و زیانۀ شعر سنتی است که بالا کشیده است. یگانه رنگی که در سروده‌های او ناپیدا یا محو است، رنگ عرفانی و تصوف است که گویا با طبع و منش او چندان سازگار نبوده است.

در اشعار بهار نشانه‌های شاخص زمانه او به چشم می‌خورد. اشعاری با درج اصطلاحات سیاسی روز که نوعاً در آن دوره باب شده بود، اما ورود در مسائل سیاسی و اجتماعی شعر بهار را، به خلاف اشعار دیگر شاعران دوران مشروطیت، تنزل نداده است. هیچ‌یک از شاعران اجتماعی آن دوران نتوانسته است مانند بهار شعر را در مقام شایسته آن نگاه دارد.

در نشر بهار نیز پاره‌های استادانه متعددی وجود دارد که از مهارت و شجاعت قلمی او حاکی است. با بهترین نمونه‌های نشر او از این دست، در سبک‌شناسی آشنا می‌شویم که نویسنده گاه در وصف فشرده و جامع حوادث مهم مانند آثار حمله غزان یا معرفی برخی از شاهکارهای متون فارسی مانند گلستان سعدی معجز‌آفرین می‌گردد. بهار در همین حال سخنوری است زیردست و روزنامه‌نگاری ماهر و سهل‌آفرین. وی چنان‌که خود می‌گوید در زبان مطبوعاتی ابتدا از مقالات محمدامین رسول‌زاده (نویسنده معروف روزنامه ایران نو در صدر مشروطیت) متأثر بود، اما با وارد کردن تغییرات فارسی و ترکیبات شعری در سبک رسول‌زاده، تصرف کرده، و سبک تازه‌تری پدید آورده است (نک: ملک‌زاده، «ق-ر»).

بهار میراثی بس گرانبها و ماندگار بر جای گذاشت. او به جاودانگی و ماندگاری آثار خویش یقین داشت و خود بارها در اشعارش بدین نکته



حکومت او؛ ترجمه احوال ۹۸ شاعر به ترتیب حروف الفبا؛ و خاتمه در شرح احوال مؤلف. بهار این اثر را در ۱۲۵۹ ق به پایان رساند، ولی تا زمان مرگ منوچهر خان (۱۲۶۳ ق/۱۸۴۷ م) به تکمیل آن مشغول بود. این تذکره تا کنون به چاپ نرسیده، ولی دست نویسهایی از آن باقی است (گلچین، ۱۸۵/۲-۱۸۹).

مآخذ: ادیب، محمدحسین، مقدمه بر تذکره یخچالیه (نک: ده، بهار اصفهانی)؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، الآثار والآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بهار اصفهانی، محمد علی، تذکره یخچالیه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان و ری، اصفهان، ۱۳۲۱ ش؛ دیوان بیگی، احمد علی، حلیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر گلستان هنر قاضی احمد قمی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قدسی، منوچهر، «میرزا محمد علی خوش نویس اصفهانی و فرزندان فاضل هنرمندش»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۱۲، شه ۱۵۷؛ کریم زاده، محمد علی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، لندن، ۱۳۶۹ ش؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکرةهای فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، مقدمه بر تذکره یخچالیه (نک: ده، بهار اصفهانی)؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظفر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همای، جلال الدین، مقدمه بر دیوان طرب بن همای شیرازی اصفهانی، تهران، ۱۳۴۲ ش.

### بهار خسرو، نک: بهارستان، فرش. بهار دینش، نک: عنایت الله کنبو.

یه آردشیر (ویه اردشیر)، شهری کهن در کرانه باختری رود دجله و یکی از شهرهای هفت گانه مداین پایتخت ساسانیان که اعراب آن را بهر سیر می نامیدند. نام این شهر نخستین بار در سنگ نوشته شاپور اول (سل ۲۴۱-۲۷۱ م) در کعبه زرتشت (واقع در نقش رستم)، به صورت «ویه اردشیر» (به پارسی میانه: why 'rthštr آمده است) (لوکونین، ۶۴)، «ویه» در زبان پهلوی به معنای به و خوب است (فروشی، ۶۰) و یاقوت نیز به اردشیر را به معنی «بهترین شهر اردشیر» آورده است (۷۶۸/۱). یهودیان این شهر را ماحوزه (BI<sup>2</sup>, V/945) و مسیحیان پت هرتشیر و بت هرتشیر می نامیدند (ایرانیکا، IV/93).

به اردشیر، چنان که از نامش پیداست، ساخته اردشیر ساسانی است (طبری، ۴۱/۲). او این شهر را پس از پیروزی بر اردوان پنجم اشکانی (۲۲۴ م) و دست یافتن بر شهرهای غربی ایران و سرزمین سورستان (سواد عراق)، بر کرانه غربی دجله، در برابر تیسفون که بر کرانه شرقی آن بود، بنا کرد (همو، ۴۰/۲-۴۱؛ ابن اثیر، ۳۸۳/۱-۳۸۴). به گفته طبری (همانجا) اردشیر این شهر را به صورت کوره (استان) درآورد و شهرهای بهر سیر، رومتکان (رومقان)، کوئی، نهر دُرِقیط و نهر جوبس (گوبس) را به آن ضمیمه کرد و کارگزارانی بر آنجا گمارد. هر کدام از این شهرها بنابر تقسیم بندی روزگار ساسانیان یک تسوج به شمار می رفته است (ابن خردادبه، ۷؛ قدامه، ۱۶۱؛ تولدک، ۶۶).

مدح او پرداخت (نک: محیط، همانجا)؛ اما پس از چندی حسادت بدخواهان را برانگیخت و به سرقت اشعار مجمر زواره ای متهم شد (همو، «ز-ح»). به گفته محیط طباطبایی (نک: ص «ز»)، بهار در مقام دفاع از خود برآمد و تذکره یخچالیه را در پاسخ به بدخواهان خود نوشت. بهار با بسیاری از شاعران و ادیبان همعصر خود هم نشینی داشت که از جمله آنها می توان از میرزا فتح الله اسود، اسماعیل صباغ، علی شوقی (نک: بهار، ۲۷-۲۸، ۸۲-۸۴، ۹۷-۹۹)، وفای زواره ای، صفای زواره ای (محیط، «ح-ط»)، و نیز مهدی ارباب اصفهانی و محمدحسین ادیب اصفهانی (پدر بزرگ و پدر محمد علی فروغی) (ادیب، ۳-۱) نام برد.

بهار در دوره پایانی عمر، تخلص «فرهنگ» را برای خود برگزید (محیط، «ز»، «ح»). درباره محل و زمان درگذشت وی اختلاف است. اعتماد السلطنه (همانجا) این واقعه را در اصفهان دانسته، ولی قدسی (ص ۱۰۳) می گوید که او در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م، در کرمان گذشته، و در نجف به خاک سپرده شده است. از بهار ۴ پسر و دو دختر به یادگار ماند که همگی اهل علم و دانش و هنر بودند (همو، ۱۰۲، ۱۰۵).

آثار: قابلیت های هنری بهار در زمینه های تذهیب، تشعیر، ابری سازی، حل کاری و خوش نویسی (نسخ، ثلث و رقاع) جلوه گر شد (قدسی، ۱۰۲؛ کریم زاده، همانجا؛ هدایت، ۸۴۰/۵) و استعداد های ادبی وی در سرودن شعر و نگارش تذکره، زمینه بروز یافت (دیوان بیگی، ۱۳۵۹/۲؛ کریم زاده، همانجا). از این رو، آثار بهار در دو زمینه هنری و ادبی قابل بررسی است: آثار هنری بهار، بیشتر به صورت کتابت، تذهیب قرآن و تذهیب کتاب های دعا است که برخی از این آثار در موزه ها نگهداری می شود (قدسی، ۱۰۳، ۱۰۵-۱۰۶)، ولی آثار ادبی او از تنوع بیشتری برخوردار است که از آن جمله است:

۱. تذکره یخچالیه. از مقدمه بهار بر این تذکره برمی آید که وی به پیشنهاد یکی از دوستانش، مصمم می شود با تألیف تذکرةای توجه محمد شاه را به خود جلب کند و بدین ترتیب به دربار او راه یابد؛ همچنین موجبات تفریح خاطر دوستان خود را فراهم سازد (بهار، ۱۳، ۱۶-۲۲)، هر چند که محیط طباطبایی انگیزه او را از تألیف این کتاب، کینه کشی و نقد بدگویان دانسته است (ص «ز»). هدایت (همانجا) این تذکره را به «طرب الاحباب» موسوم ساخته است.

تذکره یخچالیه شامل یک مقدمه در سبب تألیف کتاب، یک بخش در شرح احوال و اشعار نزدیک به ۲۷ تن و بخش پایانی هم شامل قصایدی است در ستایش محمد شاه قاجار. این کتاب نخستین بار به کوشش محمد حسین ادیب (ذکاء الملک) در ۱۲۹۰ ق در تهران و آخرین بار نیز در همین شهر در ۱۳۲۱ ش به کوشش احمد گلچین معانی به چاپ رسیده است.

۲. مدایح المعتمدیه، تذکرةای است شامل احوال و اشعار شاعرانی که منوچهر خان گرجی را مدح گفته اند. این تذکره در ۳ قسمت فراهم آمده است: مقدمه، در شرح حال منوچهر خان و تاریخچه ای از دوران

کلیسای بزرگی در آنجا بود که به هنگام تعقیب مسیحیان در زمان شاپور دوم، ویران شد، ولی پس از مرگ این شاه ساسانی آن را دوباره ساختند (همانجا). در عصر پادشاهی خسرو پرویز دو کلیسای دیگر به نامهای مریم مقدس و سرگیوس مقدس در آنجا بنا گردید (سامی، ۱۷۲/۲).

طبری به اردشیر را «المدينة الدنيا» (شهر نزدیک) خوانده است (۸/۴)، زیرا در حمله عربها به ایران، به اردشیر نزدیکترین و نخستین شهر از شهرهای مداین بود که به دست آنها افتاد (محمدی، همانجا). محاصره این شهر توسط عربها پس از نبرد قادسیه رخ داد و به سبب مقاومت مردم، چندین ماه به درازا کشید (بلاذری، ۲۶۲؛ قس: طبری، ۷-۵/۴) و سرانجام در ۱۶/ق ۶۳۷م گشوده شد (همانجا). پس از سقوط به اردشیر، یزدگرد پایتخت را رها کرد و عقب نشست (بلاذری، همانجا). از وضع به اردشیر در دوره اسلامی - که نامش به صورت «بهرسیر» تحریف شد - آگاهی اندکی در دست است. از فرمانروایان بهرسیر، نام عدی بن حارث شناخته شده است که او را علی (ع) بر این شهر و حوزه آن گماشت (دینوری، ۱۵۳).

ابن خردادبه در سده ۳ق ناحیه بهرسیر را شامل ۱۰ روستا دانسته (ص ۹)، و قدامه در سده ۴ق مالیات این ناحیه را ۱۷۰۰ گز (کر معادل ۱۲۰۰ رطل عراقی) گندم، ۱۷۰۰ کر جو، و ۱۵۰ هزار درهم نقد نوشته است (ص ۱۶۳). چنین پیداست که به اردشیر در دوره اسلامی نیز به همراه ۴ شهر دیگر از شهرهای هفت گانه مداین مدتهای دراز همچنان پا برجای بوده است (یعقوبی، همانجا؛ نیز نک: لسترنج، ۳۴) و در سدههای ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م شهروندان آن از آیین تشیع پیروی می کرده‌اند (ایرانیکیا، ۹۴/IV).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، العبر، بارتولد، و، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادر، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ دیاکوف، م. م.، تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب، تهران، ۱۳۲۶ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سامی، علی، تمدن ساسانی، شیراز، ۱۳۴۴ش؛ طبری، تاریخ، فروشی، بهرام، فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قدامه بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ تولدک، تدرور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زیراب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیة این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Brunner, Ch., «Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; EI<sup>2</sup>; Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Lukonin, V. G., *Kultura sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Mochiri, M. I., *Etude de numismatique Iranienne sous les Sassanides et Arabe - Sassanides*, Tehran, 1977.

محسن احمدی

بهارستان، از آثار عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ق/۱۴۱۴ - ۱۴۹۳م)، و آمیخته به نظم و نثر و فراهم آمده در ۸۹۲ق. جامی این کتاب

بعضی از پژوهندگان دربارهٔ بنای به اردشیر، بر این باورند که اردشیر شهر جدیدی در این جا ساخت، بلکه شهر سلوکیه کهن را که به دست اویدیوس کاسیوس سردار رومی در ۱۶۵م ویران شده بود، بازسازی کرد و یا بر ویرانه‌های آن، شهر تازه به اردشیر را ساخت (همو، ۶۵-۶۶؛ کریستن سن، ۹۰؛ بارتولد، ۲۱۰؛ پران، ۷۵۸؛ دیاکوف، ۴۱۶).

به اردشیر در میان مجموعه شهرهایی (مداین) که پایتخت ساسانیان را تشکیل می‌دادند، یکی از مهم‌ترین آنها بود (کریستن سن، ۳۷۹؛ تولدک، همانجا)، چنان‌که طبری این شهر را «جایگاه شاهان» (محلة الملوك) نامیده است (۸۶/۲) و نیز در سنگ نوشته شاپور اول و به اردشیر (و به اردشیر) در زمرة «شهرهای شاهی» آمده، و نام شهر (شهریان) آن نیز یاد شده است (لوکونین، همانجا). نام به اردشیر در متون مانوی نیز آمده، و گفته شده که مانی (۲۱۵ یا ۲۱۶-۲۷۶م) در این شهر اقامت داشته است (ایرانیکیا، همانجا). خسرو پرویز در واپسین سال سلطنت (۶۲۸م) با شیرین همسر عیسوی خود به شهر به اردشیر آمد (کریستن سن، ۴۸۷) و در همین جا بود که پسرش شیرویه (قباد دوم) بر وی شورید و او را دستگیر و زندانی کرد (طبری، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن خلدون، ۳۶۸/۲). در این شهر کارگاه ضرب سکه‌ای دایر بوده است (بران، همانجا) که از دوره پادشاهی بهرام چهارم (۳۸۸-۳۹۹م) آغاز به کار کرد، در حالی که در آسیاتور (شهری دیگر از شهرهای هفت گانه مداین در شرق دجله که برخی از جغرافی‌نویسان دوره اسلامی آن را آسیابنر نوشته‌اند، نک: یاقوت، ۲۳۷/۱؛ یعقوبی، ۳۲۱) نیز چنین کارگاهی دایر بود. در زمان پادشاهی پیروز (۴۵۹-۴۸۳م) کارگاه به اردشیر از نظر شمار سکه و نیز تنوع آنها، از اسپانور پیش افتاد. شاید این پیشرفت، نشانه برتری کوششهای بازرگانی این شهر بر اسپانور باشد. در این کارگاه، علاوه بر سکه‌های سیمین (درهم)، سکه‌های زرین (دینار) نیز ضرب می‌شد (درباره سکه‌های ضرب شده در به اردشیر، نک: مشیری، ۲۸۲-۲۸۷/II). با آنکه مدتی از اهمیت این کارگاه کاسته گردید، ولی به نظر می‌رسد در آغاز دوره اسلامی فعال‌تر شد، زیرا سکه‌های عرب - ساسانی ضرب شده در این کارگاه، فراوان دیده می‌شود (همو، ۲۶۶/II).

فاصله به اردشیر و دیگر شهرهای مداین در باختر دجله را باغها و کشتزارها پوشانیده بود (محمدی، ۲۷۳/۲) و این باغها و کشتزارها به وسیله «نهر ملک» (از شاخه‌های فرات) آبیاری می‌شد (یعقوبی، همانجا). به اردشیر شهری بازرگانی، صنعتی و نیز مرکز اداری سرزمینهای ایرانی در غرب دجله بود (EI<sup>2</sup>, V/945) که کوچه‌های سنگ‌فرش و بازارهای بزرگ داشت و در کنار خانه‌های آن جایی ویژه چاربايان ساخته بودند. بازرگانان یهودی و دیگر سوداگران دست‌فروش از شهروندان فعال شهر محسوب می‌شدند و مردم آن در نتیجه رونق تجارت ثروتمند بودند، چندان که زنجیرها و بازوبندهای زرین نزد آنها ارزشی نداشت (کریستن سن، ۳۸۳، ۳۸۲).

به اردشیر از مراکز مسیحیان ایران به شمار می‌رفت (همانجا) و

است (ص ۱۶) و ابراهیمی حریری کلیله و دمنه، مرزبان نامه، حدائق السحر، چهار مقاله، المعجم فی معاییر اشعار العجم و آثار عبید زاکانی را از جمله این مأخذ می‌داند (همانجا).

با تمام این تفصیل، تنها چند سالی پس از تألیف بهارستان، این اثر مورد توجه و التفات بسیاری از مؤلفان، مترجمان، شارحان و کاتبان آثار ادبی و عرفانی قرار گرفت. این توجه و التفات از طریق تقلید، تلخیص، شرح، ترجمه، کتابت و بعدها چاپ بهارستان به ظهور رسید. از میان آثاری که بهارستان را جزو منابع خود قرار داده، و یا به تقلید از آن نوشته شده است، می‌توان به این کتابها اشاره کرد: ترجمه مجالس النفائس امیر عیشیر نوایی از حکیم شاه محمد قزوینی (تألیف: ۹۲۷-۹۲۹ق)، مجمع الخواص از صادقی کتابدار (تألیف: ۱۰۱۶ق)، منتخب الاشعار (تألیف: نیمه اول سده ۱۳ق)، شمع انجمن از محمد صدیق (تألیف: ۱۲۹۲ق) (گلچین، ۷۵۱/۱، ۷۵۱/۲، ۱۲۰/۲، ۱۲۱-۱۳۲، ۱۳۳-۳۰۶-۳۰۷) و بلبستان (ه) از فوزی موسستانی.

از بهارستان تلخیص و یا گزیده‌هایی نیز تهیه شده است که مهم‌ترین آنها خزینة الفوائد از محمد حسین قادری است. این کتاب در حیدرآباد دکن به همراه گزیده برخی از متون عرفانی دیگر در ۱۲۹۴ق تألیف شده است (منزوی، خطی مشترک، ۱۴۲۸/۳). گزیده دیگری از بهارستان (بدون نام انتخاب کننده و زمان انتخاب) وجود دارد که دست‌نویس آن موجود است (نک: همان، ۳۱۱/۴).

بهارستان دارای چند شرح به زبان ترکی است. قدیم‌ترین آنها در کمتر از ۱۰۰ سال پس از تألیف بهارستان در قلمرو عثمانی توسط شمع الله پرزرنی، معروف به شمعی (د ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م) در میانه سالهای ۹۸۲-۹۸۷ق صورت گرفته است. دست‌نویسی از این شرح در دارالکتب قاهره موجود است (اته، ۱۷۵؛ دارالکتب، ۳۱۳/۱). از دیگر شرح بهارستان، هدایة العرفان است که در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م در استانبول به چاپ رسیده است. نام شارح این کتاب معلوم نیست (منزوی، خطی، ۳۵۳۵/۵). شاکر افندی از دیگر شارحان بهارستان، اثر خود را در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در استانبول به چاپ رسانده است (رضا زاده شفق، ۱۷۵).

بهارستان تا کنون به چند زبان ترجمه شده است. قدیم‌ترین آنها به زبان آلمانی است که توسط شلشتا و سرده<sup>۱</sup> صورت گرفته، و در ۱۸۴۶م در وین به چاپ رسیده است (همانجا). ترجمه بعدی آن به زبان انگلیسی است که توسط انجمن کاما شاسترا<sup>۲</sup> در هند انجام، و در ۱۸۸۷م چاپ شد (مشار، ۲۳۸/۱-۲۳۹). پس از آن ترجمه دیگری از روضه ششم بهارستان توسط ویلسن به زبان انگلیسی انجام شد (براون، ۷۶۴). ترجمه فرانسه بهارستان توسط هانری ماسه صورت پذیرفت و در پاریس به چاپ رسید (گلچین، ۴۸۵/۲، ۴۸۶) و ترجمه روسی آن هم در ۱۹۳۵م در مسکو چاپ شد (طبری، ۱۰۳).

را برای فرزندش ضیاءالدین یوسف که به «آمختن مقدمات کلام عرب و اندوختن قواعد فنون ادب» اشتغال داشت، گردآورد و آن را به پادشاه تیموری سلطان حسین بایقرا (سل ۸۷۳-۹۱۱ق/۱۴۶۸-۱۵۰۵م) تقدیم داشت (نک: ص ۲۵، ۲۶).

بهارستان در یک مقدمه، ۸ روضه (بخش) و یک خاتمه تألیف شده است. مقدمه اثر به انگیزه مؤلف از نگارش کتاب اختصاص دارد (ص ۲۵-۲۷) و روضه‌ها به ترتیب درباره مشایخ صوفیه، حکم و مواعظ، حکومت و شاهان، بخشش و بخشندگان، عشق و عاشقان، مطایبات، شعر و شاعران و سرانجام حکایاتی از زبان جانوران فراهم آمده است (ص ۲۹، ۳۷، جم). خاتمه کتاب، شامل سال تألیف اثر و ذکر این نکته از سوی جامی است که تمامی محتویات کتاب از خود اوست و از منبع دیگری به عاریت گرفته نشده است (ص ۱۲۱-۱۲۲).

بهارستان به تقلید از گلستان سعدی نوشته شده است (نک: ص ۲۵-۲۶). این تقلید در موضوع و قالب بندی و شیوه نگارش کتاب آشکار است. با این همه، تفاوت‌های هم میان این دو اثر دیده می‌شود. صفا (۵۱۵/۴) و سادات ناصری (۳۱۰/۱) این تفاوتها را در عین تمایل به سادگی در غلبه سخن منظوم و فراوانی سجع و تکلف در بهارستان دانسته‌اند. افصح زاد مشابعت این دو اثر را در شکل و صورت و تفاوت‌های آنها را در نگرش دو مؤلف می‌داند و می‌افزاید که سعدی برای بیان و تفهیم افکار و عقاید خود به حکایات تاریخی، روایات و مطایبات توسل جسته، در حالی که جامی تنها به بیان تجربه، دانش، پیش و آمال خود پرداخته است (ص ۲۲۳-۲۲۴). ابراهیمی حریری تفاوت میان این دو اثر را در شمار اشعار و چگونگی به کار بردن آنها می‌داند و معتقد است که در بهارستان اشعار بیشتری دیده می‌شود و شعر در این کتاب، ترجمه کاملی است از نثر ماقبل خود، در حالی که در گلستان، شعر در خدمت تأیید، تکمیل و یا تزئین بخش متشور هر داستان است. او همچنین می‌افزاید که جامی به جای نوشتن یک کتاب اجتماعی و ادبی که برای متکلم و مترسل مفید باشد، کتابی در تصوف، عرفان، هزل، نقد شعر و اخلاقیات نوشته، و به اثر خود جنبه علمی و درسی داده است (ص ۴۵۰-۴۵۲).

بهارستان نثری ساده و در عین حال مسجع دارد که گاهی به تکلف می‌گراید. در نثر بهارستان، صنایع بدیعی فراوان به چشم می‌آیند که برخی از آنها عبارتند: جناس، تشبیه، تضاد، مراعات نظیر (حاکمی، ۱۴-۱۵). افزون بر صنایع ادبی، از دیگر ویژگیهای نثر بهارستان، به کار گرفتن آیات قرآنی، احادیث، امثال و حکم، اشعار فارسی و عربی و لغات و اصطلاحات عرفانی است (همو، ۱۴-۱۶).

گلستان سعدی به لحاظ قالب و محتوای آن از منابع اصلی جامی در تألیف بهارستان بوده است (جامی، ۲۶). به نظر می‌رسد منابع دیگری از جمله تذکره‌های فارسی، مقامات عرفانی و تواریخ گوناگون نیز در شمار مأخذ او بوده‌اند. حاکمی، المستجاد من قفلات الاجواد و الفرع بعد الشده تنوخی و ترجمه فارسی آن را از منابع بهارستان بر شمرده

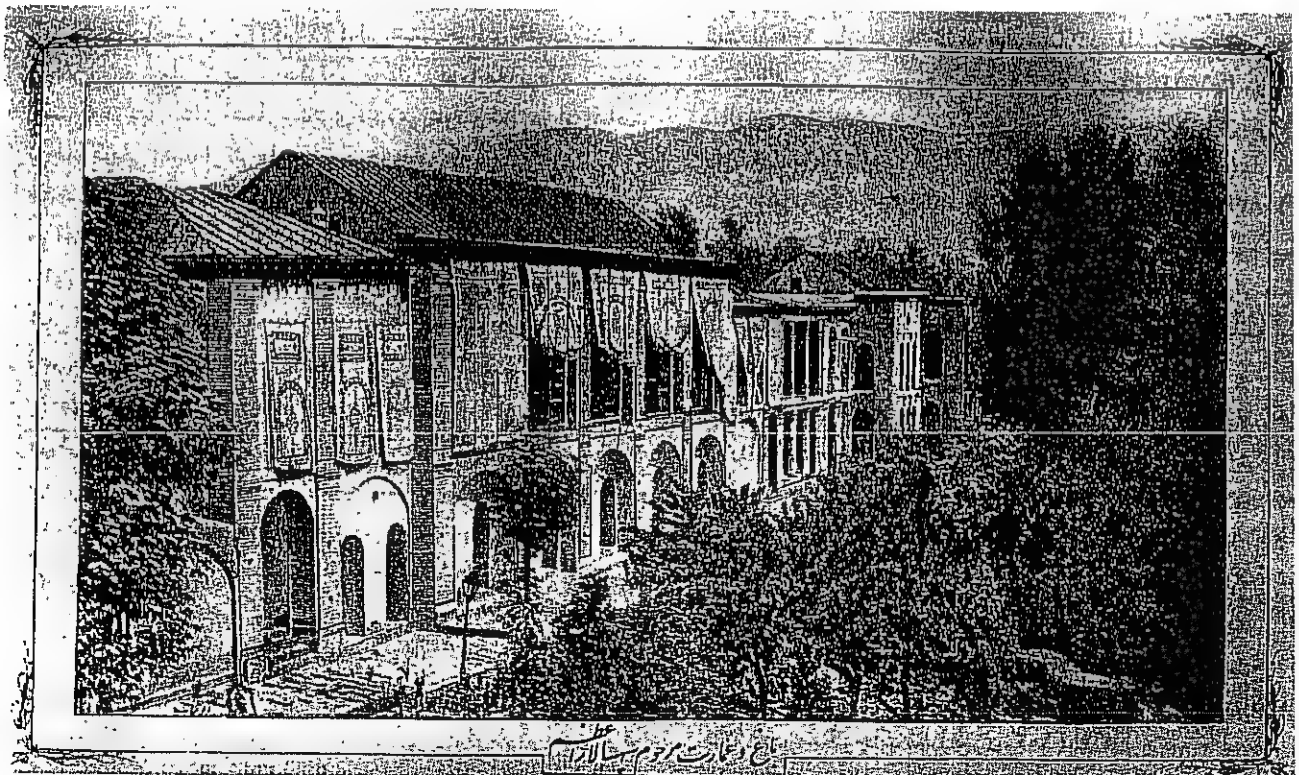
باغ کنونی بهارستان که بنای مجلس در آن ساخته شده، بخشی از باغ بزرگی است به نام باغ سردار که محمدحسن خان سردار ابروانی (سردار نامدار ایرانی در جنگهای ایران و روس، د ۱۲۷۱ ق/ ۱۸۵۵ م) به روزگار فتحعلی شاه قاجار در شرق تهران قدیم (بامداد، ۱/۳۲۹-۳۳۳)، بیرون باروی شاه طهماسبی بنیاد نهاده بود (انوار، ۳۶). حاجی علی خان حاجب الدوله (اعتماد السلطنه) بخشی از آن باغ بزرگ و زمینهای اطراف آن را از سردار ابروانی خریداری کرد و در آن منزل گزید. او در ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳ م یک بار ۳ دانگ و بار دیگر ۲/۵ دانگ آن را نزد پاشاخان امین الملک گرو گذاشت. پس از فوت حاجب الدوله، پاشاخان در ۱۲۸۹ ق بخش به گرو گرفته خود را به میرزا حسین خان سپهسالار فروخت، اما او ۶ دانگ باغ بهارستان را یکجا متصرف شد و کاخ و مسجد سپهسالار را در آن ساخت (خان ملک ساسانی، ۱/۹۳-۹۴). آب باغ سردار را «قنات سردار» تأمین می کرد و پس از تقسیم باغ بهارستان از «قنات سپهسالار» مشروب می شد (شهری، ۲۲۱/۳).

در ۱۲۹۳ ق میرزا حسین خان به فکر ساختن عمارت سپهسالار افتاد و کار طراحی بنا را به مهدی خان شقاقی (ممتحن الدوله) واگذار کرد. وی برای ساخت بنا استاد حسن قمی را که از معماران بنام زمان خود بود، از قم به تهران آورد و خود به عنوان طراح بر ساخت بنا نظارت کرد. میرزا حسن خان منشی اسرار نیز در امور مالی آنان را یاری می داد.

از بهارستان دست‌نویسهای بسیاری باقی است که به وفور در بسیاری از کتابخانه‌های دنیا یافت می‌شود. برخی از این دست‌نویسها، تنها چند سال پس از تألیف بهارستان کاتب شده است (نک: منزوی، خطی، ۳۵۳۷-۳۵۳۵/۵، خطی مشترک، ۱۴/۳۰-۳۱). بر پایه همین دست‌نویسها تاکنون چاپهای متنوع و بسیاری از این اثر در آسیای صغیر، شبه قاره هند و ایران صورت گرفته است. قدیم‌ترین چاپهای آن مربوط است به سالهای ۱۲۵۲ ق (استانبول)، ۱۳۲۹ ق (کاپور) و ۱۳۰۸ ق (تهران).

مآخذ: ابراهیمی حریری، فارس، مقامه نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عربی در آن، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه صادق رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ افصح زاده، اخلاخان، نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان، به کوشش اسماعیل خاکسی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ خاکسی، اسماعیل، مقدمه و حاشیه بر بهارستان (نک: هم، جامی)؛ دارالکتب، خطی فارسی؛ رضازاده شفق، صادق، تعلیقات بر تاریخ ادبیات فارسی (نک: هم، اته)؛ سادات ناصری، حسن، تعلیقات بر آتشکده آذر یگدلی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ صفاء، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبری، محمد علی، زیده الآثار، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۲۸-۱۳۵۰ ش؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ منزوی، خطی؛ هم، خطی مشترک.

بهارستان، بنا و باغ مجلس شورای ملی (سابق) ایران.



باغ و عمارت بهارستان، طرح ابوتراب غفاری



نمای روبه شمال عمارت بهارستان پس از بازسازی

«باغ...» بشه). پس از عروسی ملیچک (عزیزالسلطان) با دختر ناصرالدین شاه، اندرونی عمارت بهارستان به وی واگذار شد و در کنار آن نیز بنایی برای او ساختند که به ساختمان ملیچک مشهور شد. کتابخانه‌پیشین و کنونی مجلس در همین بنا برپا شده است (تاریخچه...، ۱۶، ۳۰، ۳۲).

پس از صدور فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۳۲۴ عمارت بزرگ وسط باغ بهارستان به دستور مظفرالدین شاه از بیست و ششم همان ماه به مجلس شورای ملی واگذار شد. اما آقایان (علمای) این پیشنهاد را به سبب آنکه این مکان از دسترس عموم دور است و در مرکز شهر نیست و نیز باید از ورثه سپهسالار کسب اجازه کرد، نپذیرفتند و نخستین جلسه مجلس را در روز شنبه ۲۷ همان ماه در مدرسه نظامی تشکیل دادند (ناظم‌الاسلام، ۵۷۳/۱، ۵۷۴).

افتتاح رسمی مجلس در حضور شاه در ۱۸ شعبان در تالار گلستان انجام گرفت و چون عمارت بهارستان آماده برگزاری جلسات نبود، مقرر شد که جلسات در روزهای بازمانده ماه شعبان در مدرسه نظام، و از چند هفته بعد (در ماه رمضان) در تالار آینه جنوبی عمارت بهارستان تشکیل شود (همو، ۶۴۳/۱ - ۶۴۴؛ شریف کاشانی، ۱۰۱/۱، ۱۰۶؛

در اثنای کار وجیه‌الله میرزا که طرف توجه سپهسالار بود، برای حفظ منافع مالی خود، کار را از استاد حسن قمی گرفت و به معماران موردنظر خود سپرد و عمارت به وسیله آنان در ۱۲۹۶ ق/۱۸۷۹ م پایان پذیرفت (ممتحن‌الدوله، ۲۵۸، ۲۸۳؛ تلگرافات...، ۲۶۹؛ تاج دولتی، ۱۶).

سر در عمارت سپهسالار نیز در ۱۲۹۸ ق ساخته شد. به هنگام تجدید بنای سردر مجلس شورای ملی در ۱۳۱۳ ش، نام‌های به زبان فرانسوی در شیشه کوچکی از زیر سردر سنگی بهارستان به دست آمد که در آن نوشته شده است: «این سردر برای میرزا حسین‌خان سپهسالار براساس طرح مهندس فرانسوی فالیوس بوتال<sup>۱</sup> در ۱۵ فوریه ۱۸۸۱ [۱۵ ربیع‌الاول ۱۲۹۸] و توسط استاد غلام بنا و میرزا علی‌اکبر سنگ‌تراش ساخته شد» (وحیدنیا، ۴۷۸-۴۷۹). این نامه اکنون در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (همانجا).

حسین‌خان سپهسالار در ۱۲۹۸ ق درگذشت و چون وارثی نداشت، باغ و عمارت بهارستان را ناصرالدین شاه ضبط کرد. از این پس بهارستان به صورت یکی از عمارات دولتی درآمد که در آن از شخصیت‌های برجسته خارجی پذیرایی می‌شد و در مواقعی که ولی‌عهد از تبریز به تهران می‌آمد، در آن منزل می‌کرد (امین‌الدوله، ۸۵، ۲۰۴؛

1. Falius Boital

تقی‌زاده، ۳۵۵، ۳۴۴/۱؛ بامداد، ۳۲۲/۲).

لوحه سر در مجلس با عنوان «دارالشورای ملی ایران» و ماده تاریخ «عدل مظفر» در روز دوشنبه ۲۳ شوال ۱۳۲۴ نصب شد (ناظم الاسلام، ۸/۷).

در طول سال ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م جلسه‌های مجلس در تالار آینه جنوبی عمارت بهارستان تشکیل می‌شد. این تالار حدود ۱۵ ذرع طول و ۷ ذرع عرض داشت. پنجره‌ها و شاه‌نشینهای متعدد آن در یک ضلع طولانی مشرف به باغ بهارستان بود. وکلا در پای دیوارهای تالار در صفهای طولی و عرضی دو زانو در کنار هم می‌نشستند. قسمتی از تالار را هم که ویژه تماشاگران بود، با نرده چوبی جدا کرده بودند (تقی‌زاده، ۲۵۵/۱-۲۵۶).

در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ به دستور محمدعلی شاه بهارستان به توپ بسته شد و به شدت آسیب دید و اشیاء داخل آن به غارت رفت (ناظم الاسلام، ۱۵۷/۲؛ تقی‌زاده، ۳۶۵/۱؛ شریف‌کاشانی، ۱۹۱/۱). بدین ترتیب، مشروطیت برای مدتی که به «استبداد صغیر» مشهور است، تعطیل شد.

پس از فتح تهران در جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ توسط مشروطه‌خواهان، ارباب کیخسرو، و شیخ حسن خان معمار، یکی از مشروطه‌خواهان بنام که در جنگهای ۳ روزه مجلس فداکاری کرده بود و برادر او حسین خان مأمور تعمیر مجلس شدند. تعمیر مجلس در مدتی کوتاه به انجام رسید و کار هنرمندان شیخ حسن خان در مرمت حوض‌خانه و تغییر ستونها بدون صدمه دیدن سقف در خور توجه بود (ملک‌زاده، ۱۲۸۶).

در ۱۳۰۳ ش در غرب بنای اصلی، بر روی حمام قدیم، بنای جدیدی به وسیله استاد جعفر خان معمار باشی ساخته شد. در این بنا به تبعیت از معماری روز تهران، عناصر بسیاری از معماری اروپایی مشاهده می‌شود (طرح، ۹/۱۰۰۰).

در ۱۸ آذر ۱۳۱۰ عمارت بهارستان دستخوش آتش‌سوزی شد و آتش به تالار آینه سرایت کرد («حریق...»، بشه). این بار نیز بازسازی مجلس به ارباب کیخسرو واگذار شد. این بازسازی که با طراحی مهندسی فرانسوی به نام فورد انجام گرفت، منشأ تغییرات مهمی در معماری بنا گردید. به نمای جنوبی ساختمان ستونهایی به سبک پارلمان فرانسه افزوده شد و تزیینات داخل آن به ویژه در تالار آینه توسط استاد جعفر خان و دستیاری استاد لُرزاده انجام گرفت (طرح، ۱۴/۱، ۱۵؛ نوربخش، ۲۰، ۲۱). ۴۰ سال بعد نمای شمالی ساختمان نیز دستخوش تغییراتی شد. یک رج ستون به سبک ستونهای تخت جمشید به دست استاد حسین طاهرزاده به بنا افزوده شد. این دگرگونیها در ۱۳۱۵ ش به پایان رسید (طرح، ۱۶/۱). هم‌زمان با بازسازی ساختمان، سردر قدیم مجلس در ۱۳۱۳ ش تخریب، و سر در جدیدی جای‌گزین آن شد (وحیدنیا، ۴۷۹). تخریب قسمت شرقی بنا هم در ۱۳۴۴ ش، تغییر مهم دیگری بود که ارتباط ساختمان مجلس با کتابخانه را از میان برد (طرح، ۲۲/۱-۲۴).

پس از انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ ش عمارت بهارستان به کمیته انقلاب اسلامی اختصاص یافت. در ۱۳۶۷ ش در جنگ ایران و عراق بر اثر اصابت موشک در نزدیکی بهارستان، سقف غلام‌گردش سرسرای ورودی فرو ریخت که در همان زمان مرمت گردید (همان، ۳۰/۱؛ پارسی، ۴). در ۱۵ آذرماه ۱۳۷۳ ساختمان بار دیگر دچار حریق شد و نیمی از آن در آتش سوخت. خسارتی که از آب به کار رفته برای فرو نشاندن حریق، به ساختمان وارد آمد، کمتر از آتش نبود. پس از این رویداد، طرح مرمت بنا شامل رفع خطر از بازمانده بنا، مطالعات تاریخی، مطالعه وضع موجود، آسیب‌شناسی بنا و مرمت بنا (سازه، تأسیسات و معماری) تهیه شد. در طرح مرمت مقاوم‌سازی بنا در برابر زلزله، تأسیسات گوناگون منطبق با اوضاع و احوال روز و محدودیتهای تزیینی و سازه و بنا و نیز کاربری فضاها و بازسازی باغ بهارستان مورد توجه قرار گرفت (طرح، نیز پارسی، جم). مرمت در ۱۳۷۷ ش به پایان رسید.

معماری بنا: ساختمان مجلس شورای ملی را که تغییر شکل داده و توسعه یافته کاخ سپهسالار است، می‌توان موزه معماری ۱۵۰ ساله گذشته ایران دانست. این ساختمان در حدود ۶ هزار متر ۲ در دو طبقه بنا شده، و سبک بخش اصلی آن نمونه کاملی از کاخ‌سازی دوره ناصری است. بنا پلانی کشیده با تالاری هم‌عرض ساختمان و به درازای ۵ برابر طول تالار دارد. نمای اولیه بهارستان از آجر با ازاره سنگی و بدون کاشی بوده، و طبقه دوم بنا برخلاف تناسبات معماری دوره‌های قبل و بعد، دارای ارتفاعی بسیار بیشتر از طبقه اول است. بازمانده پوشش بخشی از حوض‌خانه و قسمت شرقی بنا نشان‌دهنده وجود انواع طاقهای آهنگ، کلمبه، کاربندی و کجاوه است. بخش افزوده سال ۱۳۰۳ ش با طراحی استاد جعفر معمار نمونه کاملی از معماری اواخر عصر قاجاریه به شمار می‌آید؛ در حالی که تزیینات نمای بنا و ایجاد پله به عنوان یک عنصر معماری در محور اصلی سالن ورودی، حکایت از تغییر سبک معماری دارد. نمای بخشی بازسازی شده در این دوره تزییناتی به سبک باروک با آجر است که شامل قوسهای نیم بیضی بالای پنجره‌ها و آجر پیش‌بُر و آجر تراش‌بُر، بر روی نما و گلهای برجسته بالای در اصلی است. بخش ایجاد شده پس از آتش‌سوزی ۱۳۱۰ ش (نمای جنوبی)، نوعی معماری نئوکلاسیک فرانسوی است و نمای شمالی از سبک معماری هخامنشی تأثیر پذیرفته، و حجم قابل توجهی از گچ‌بری نیز در داخل ساختمان به کار رفته است.

با آنکه این بنا عناصری از همه دوره‌های معماری را وام گرفته است، به هیچ وجه آشفتگی سبکی در آن دیده نمی‌شود؛ اما به هر روی، از ویژگیهای آن، این است که معماری بنا در کنار تحولات سیاسی و اجتماعی ایران — که مجلس کانون اصلی آن بوده — دچار تحولات جدی شده است.

بنای بهارستان در ۱۳۵۶ ش با شماره ۱۶۰۵ در فهرست بناهای تاریخی ایران به ثبت رسیده است.

دینار) فروخت (همانجا).

با آنکه قالیهای پرزدار گره داری مربوط به سده های ۳-۶م (هم زمان با دوره ساسانیان)، در برخی از موزه ها نگهداری می شوند (دیماندا، ۷؛ اشیولر، 18-19) و اندازه فرش بهارستان که به طور تقریب با عرض تالار ایوان کسری (۲۵/۶۵ متر) برابر بود (پوپ، همانجا)، اما برخی از مؤلفان متأخر آن را بافته ای تخت و سوزن دوزی شده، و برخی گره دار می دانند. برای سوزن دوزی بودن آن نیز قرائنی ارائه شده است؛ از جمله آب و هوای بین النهرین برای وجود قالی پرزدار مناسب نیست. این قالی بیش از حد سنگین بود و درختی چنان بلند و مستحکم که بتوان از آن دار قالی برای چنین قالی بزرگ و سنگینی ساخت، در ایران وجود نداشت (ادواردز، 2). به علت به کار رفتن جواهر نمی توان آن را بر زمین پهن کرد و پا بر آن گذاشت (ذکاء، ۱۵۰)؛ نیز وجود قسمتهای بزرگی که با جواهر، طلا و نقره کار شده است، دلیلی است بر آنکه نمی تواند قالی گره دار باشد (EWA, XII/242). از سویی به این نکته باید اشاره کرد که ممکن است این قالی را به صورت تکه های جدا از هم بافته، و سپس به هم دوخته باشند (پوپ، همانجا).

هرتسفلد با توجه به سابقه قالی بافی در ایران و وجود قالیهای دوره صفویه که در آن از نخهای طلا و نقره استفاده شده است و قالی مروارید دوزی ناصرالدین شاه و وجود قالیهای بزرگ در آستانهای نجف، کربلا و مشهد که دارای طلا، نقره و جواهر هستند، معتقد است که این قالی گره دار بوده است (ص 139).

در قرنهای ۱۰ و ۱۲ ق/ ۱۶ و ۱۸م نیز قالیهایی که در طراحی آنها از نقش بهارستان الهام گرفته اند، بافته شدند که به نام قالیهای طرح باغی معروف هستند (اردمان، 68-60).

مآخذ: این اثر، الکامل؛ ابن خلدون، العبره این کثیر، البدایه و النهایه، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ بلعی، محمد، تاریخ نامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذکاء، یحیی و محمدحسن سسار، آثار هنری ایران (در مجموعه نخست وزیری)، تهران، ۱۳۵۷ش؛ طبری، تاریخ، میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز؛

Dimand, M. S., *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1973; Edwards, A. C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Erdmann, K., *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*, London, 1970; EWA; Herzfeld, E., *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920; Pope, A. U., *Carpet Making a History, A Survey of Persian Art*, Tehran, 1977, vol. VI; Spuhler, F., *Oriental Carpets in the Museum of Islamic Art*, Berlin, tr. R. Pinner, London, 1987.

فریبا افتخار

بهار شیروانی، میرزا نصرالله، از شاعران بنام عهد ناصرالدین شاه قاجار (سل ۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق/ ۱۸۴۸-۱۸۹۵م). وی در شیروان (شروان) قفقاز زاده شد و خاندانش از بزرگان آن سامان به شمار می آمدند (هدایت، ۱۷۹/۴؛ برقمی، ۵۸۰/۱). منابع تاریخ تولد او را به اختلاف ۱۲۴۷ ق/ ۱۸۳۱م (تربیت، ۷۱)، ۱۲۵۱ ق/ ۱۸۳۵م (نظمی، ۵۷) و ۱۲۵۲ ق (بامداد، ۳۵۰/۴، به نقل از عبرت؛ قس: بینش، ۷۶۳) ذکر کرده اند. بهار در جوانی رهسپار هندوستان شد. برخی از محققان هدف

مآخذ: امین الدوله، علی، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۳۱ش؛ انوار، عبدالله، «باغ سردار»، کتاب تهران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «باغ و عمارت مرحوم سپهسالار اعظم»، شریف، تهران، ۱۳۰۶ ق، شه ۶۲؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، ۱۳۲۷ش؛ پارس، فرامرز، «صورت ساختمان شورای ملی سابق»، دومین کنفرانس معماری و شهرسازی ایران (متن تالیف)، تهران، ۱۳۷۸ش؛ تاج دولتی، محمد، «بنای ۱۰۲ ساله مجلس به تاریخ معماری پیوست»، رستاخیز، تهران، ۲۷ خرداد ۱۳۵۷، شه ۹۴۱؛ تاریخچه کتابخانه مجلس شورای ملی، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تقی زاده، حسن، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تلگرافات عصر سپهسالار، به کوشش محمود طاهر احمدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «حریق مهیب در پارلمان»، اطلاعات، تهران، ۱۳۱۰ش، شه ۱۴۸۸؛ خان ملک ساسانی، احمد، سیاستگران دوره قاجار، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طرح مرمت و بازسازی ساختمان مجلس شورای ملی سابق، مهندسان مشاور باوند، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مصحح الدوله شقایق، مهدی، خاطرات، به کوشش حسینقلی خان شقایق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نوربخش، مسعود، «مجلس شورای ملی از توبه لیاخوف تا حریق اسال»، زمان، تهران، ۱۳۷۳ش، ۱؛ وحیدنیا، سیف الله، «عدل مظفر و تاریخچه آن»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۹، ۳.

فرامرز پارس

بهارستان، فرشی زریفت از دوره ساسانیان. این فرش به نامهای بهار خسرو یا بهار کسری (طبری، ۲۲/۴) و فرش زمستانی (بلعی، ۴۶۶/۱) نیز معروف است. اعراب به آن «قطف» می گفتند (طبری، همانجا). اولین بار طبری آن را وصف کرده است (۲۳-۲۱/۴) و تاریخ نویسان پس از او با اندک تغییراتی در جزئیات، مطالب او را نقل کرده اند (نک: بلعی، ۴۶۷-۴۶۶/۱؛ ابن اثیر، ۵۱۸/۲-۵۱۹؛ ابن کثیر، ۶۸/۴-۶۹؛ ابن خلدون، ۲(۴)-۹۳۹-۹۴۰؛ میرخواند، ۶۸۹/۲؛ خواندمیر، ۴۸۳/۱).

فرش بهارستان ۶۰ × ۶۰ ذراع (گز، ارش) به اندازه یک جریب (ح ۲۷ × ۲۷ متر) و به صورت یکپارچه بود و طرح آن باغی را نشان می داد. فرش زمینه زریفت داشت و بر آن گذرگاهها و جویها با دوختن جواهراتی مانند مروارید و یاقوت ترسیم شده بود. درختان برگهایی از ابریشم و شاخههایی از طلا و گلهایی از رشته های طلا و نقره و میوه هایی از انواع گوههایی که در جهان یافت می شد، داشتند. نقش حاشیه فرش مانند سبزه زاری بود که در آن زمرد به کار رفته بود (همانجاها؛ پوپ، 2275). پادشاهان ساسانی در زمستان که گل و گیاه نبود، به هنگام باده خواری به تماشای آن می ایستادند (طبری، ۲۲/۴).

از زمان بافت و پادشاهی که دستور بافتن آن را داده، در متون کهن یاد نشده است. فرش بهارستان در خزانه پادشاهی در مداین قرار داشت و چون سنگین بود، هنگام حمله مسلمانان در ۱۶ ق/ ۶۳۷م ایرانیان نتوانستند آن را با خود ببرند و به دست اعراب افتاد. پس از انتقال به مدینه، این فرش میان مسلمانان تقسیم شد. امام علی (ع) تکه ای از آن را که بهتر از قسمتهای دیگر نبود، به ۲۰ هزار (درهم یا



او را از این سفر، سیاحت و تجارت (هدایت، تربیت، همانجاها؛ دیوان‌یگی، ۲۷۲/۱)، و برخی دیگر برای فرا گرفتن علم و دانش می‌دانند (برقی، همانجا).

وی پس از بازگشت به وطن به بسیاری از نقاط کشور سفر کرد و در شهرهای مختلف ایران اقامت گزید. در طول این مدت با شخصیت‌های برجسته و نامدار عصر چون ادیب نیشابوری، میرزا محمدکاظم صبوری (پدر ملک الشعرا بهار)، اختر طوسی، غلامحسین میرزا صدرالشعرا (در اصفهان) و ادیب ناصر دلمی (در تبریز) آشنایی و مراوده داشت (دیوان‌یگی، همانجا؛ جلالی‌پندری، ۱۱۵، ۱۱۹، به نقل از مهدی آذر؛ پیش، ۷۶۶؛ برقی، همانجا).

بهار در ۱۲۷۵ ق/ ۱۸۵۹ م به تهران آمد و به واسطه قریحه و استعداد شاعری، به دربار ناصرالدین شاه راه یافت و لقب ملک الشعرا را یافت («تاریخ...»، ۱۲۴/۲؛ نظمی، ۵۸)؛ دیری نگذشت که رهسپار خراسان گردید و در منزل صبوری مسکن گزید و به روایتی دیوان اشعارش در آنجا به جا ماند (بامداد، ۳۴۹/۴). گفتنی است که شایعه فوت بهار شیروانی در منزل صبوری (نک: دنباله مقاله) و تصاحب دیوان او از سوی محمدتقی بهار، فرزند صبوری و انتخاب تخلص بهار توسط او، دستاویزی شد که مخالفان محمدتقی بهار، اشعار بلند و نغز شاعر نوجوان را حاصل دستبرد او از اشعار شیروانی قلمداد نمایند (جلالی‌پندری، ۱۱۸-۱۱۹، به نقل از مهدی آذر؛ کسروی، ۱۹۶؛ پیش، ۷۶۶-۷۶۸؛ پروین گنابادی، ۵۰۷-۵۰۸؛ محیط، ۱۰۲۳). از این رو، محمدتقی بهار به ناچار به پاسخگویی این اتهام و هجو حاسدان خویش برآمد (بهار، بهار، ۱۹۶/۲، دیوان...، ۱۰۴/۱-۱۰۷-۱۰۸، ۴۹۸-۴۹۹).

بهار شیروانی در سفر مجدد خود به تبریز به سمت منشی کنسولگری فرانسه در تبریز منصوب شد؛ در آنجا ضمن ادامه دوستی با صدرالشعرا، آموزش فرزندش ایرج میرزا (۱۲۹۱-۱۳۴۴ ق/ ۱۸۷۴-۱۹۲۵ م) را برعهده گرفت (بامداد، ۳۵۰/۴، حاشیه، به نقل از عبرت؛ مرسلوند، ۳۱۵/۱؛ محبوب، نهم، به نقل از عبرت). از دیگر شاگردان برجسته او، علی حیدری مهابادی (سالارسعید) را می‌توان نام برد. او فرزند احمدخان وکیل الرعایا، از سرداران ناصرالدین شاه بود و بهار شیروانی به درخواست وی مدتی در ساوجبلاغ کردستان اقامت گزید و به آموزش فرزند او پرداخت (مرسلوند، ۱۲۸/۳؛ برقی، ۱۲۰۲/۲). سال وفات بهار شیروانی را برخی ۱۳۰۰ ق/ ۱۸۸۳ م (مدرس، ۲۹۷/۱؛ تربیت، همانجا) و برخی دیگر ۱۳۰۴ ق (بامداد، همانجا، به نقل از عبرت؛ برقی، ۵۸۰/۱) دانسته‌اند.

محمدتقی بهار (بهار، همانجا) برخلاف کسانی که وفات شیروانی را در مشهد و در منزل صبوری دانسته‌اند (نک: «تاریخ»، نیز نظمی، همانجاها؛ پیش، ۷۶۸؛ جلالی‌پندری، ۱۱۸، به نقل از مهدی آذر)، معتقد است او در تهران درگذشته، و از ایرج میرزا نقل می‌کند که هسر شیروانی پس از مرگ او دارایی، کتب و اشعار وی را با خود به آذربایجان برده است. برخی نیز محل درگذشت او را تبریز دانسته‌اند

(بامداد، به نقل از عبرت، نیز برقی، همانجاها).

بهار شیروانی در سرودن انواع شعر به زبانهای فارسی و ترکی دست داشت. در اشعار او پیروی از شیوه متقدمان و گرایش به سبک خراسانی آشکار است، ولی در این شیوه چندان موفق نیست. با اندک تأمل در اشعار پراکنده بهار (نک: پیش، ۷۶۹-۷۷۵) و به استناد تذکره‌ها، می‌توان او را شاعری متوسط دانست که اشعارش خالی از لطف نیست و مضمونهای لطیف و باریک در آنها دیده می‌شود (همو، ۷۶۹؛ دیوان‌یگی، ۲۷۲/۱).

آثار:

۱. دیوان اشعار. آقابزرگ دیوان بهار شیروانی را فارسی و مختصر خوانده است (۱۴۶/۱۹)، در حالی که منابع دیگر به دیوان فارسی و ترکی وی اشاره کرده‌اند («تاریخ»، همانجا؛ مدرس، ۲۹۶/۱).

۲. مثنوی تحفه العراقین، که به تقلید از خاقانی سروده شده، و نسخه خطی آن در لندن است (آقابزرگ، ۱۳۸/۱۹؛ «تاریخ»، نیز نظمی، پیش، همانجاها).

۳. مثنوی نرگس و گل، که نسخه‌ای از آن در لندن نگهداری می‌شود (آقابزرگ، ۳۴۱/۱۹؛ «تاریخ»، نیز پیش، نظمی، همانجاها).

گفتنی است که تألیف فرهنگ (لغت‌نامه) دو جلدی فرانسه - فارسی (قس: آقابزرگ، ۳۳۳/۱۸؛ برقی، بامداد، همانجاها، که به اشتباه آن را فارسی - فرانسه معرفی کرده‌اند) نیز به بهار شیروانی منسوب است. البته صحت انتساب این لغت‌نامه به وی مورد تردید است و گفته‌اند که نویسنده آن ژان باتیست نیکلاست. بهار شیروانی مدتی منشی کنسولگری فرانسه در تبریز بوده، و با نیکلا که در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه رایزن سفارت فرانسه در این شهر بوده، آشنایی و رابطه داشته است. برخی معتقدند نیکلا لغت‌نامه بهار را از او خریده، و در فرانسه به نام خود چاپ کرده است (برقی، بامداد، همانجاها؛ شادان‌پور، ۳۱؛ پیش، ۷۶۳). اما با توجه به آنکه در هیچ یک از منابع به آشنایی بهار با زبان فرانسه اشاره نشده، و از طرفی نیکلا آثار دیگری در این زمینه تألیف نموده است (نک: ابوالحمد، ۲۸/۲؛ اورکاد، ۸؛ مشیری، مقدمه، بش)، صحت انتساب این لغت‌نامه به بهار بیشتر مورد تردید قرار می‌گیرد؛ با این همه، حضور او در سفارت فرانسه و آشنایی‌اش با نیکلا احتمال شرکت داشتن وی در تألیف این فرهنگ را محتمل می‌سازد (نک: پیش، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابوالحمد، عبدالحمید و ناصر پاکدامن، کتاب‌شناسی تمدن ایرانی در زبان فرانسه، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ اورکاد، برنار، «ایران‌شناسی در فرانسه»، ایران‌شناسی در اروپا و ژاپن، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ برقی، محمدباقر، سخنران نامی معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ بهار، محمدتقی، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همو، دیوان اشعار، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ پیش، نقی، «بهار شیروانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۵۱ ش، ۸ ش، ۱۴؛ پروین گنابادی، محمد، گزیده مقاله‌ها، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ «تاریخ مختصر ادبیات آذربایجان»، چند سطر در حاشیه از صبا تا نیلای آیین‌پور، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ جلالی‌پندری، یدالله، زندگی و اشعار ادیب نیشابوری،



از زبانهای دیگر وارد زبان فارسی شده است. ترتیب واژه‌ها الفبایی است و این ترتیب از نخستین تا آخرین حرف هر واژه رعایت شده است. حرف نخست، باب، و حرف دوم، فصل نامیده می‌شود و ترکیبات، کنایات و استعارات مربوط به هر واژه به صورت مدخل مستقل بعد از همان واژه نقل شده است (نک: ۲/۱، چه؛ گارسن دو تاسی، همانجا).

از جمله منابع مورد استفاده در تألیف بهار عجم می‌توان از این آثار یاد کرد: تنبیه الغافلین سراج الدین علی آرزو، رساله مختصر میر محمد افضل ثابت، و دواوین و فرهنگهای متقدمان و متأخران که مؤلف به اشعار و مندرجات آنها استناد کرده، و فهرست آنها را در پایان دیباجة کتاب آورده است. مؤلف همچنین در تجدید نظر مجدد کتاب، مندرجات مصطلحات الشعراى محقق وارسته، رساله مخلص کاشی و رساله دیگری را که نام مؤلف در آن درج نشده، به کتاب خود افزود (نک: ۳/۱-۴، قس: احمد، ۶۴/۳، که تمام مصطلحات الشعراى وارسته در بهار عجم درج شده است).

بهار عجم مأخذ فرهنگهایی همچون لغت نامه دهخدا، آندراج، آیین عطا از ندرت کشمیری و خزانه اللغات سید جمیل سهوانی بوده است و یکی از مراجع محققانی همچون ربوک در ملحقات برهان قاطع، و فولرس در تألیف لغت نامه او به شمار می‌آید (نک: ۵، د، ۲۳۵/۲-۲۳۶؛ دانشنامه...، ۵۱۷/۴، ۲۵۳۰-۲۵۳۱؛ راشدی، ۱۵۹۵/۴؛ عبدالله، «لغات»، ۵۷۹، ۵۸۳-۵۸۴؛ گارسن دو تاسی، I/281؛ ریو، II/503).

این فرهنگ از زمان حیات مؤلف بارها در هند و نیز در ۱۳۸۰ ش به کوشش کاظم دزفولیان در تهران به طبع رسیده است. همچنین در ۱۸۵۲ م با عنوان مصطلحات بهار عجم و در ۱۸۹۸ م در حاشیه مصطلحات الشعراى وارسته با نام «خلاصه بهار عجم» چاپ شده است. یکی از شاگردان لاله تیک چند به نام اندرمن گزیده‌ای از این اثر را با عنوان منتخب بهار عجم فراهم آورده است (ایوانف، 92؛ بانکیپور، IX/34-35).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ م؛ بهار عجم، لاله تیک چند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م؛ داعی الاسلام، محمد علی، فرهنگ نظام، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۵ ش؛ دانشنامه ادب فارسی، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ راشدی، حسام الدین، تذکره شعراى کشمیر، کراچی، ۱۳۴۶ ش؛ عبدالله، محمد، ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، لاہور، ۱۹۶۷ م؛ همو، «لغات»، زبان دانی و زبان آموزی...، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاہور، ۱۹۷۲ م، ج ۵؛ نقوی، شہریار، فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:

Bankipore; Garcin de Tassy, J., *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, New York, 1968; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1928; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 1966.

مرجان انتشارات

بہارلو، نام یک گروه ایل - عشیرہ ای ترک زبان و طایفہ ای از طوایف کنونی ایل خنہ در فارس. نام این گروه را بولالو نیز آورده‌اند. برخی بہارلو را نام دیگر ایل بارانی یا بارانلو (نک: ایرانیکا، III/483، به نقل از مینورسکی؛ EI<sup>2</sup>؛ قس: سومر، I/24، که یکی دانستن بارانلو و

تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دیوانیگی، احمد، حدیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شادان بور، فرزانه، «سروری بر واژه‌نامه فرانسه موجود در کانون ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی»، خیرنامه کانون ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی، تهران، ۱۳۷۶ ش، شد ۱۱؛ کسروی، احمد، «التبیه علی حروف التصحیف»، آرمان، تهران، ۱۳۰۹ ش، س ۱، شد ۵-۴؛ محبوب، محمدجعفر، تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ محیط طباطبائی، محمد، «نظری به مقاله بهار شیروانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۵۱ ش، س ۸، شد ۴؛ مدوس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرسلوند، حسن، زندگی‌نامه رجال و مشاہیر ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مشیری، محمد، مقدمه بر فرهنگ فرانسه - فارسی نیکلا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نظمی تبریزی، علی، دوست سخنور، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هدایت، رضا قلی، مجمع اللصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش. لیا پزوهنده

بہار عجم، فرهنگ فارسی گردآورده لاله تیک چند، متخلص به بہار و مشہور به منشی رای لاله تیک چند بہار، شاعر و ادیب سده ۱۲/۱۸ م هندوستان. تاریخ آغاز تألیف بہار عجم به درستی معلوم نیست، اما با توجه به اینکه مؤلف مدت ۲۰ سال سرگرم نوشتن آن بوده است و از سوی دیگر بر اساس ماده تاریخ «یادگار فقیر حقیر بہار» (۱۱۵۲ ق) که در پایان کتاب به عنوان سال پایان تألیف ذکر شده است، احتمال می‌رود سال آغاز تألیف ۱۱۳۲ ق/۱۷۲۰ م باشد (نک: بہار عجم، ۲/۱، نیز ۵۱۲/۲؛ داعی الاسلام، ۴۳/۵؛ گارسن دو تاسی، I/281).

لاله تیک چند بہار ساکن دہلی، و از طبقه کھتری (کشتی) ہندوان بود و از سوی دربار دہلی عنوان «رای» به او اعطا شدہ بود. وی از شاگردان سراج الدین آرزو و شیخ ابوالخیر اللہ وفایی بود و با فتح علی حسین گردیزی و میر تقی میر نیز روابط دوستانہ ای داشت. گفته اند کہ لاله تیک ظاہرأ با ہدف گردآوری اصطلاحات و واژہ‌های فارسی رایج در ایران، بہ این سرزمین سفر کردہ است. او در ۱۱۸۰ ق/۱۷۶۶ م در دہلی درگذشت (عبد اللہ، ادبیات...، ۱۶۳؛ ریو، II/502؛ نیز گارسن دو تاسی، همانجا). بہ جز بہار عجم آثار دیگری نیز از وی بر جای مانده کہ از جملہ آنهاست: جواهر الحروف، نوادر المصادر، ابطال ضرورت (بہار عجم، ۳/۱؛ داعی الاسلام، همانجا؛ عبد اللہ، «لغات...»، ۳۹۵) و نیز بہار بوستان در شرح بوستان سعدی کہ در ۱۹۲۷ م در لکھنؤ بہ چاپ رسیدہ است. بہار عجم در پی اہمیت یافتن زبان فارسی بہ عنوان زبان ادبی و رسمی دربار سلاطین مغولی ہند، و احساس ضرورت برای تألیف لغت نامہ ای در شناخت زبان فارسی معیار در سرزمین ہند، فراہم آمدہ است (نک: همو، ادبیات، ۹۴).

فرہنگ بہار عجم از لحاظ جامعیت ترکیبات و اصطلاحات و کنایات و عبارات نادر و غیر معمول، معانی واژہ‌ها و تمایز آنها و بہ ویژه آوردن شواہد بسیار از شعراى فارسی زبان و نیز از آنجا کہ مرجع مناسبی برای فرہنگ نویسان دورہ‌های بعد بودہ است، دارای اہمیت بسیار است (نقوی، ۱۵۴؛ گارسن دو تاسی، I/282). این فرہنگ مشتمل است بر حدود ۱۰ ہزار کنایہ، اصطلاح، ضرب المثل و واژہ‌های مفرد و مرکب فارسی، واژہ‌های عربی، ترکی و نیز واژہ‌هایی کہ

بهارلو را ناشی از یک اشتباه می‌داند) و برخی دیگر بهارلو و روملو را یکی دانسته‌اند (مجیر شیبانی، ۷۹، ۸۱).

برخی نیز بر این گمانند که این گروه نام از قلعه بهار یا قریه بهار امروزی در ۱۳ کیلومتری شمال همدان و مرکز بخش سیمین‌رود همدان گرفته است. این منطقه از سده ۶ق/۱۲م مقرر سلیمان شاه پسر پرچم ایوبی، رئیس قبیله یوه یا ایوه یا ایوا، گروهی از ترکمانان غز، و یکی از تکیه‌گاههای مهم قراقویونلوها بود. ایشان مراکز و نقاط حساس آذربایجان و همدان و کردستان را در تصرف داشتند (حمدالله، ۱۰۷؛ پرهام، ۵۲۰؛ EI<sup>2</sup>؛ سومر، 14، 23). انتساب قراقویونلوها به یکی از طوایف ایوه مؤید وجود خویشاوندی عشیره‌ای بین ایشان است. روابط حکام قراقویونلوی با همدان نیز حضور نسل ایوبیهای قراقویونلو در منطقه را تأیید می‌کند (نک: سومر، EI<sup>2</sup>؛ 14).

بهارلوها را تیره‌ای خاص در درون قبیله قراقویونلو (هیتس، ۱۶۳) از ایلات ترکستان دانسته‌اند که در زمان سلجوقیان به ایران آمدند، یا احتمالاً از بازماندگان نیروی نظامی ارغون‌خان مغول بوده‌اند که برای خدمت و اقامت طولانی به داراب گسیل شده بودند و در سده ۷ تا ۸ق/۱۳ تا ۱۴م در فارس مستقر شدند (پرهام، ۵۲۳-۵۲۵؛ فیلد، 216؛ قهرمانی، ۴۹۲).

به روایتی دیگر، بهارلوها شعبه‌ای از طوایف شاملو بودند که پس از حمله چنگیزخان به اسارت به سوریه برده شدند و در سده ۸ق تیمور آنها را پس از پیروزی بر عثمانیان همراه خود به ایران آورد و آزادشان ساخت. آنان با از دست دادن هویت ایلی پیشین خود، گروه ایلی جداگانه‌ای به نام بهارلو تشکیل دادند. به هر حال، شهرت تیره‌ای از بهارلوهای فارس به قراگزلو، شاخه‌ای از شاملوها، به پیوند نزدیک بین ایل بهارلو و قراگزلوهای شاملو اشاره دارد. همچنین در فارس بهارلوها را عرب دانسته‌اند و فیلد علت عرب خواندن آنها را آمدن ایشان از سوریه به فارس احتمال داده است (ص 111؛ پرهام، ۵۲۱؛ ظل‌السلطان، ۱۲۹؛ مجیر شیبانی، ۸۱؛ ایرانیکا، III/482).

زیستگاه اصلی سکونت بهارلو، فارس و نواحی داراب و صحرای ایزدخواست لارستان است. بهارلوها در آذربایجان، خراسان، کرمان و فارس هم پراکنده‌اند (همانجا). روایت ابن بطوطه از سفرش به هرمز و از آنجا به کرانه جنوب شرقی و مراوده وی با ترکمنهایی که صحرای ایزدخواست لارستان تا میناب و بندرعباس قلمرو قشلاق ایشان بوده است (ص ۲۷۶)، توجه را به حضور احتمالی بهارلوها در آن منطقه معطوف می‌دارد. در سده حاضر به گروهی از بهارلوها در آذربایجان اشاره کرده‌اند. حتی شباهت نام برخی روستاها و نامهای برخی طوایف ترک قراقویونلو در آذربایجان و کردستان (مانند آلباوت - بارانلو، بولالو و...) را می‌توان دلالت بر حضور بازماندگان این ایل در آنجا دانست (نک: شیل، 396؛ فرهنگ...، ۴۱۴، ۷۲، ۹۹، ۶۰/۵). از حضور شماری از بازماندگان بهارلوها، در جنوب خراسان و در نزدیکی مرز شرقی ایران با افغانستان نیز یاد شده است (نک: ایرانیکا، III/483-484). به

استقرار برخی از اخلاف بهارلوها در نواحی مرزی کرمان و فارس، در پی تهاجمات آنان به آن نواحی (نک: بیات، ۸۵-۸۹؛ سومر، 25، I/24؛ ایرانیکا، همانجا) و به روستایی به نام بهارلو و حضور شماری از افراد بهارلوها در دیار بکر ترکیه و شمال جمهوری آذربایجان نیز اشاره شده است (نک: مشکور، ۲۴؛ ایرانیکا، III/483).

بهارلوها یکی از ۷ طایفه معتبر سپاهیان قزلباش که از ایلات و طوایف قراقویونلویی ترکیب شده بود، جزو نجبا و اشراف به شمار رفته‌اند (بیانی، ۷۳؛ تاریخ...، ۳۶؛ پرهام، همانجا؛ لمتن، ۲۰۹؛ میرجعفری، ۳۳۷؛ قس: ایرانیکا، همانجا). در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م ایل بهارلو به ایل‌های اینالو و باصری و عرب و نفر (م) پیوست و اتحادیه ایلات خمسه (م) را تشکیل دادند (نک: ده، ۶۹۱/۱۰).

سازمان ایلی: ساختار اجتماعی - اقتصادی و نظام سیاسی ایل بهارلو مشخص نیست. شاید بتوان همانندی میان سازمان ایل با سازمان ایل‌های کوچ و جنوب ایران در گذشته یافت (برای تعریف سازمان ایلی باصرها، نک: بارت، 50-49؛ نیز ده، باصری).

فیلد در فهرستی از تیره‌های بهارلو در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م، از ۴۲ تیره (ص 216) و فسایی در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م از ۲۰ تیره (۱۵۷۸/۲)؛ قس: دو مورینی، ۳۵؛ نامهای ۲۱ طایفه بهارلو) نام می‌برند. در ۱۳۲۴ش تیره‌های ایل به ۱۱ تیره ظاهراً اصلی اسماعیل‌خانی، جامه بزرگی، رسول‌خانی، سکر، احمدلو، نظریگلو، حیدرلو، ابراهیم‌خانی، جوقه، عیسی بیگلو و کریم‌لو کاهش یافته بودند (قهرمانی، همانجا؛ کیهان، ۸۶/۲؛ بهمن‌بیگی، ۵۵). این آمار به احتمال بسیار بدون تمایز میان تیره و زیر تیره و طایفه آمده است. ابرلینگ در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م در نتیجه گفت‌وگو با آقاخان بهارلو، تیره‌ای از بهارلوهای فارس را به نام قراگزلو نام می‌برد (ایرانیکا، III/482). در آمار عشایر کوچنده سال ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م بهارلوییکی از طایفه‌های کوچ‌رو ایل خمسه، و دارای یک تیره به نام جام بزرگی آمده است (سرشماری، نتایج، ۱۵).

سازمان رهبری: از چگونگی ساختار رهبری ایل تا قبل از سده ۱۳ق اطلاع چندانی در دست نیست. آنچه از منابع متقدم می‌توان دریافت، اولین ایل بیگهای بهارلو در اوایل سده ۱۰ق/۱۶م، علی شکر بیگ و پس از وی پسرش علی بیگ بوده‌اند (بابر، ۴۱؛ سومر، I/24). در دوران شاه طهماسب صفوی ریاست ایشان با جان ولی بیگ بود (همو، I/25). از زمان نادرشاه، بهارلو تحت رهبری رؤسای تیره نفر (نک: فسایی، ۱۵۷۷/۲؛ هدایت، ۳۶/۱۰)، و از ۱۲۶۸ تا ۱۲۷۹ق زیر نظر تیره احمدلو اداره می‌شده است (فسایی، ۱۵۷۷/۲-۱۵۷۸). از سده ۱۳ق به بعد که اتحادیه ایلات خمسه تشکیل شد، رهبری ایل بهارلو، مانند دیگر ایلات اتحادیه خمسه با خان، و رهبری تیره‌ها و اولادها با کلاتر و کدخدا بود. امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایل هم زیر نظر ایشان اداره می‌شد. در هنگام کوچ هر اردوی ایلی را که متشکل از چند سیاه چادر یا خانوار از یک تیره بود، یک کدخدا یا ریش سفید اداره می‌کرد (نک: ده، ایلات خمسه، نیز باصری؛ بارت، 26). از ۱۲۷۹ق تا

برجسته‌ترین افراد بهارلو در سده ۹ ق، علی شکر بیگ بهارلو فرزند بایرام قرایبگ از ملازمان نزدیک جهان‌شاه ابوالمظفر قراقویونلو بود که بر تمام امیرزادگان ترکمن برتری یافت. وی سالها تمامی سرزمین کردستان و همدان تا لرستان و سراسر خوزستان را در تصرف خویش داشت و با اوزون حسن بیگ آق قویونلو جنگید (نک: نهاوندی، ۴۶/۱-۴۸؛ قس: تاریخ، ۳۶؛ پرهام، ۵۲۱). سلطان ابوسعید برای استحکام قدرت خویش با خانواده وی وصلت کرد (بابر، ۴۱؛ نهاوندی، ۴۸/۱-۴۹). به دلیل اعتبار بالای علی شکر بیگ، سرزمین همدان تا اواخر عهد صفوی به قلمرو علی شکر معروف بوده است (همو، ۴۹/۱؛ نیز نک: هدایت، ۳۹۵/۸، ۴۵۵؛ سومر، ۱/۲۳، حاشیه). پس از وی نیز پسرش پیر علی رئیس ایل در همدان به سر می‌برد (بدلیسی، ۷۳)، اما پس از آن بخش مهمی از این طایفه به خراسان رفت و به خدمت سلطان حسین میرزا بایقرا درآمد. امرای بهارلو برای احیای مجدد دولت قراقویونلوها در ۸۸۴ ق/۱۴۷۱ م کرمان را تسخیر کردند، اما با لشکرکشی آق قویونلوها به گرگان عقب نشستند. بعدها گروهی از ایشان با بابر در جنگ هندوستان شرکت کردند. بیرم خان بهارلو از سرداران برجسته و صاحب نفوذ در سالهای حکومت بابر بود و جان علی بیگ پسر پیر علی در بدخشان و در اواخر دهه ۹۰۰ ق در خدمت بابر به سر می‌برد (نک: بابر، همانجا؛ روملو، ۵۰۶، ۵۰۷، ج۵؛ سومر، ۱/۲۴-۲۵).

سلطان قلی قطب‌شاه از احفاد میرزا جهان‌شاه قراقویونلو و نوادگان دختری علی شکر بیگ در اواخر عهد سلطان محمد شاه لشگری، به دکن رفت و سلسله قطب شاهیان دکن را تأسیس کرد (فرشته، ۱۶۷/۲-۱۶۸؛ سومر، ۱/۲۵). بخشی از بهارلوها که در ایران مانده بودند، ابتدا به خدمت آق قویونلوها و سپس به خدمت صفویان درآمدند و بدین ترتیب مداخلات مدید موجودیت خود را حفظ کردند (همانجا).

از اوایل سده ۱۳ تا ۱۴ ق که گاه از سرکوب و قتل عام ایل بهارلو به سبب نهب و غارت یا شورش خبر داده‌اند. در شرح رفتار سیاسی ناهمسوی ایل، به همکاری بهارلوها با خاندان قوام و نیز شورشهایی عصبانگرانه برضد این خاندان، اشاره شده است (برای تفصیلات، نک: نظام‌السلطنه، ۱۷۶، ۳۲۱؛ نهضت، ۳۰۵؛ صفی‌نژاد، ۶۴؛ نیز شهبازی، ۷۷). گزارشهایی از شورش گسترده ایشان در ۱۳۰۸ ش/۱۹۲۹ م در اطراف داراب و قسا تا اطراف کرمان و در نهایت شکست خونبارشان در دست است (نک: بیات، ۵۳-۵۴، ۷۱، ۸۵-۸۹؛ شهبازی، همانجا؛ برای آگاهی از برخی سرداران نظامی مشهور بهارلوها، نک: روملو، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۳۴، ج۵؛ هدایت، ۷۲۵، ۷۲۳، ۵۳۸/۱۰).

مآخذ: این بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ اذکایی، پرویز، همان‌نامه، همدان، ۱۳۸۰ ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، کپورت، ۱۹۱۵ م؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ بهمن‌یکی، محمد بهمن، عشایر فارس، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ بیات، کاوه، شورش عشایری فارس، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بیانی، خانبابا، تاریخ نظامی ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ پرهام، سیروس، «ایلات بهارلو و اینالوه»، آینده، تهران، ۱۳۶۷ ش، س ۱۲، ۹-۱۳؛ تاریخ قزلباشان، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب،

پایان همان سده، ریاست ایل در تیره تلکه می‌گشته است (فسایی، ۱۵۷۸/۲).

کوچ و اسکان: بهارلوها همچون دیگر ایلات خمرسه تا قبل از سده ۱۴ ق کوچنده بودند. زمستانگاه (قشلاق) ایشان صحرای ایزد خواست لرستان و اطراف داراب و تابستانگاه (ییلاق) آنان مرودشت و رامجرد و کمین بوده است (همو، ۱۵۷۷/۲؛ قهرمانی، همانجا). اینان از اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م تخته قابو شدند و در نواحی فسا و درکناره رود داراب سکنا گزیدند و تمام سال را با افراد دیگر ایل خمرسه در دهستانهای فسا رود، خسویه و قریه‌الخير به سر می‌بردند (فرهنگ، ۸۸۷، ۱۶۵، ۱۷۱؛ سرشماری، جمعیت، ۱۰۸). بهارلوها پس از اسکان با دیگر اقوام همسایه در آمیختند و رفته‌رفته مشخصه‌ها و ساختار ایلی خود را از دست دادند (فیلد، همانجا؛ گرو، ۴۴).

جمعیت: به دلیل پراکندگی بهارلوها و عدم ثبت آمار دقیق جمعیت آنان در دوران کوچندگی و پیوستن آنها به ایلات و طایفه‌های دیگر و اسکان یافتن در روستاها، جمعیت ایل بهارلو دقیقاً معلوم نیست. برخی آمارها به شمار تخمینی جمعیت ایشان اشاره می‌کنند: شیندلر در اواخر سده ۱۹ م بهارلوها را بخشی از شاملوها و ایلی مستقل با ۲۵۰۰ خانوار (لمتن، ۲۳۱؛ پرهام، همانجا) و فیلد طبق آمار ۱۲۹۷ ش جمعیت آنها را ۱۲۰۰ خانوار در ایل خمرسه (ص ۲۱۳) و در ۱۳۰۰ ش شمار خانوار ایشان را در فارس، ۸ هزار (نک: کیهان، نیز دومورینی، همانجاها) ذکر کرده‌اند. شیل در اوایل سده ۲۰ م، به دو هزار خانه (چادر) از ایل بهارلو در آذربایجان اشاره می‌کند (ص ۳۹۶) که احتمالاً همانهایی هستند که در شمال شرقی مراغه سکنا داشتند (نک: ایرانیکا، همانجا). طبق آمار ۱۳۶۶ ش، شمار جمعیت کوچ‌رو ایشان، ۱۵ خانوار و ۱۰۴ نفر گزارش شده است (سرشماری، نتایج، ۱۳).

اقتصاد: در گذشته و در زمانی که بهارلویکی از ایلات مهم خمرسه به شمار می‌رفت، ظاهراً فعالیت‌های اقتصادی بهارلوها بیشتر مبتنی بر دامداری بوده است، اما پس از اسکان، بیشتر از راه کشاورزی و چوپانی و رمه‌گردانی امرار معاش می‌کرده‌اند. در ۱۳۶۶ ش، طایفه بهارلوی ایل خمرسه ۱۱ خانوار بهره‌بردار دامدار و ۴ خانوار بهره‌بردار کشاورز داشت و شمار احشام ایشان به ۲۴۹۰ رأس گوسفند و بز محدود می‌شد (همان، نتایج، ۱۴، ۵۰-۵۱).

پیشینه تاریخی: در طول تاریخ افراد مهمی از ایل بهارلو، وابسته به قراقویونلوها، برخاسته‌اند که برخی از آنها نقش رهبری وقایع یا شورشهایی را داشته‌اند. از قدیم‌ترین افراد نامدار این ایل، بایرام خواجه (د ۷۸۲ ق/۱۳۸۰ م) رئیس قراقویونلوهاست که پس از مرگ تیمور، شهرهای موصل و ارجیش را تصرف کرد (هینتس، ۱۶۳) و در آذربایجان به خدمت سلطان اویس جلایر درآمد (میرنیا، ۷۴؛ پرهام، ۵۲۰؛ سیوری، ۳۶). شاه ولی بهارلو نیز یکی از سرکردگان سپاه جهان‌شاه میرزای قراقویونلوست که در ۸۷۳ ق/۱۴۶۸ م در جنگ با آق‌قویونلوها کشته شد (اذکایی، ۱۲۷-۱۲۸). یکی از مهم‌ترین و

عنوان سران بهاروند یاد کرده است (نک: ص ۱۸۸). منابع دیگر که از بهاروند نام برده‌اند، به پیشینه تاریخی آن کمتر اشاره کرده‌اند.

بر اساس تاریخ شفاهی، بنیادگذار ایل بهاروند مردی به نام «بهار» بوده که در زمان شاه عباس (۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹ م) در دهکده ریاط، واقع در شمال خرم‌آباد می‌زیسته است. گفته می‌شود که نیای بهار به نام سوزوار (سبزواری) از مردم ایل کلهر (در کرمانشاهان)، پس از درگیریهایی، حدود ۱۵ نسل پیش (تقریباً ۹۶۹ ق/۱۵۶۲ م) به لرستان مهاجرت کرده است. به هر روی، بهار پس از مدتی به منطقه بالا گریوه و به دره نسو (دره نصب) نزد درک، نیای دیرکوندها می‌رود. به روایتی بهار و به روایت دیگر مرالی (مراد علی) فرزند بهاریا دختر درک، به نام گلپهار ازدواج می‌کنند. درک در کهن‌سالی سرپرستی قبیله را به بهار و مرالی واگذار می‌کند (تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز نک: ساکی، ۱۳۷۳). می‌گویند: بهاروندها به دستور کریم‌خان زند همراه برخی از کسان طایفه درک، مانند ساتیاروند به شیراز کوچانده شدند. این رویداد در هیچ یک از متون تاریخی نیامده است (تحقیقات میدانی مؤلف). علت کوچاندن آنها نیز معلوم نیست، اما ظاهراً پس از مرگ کریم‌خان به لرستان بازگشته‌اند. گروههایی از آنها نیز به بختیارپا پیوستند که اکنون در مسجد سلیمان و نیز در میان طایفه شحنی (شیننی)، از ایل بابادی باب زندگی می‌کنند (نک: امان‌اللهی، قوم‌لر، ۱۹۱).

پراکندگی جغرافیایی: در حدود ۱۵۰ سال پیش قلمرو ایل به نواحی چین زال، هرنندی، کوه چناره، درکی، ورون ماهور (انتهای شرقی کوه کیلان)، و سروگل (دامنه شمالی کوه کیلان) در میانکوه و کریمیر محدود بوده است؛ اما بعدها به طرف شمال، یعنی منطقه ییلاقی روی آوردند. ابتدا چند سالی در طایبی ماندند و تابستانها را در سوتل (سیب تلخ)، هودگل، واقع در دامنه‌های جنوبی کوه هشتادپهلو می‌گذراندند. پس از آن منطقه طاف و دره نصب را که پیش‌تر متعلق به دیرکوندها و بهاروندها بود و ظاهراً پس از کوچاندن آنان به شیراز، پایپها در آنجا ساکن شده بودند، دوباره تصرف کردند. قلمرو بهاروند در منطقه گرمسیر نیز به تدریج گسترش یافت. آنان ابتدا در رزه مستقر شدند و به تدریج دامنه‌های جنوبی کوه کیلان و زمینهای میان کبیرکوه و کیلان را تصرف کردند. سرانجام منطقه وسیعی میان رود کرخه و بالا رود، در شمال جاده دهلران- اندیمشک و سپس جلگه گرگاه، در حومه خرم‌آباد را تسخیر کردند.

هم‌اکنون بهاروندها بیشتر در منطقه ییلاقی ساکنند، اما در گذشته زیستگاه آنان بدین‌سان بود:

شعبه مرادعلیوند، منطقه سردسیری: جلگه گرگاه (شامل مجموعه‌ای ده و آبادی)، بوه، خارزار، هشتاد پهلو، دره نسو (دره نصب) و کبکان؛ منطقه گرمسیری: چین زال، هرنندی، بیدرویه، حسینیه، پشمینه‌زار، کرخشان و رزه.

شعبه کردعلیوند، منطقه سردسیری: تل، جخشک، طایبی؛ منطقه گرمسیری: باغلم، جوزار، شاه احمد کوچک، گنار پلی، چهارپیشه،

به کوشش لسترنج، لندن، ۱۹۱۵ م؛ دوموینی، ژن. عشایر فارس، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همان (۱۳۷۷ ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور (۳)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ شهبازی، عبدالله، مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ صفی‌نژاد، جواد، عشایر مرکزی ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ظل‌السلطان، مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، کانپور، ۱۳۰۱ ق/۱۸۸۲ م؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیه)، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ فسایی، حسن، فارس‌نامه، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قهرمانی ابیوردی، مظفر، تاریخ وقایع عشایری فارس، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ لستن، اک.س. «تاریخ ایلات ایران»، ترجمه علی تبریزی، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مجیر شبیانی، نظام‌الدین، تشکیل شاهنشاهی صفویه، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ مشکور، محمدجواد، نظری به تاریخ آذربایجان، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ میرجعفری، حسین، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، اصفهان، ۱۳۷۵ ش؛ میرنیا، علی، ایله‌ها و طایفه‌های عشایری خراسان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نظام‌السلطنه مافی، حسینقلی، خاطرات و اسناد، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، گلک، ۱۹۲۲ م؛ نهضت آزادی خوانی مردم فارس، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ هدایت، رضا قلی، ملحقات روضه الصفی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانادری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, London, 1961; El<sup>2</sup>; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Garrod, O., «The Nomadic Tribes of Persia Today», *Journal of the Royal Central Asian Society*, Vaduz, 1964, vol. XXXIII; Iranica; Savory, R.M., *Studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Sümer, F., *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967.

سپین محقق

بَهازَوَند، از ایلات لرشیعی مذهب، در منطقه بالا گریوه لرستان. ریشه‌شناسی: نام ایل برگرفته از نام «بهار»، نیای دوازدهم یا چهاردهم بهاروندها است. از آنجا که نظام خویشاوندی بهاروندها مبتنی بر نظام پدرتباری است، نه تنها نام ایل، بلکه نام اغلب تیره‌های آن، چون باوک (بابک)، آم‌الله (امان‌الله)، جاقر و جز آن نیز از نام نیای آنها گرفته شده است.

سازمان و تقسیمات ایلی: در متون تاریخی پیش از دوره قاجار، از بهاروندها همچون بیشتر ایلات لرستان، نام برده نشده است. با آنکه راولینسن از دیرکوند - که بهاروند شعبه‌ای از آن به‌شمار می‌آید - نام برده (ص ۸۸)، تقسیمات آن را مشخص نکرده است. نویسنده ناشناس جغرافیای لرستان که در ۱۳۰۰ ق/۱۸۸۳ م از لرستان دیدار کرده، اولین بار بهاروند را شاخه‌ای از دیرکوند به‌شمار آورده است. او دیرکوندها را شامل بهاروند و قلاوند دانسته است (ص ۸۱-۸۲) و از میرها، شعبه دیگر دیرکوند نام نبرده، و پراکندگی جغرافیایی دیرکوندها را درست ضبط نکرده است (نک: امان‌اللهی، تعلیقات، ۱۰۴-۱۰۵). در گزارش دیگری که میرزا رحیم جاغروند خرم‌آبادی (معین السلطنه) با عنوان «جغرافیای لرستان» در ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م فراهم آورده، نه تنها اشتباهات سند پیشین در آن تکرار شده، بلکه از سران ایل میر نیز به

گروهها و بیگانگان بودند. بدون تردید ضعف دولت مرکزی در اواخر دوره قاجار و عملکرد ضعیف آن در لرستان که به هرج و مرج و ناامنی انجامید، مهم‌ترین عامل در شکوفایی نظام ایلی و انسجام و تداوم آن بوده است (نک: امان‌اللهی، «نظام»، ۱۱۵).

حاکمیت دولت در لرستان و تأمین امنیت در منطقه و مداخله در امور ایلات، به‌ویژه اجرای اصلاحات ارضی، به فروپاشی نظام ایلی انجامید، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از ایلی به عنوان یک واحد سیاسی - اجتماعی یاد کرد (همان، ۱۲۵، ۱۲۶). اکنون بهاروندها به صورت واحدهای کوچک پدربار و غیرمنسجم در شهر و روستا زندگی می‌کنند.

**نظام اجتماعی:** روابط اجتماعی در جامعه سنتی بهاروند همانند دیگر ایلات مبتنی بر خویشاوندی بود که از طریق نسب (خون) و یا سبب (ازدواج) تعیین می‌گردید. در جامعه سنتی بهاروند که مرکب از گروههای پدرتبار نابرابر بود، هویت، حقوق و مسئولیت افراد از طریق نسب مشخص می‌شد. کوچک‌ترین واحد اجتماعی هر گروه حونه (خانواده یا خانوار) است که به اشکال گوناگون چون خانواده هسته‌ای، گسترده، پیوسته و ناقص وجود داشته است. واحدهای بالاتر اینهاست: حونه - باوه (دودمان) - تیره - طایفه - ایل (همان، ۱۱۰، ۱۱۳). در جامعه سنتی بهاروند پایگاه اجتماعی افراد در وهله اول از طریق نسب تعیین می‌شد، از این رو، تحرک اجتماعی در این جامعه زیاد نبود و گروههای پدربار که از نسل «بهار» بودند، بر گروههای دیگر برتری داشتند و چون این گروهها بر زمینهای کشاورزی، مراتع، چشمه‌سارها و مالکها (قرارگاهها) مالکیت داشتند، از پایگاه والائتری برخوردار بودند. همسایها، یعنی خانوارها یا گروههایی که از دیگر طوایف و ایلات به بهاروندها پیوسته بودند و بر زمین و مراتع مالکیت نداشتند، در جایگاه پایین‌تری بودند. خنیاگران سنتی نیز پایین‌ترین قشر را در میان بهاروندها تشکیل می‌دادند.

روابط اجتماعی در میان بهاروندها و قلاوندها با مقایسه با دیگر ایلات لرستان، مردمی‌تر بوده است، چنان‌که ازدواجهای فراوانی میان بهاروندها و همسایها (حتی میان سران رده بالای ایل با همسایها) صورت گرفته است (همان، ۱۱۴).

قشرینی در جامعه بهاروند چون دیگر جنبه‌های زندگی آنها در طول دهه‌های گذشته تغییر یافته است، چنان‌که هم‌اکنون پایگاه اجتماعی افراد اکتسابی است و ربطی به وابستگی تباری ندارد. امروزه میزان تحصیلات و کسب مهارتها از عوامل عمده تعیین‌کننده پایگاه اجتماعی افراد است.

**جمعیت:** از ۱۵۰ سال به این سو شمار خانوارهای ایل بهاروند نه تنها با زاد و ولد، بلکه با پیوستن اعضای دیگر ایلات و طوایف به آنها افزایش یافته است. آمار درستی از جمعیت بهاروند در دست نداریم. ویلسن در ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م جمعیت این ایل (فقط شعبه مراد علیوند) را بالغ بر هزار خانوار دانسته است، اما به جمعیت شعبه دیگر آن، یعنی

بل‌تنگ، درکی و جلگه خلیج (امان‌اللهی، همان، ۱۵۱-۱۵۲، «نظام...»، ۱۰۶؛ نیز نک: افشار سیستانی، ۳۵۱-۳۵۲).

بهاروندها در طول چند دهه گذشته کوچندگی را رها کرده، و در منطقه سردسیر، به‌ویژه در حومه خرم‌آباد اقامت گزیده، و هم‌اکنون بسیاری از آنها شهرنشین شده‌اند و در خرم‌آباد زندگی می‌کنند.

**نظام سیاسی:** ایل بهاروند در دوره خودسری ایلات در لرستان (۱۳۷۵-۱۳۰۵ ش) از دو طایفه مراد علیوند و کرد علیوند تشکیل شده بود که هریک به‌طور مستقل زندگی می‌کردند و هرکدام از آن دو از تیره‌های گوناگونی تشکیل شده بودند (نک: امان‌اللهی، قوم لر، ۱۵۰-۱۵۱).

۱. طایفه مراد علیوند: تیره‌های تشکیل‌دهنده طایفه مراد علیوند اینان بودند: أم الله (امان‌الله)، باؤک (بابک) مئسی (محمدحسین)، جافر، ولی (این تیره‌ها که به هوز کیو (کبود) معروفند، رهبری طایفه را در دست داشتند)، شیر ولی‌وند، گنجلی‌وند، داویدوند، کهزادوند (شاید هم کزادوند)، کوگانی و حیدروند. افزون بر این تیره‌ها که خود را از نسل «بهار»، بنیادگذار ایل می‌دانستند، خانوارها و تیره‌هایی از دیگر ایلات و طوایف لرستان چون شیخ، بووه (باوه = بابایی)، کر نوکر، نوکر امرا، کوشکی، چوتاشی (چوب تراشی) و چند گروه دیگر که به طایفه مراد علیوند پیوسته بودند، از این طایفه به‌شمار می‌آیند (برای اطلاع بیشتر درباره تیره‌ها و گروههای پیوسته دیگر، نک: همو، «نظام»، ۱۱۳، قوم لر، ۱۵۱).

۲. طایفه کرد علیوند: این طایفه که خود را از نسل بهار می‌دانستند، از ۷ تیره اصلی تشکیل می‌شد: تمیرزا (محمد میرزا)، تمجو (محمد جان)، بهروم (بهرام)، شاپور، شیرری (شیرین) صیفور و نظرعلی‌وند. گروههایی مانند بهزاد، گوشه‌ای، دلفان، رشنو، نوکر امرا، یمه حر، چوتاشی، سالی، بازگیر، مکی و گله‌دار نیز به این طایفه پیوسته بودند (همان، ۱۵۲).

چنان‌که گفته شد، مراد علیوند و کرد علیوند به‌طور مستقل زندگی می‌کردند و فاقد رهبری مشترک بودند. از آن گذشته، هر طایفه به جای یک رهبر دارای رهبران متعدد بود. به عبارت دیگر رهبران تیره‌های اصلی (از نسل بهار) رهبری طایفه را عهده‌دار بودند و به امور طایفه به صورت شورایی رسیدگی می‌کردند. در میان آنها معمولاً سران تیره‌های قدرتمند که از نفوذ و اعتبار بیشتر برخوردار بودند، به عنوان رهبران بزرگ و برجسته طایفه شناخته می‌شدند. معین السلطنه در ۱۲۹۳ ش از بارالی [تیره بابک]، حسین خان [تیره ام‌الله]، جافر [تیره جافر]، پادار [تیره ولی] به عنوان سران مراد علیوند نام برده است (ص ۱۸۸).

تا پیش از استقرار حاکمیت دولت مرکزی در لرستان، دو طایفه کرد علیوند و مراد علیوند به عنوان واحدهای مستقل از دولت مرکزی عمل می‌کردند. بر این اساس، هریک از این واحدهای سیاسی چون یک دولت مستقل، اما ساده و در مقیاس کوچک، عهده‌دار برقراری نظم داخلی و پاسداری از جان، مال، حیثیت و قلمرو ایل در برابر دیگر

داشت.

با استقرار حاکمیت دولت در لرستان و یکجانشین کردن ایل بهاروند در دشت کرگاه، اقدامات متعددی در منطقه صورت گرفت که باعث تغییرات در ساختار سیاسی و اقتصادی سنتی ایل گردید. خلع سلاح ایل بهاروند، تبعید سرشناس‌ترین رهبران ایل، تغییرات در امور مالکیت سنتی، استقرار ادارات دولتی و محول کردن امور حقوقی - قضایی ایل به آنها، تأسیس دارالترتیه برای تعلیم جوانان ایلی (هر چند به صورت سیار و محدود)، تغییر شیوه معاش از دامداری به کشاورزی توأم با دامداری، جلوگیری از کوچ به منطقه گرمسیری و... از جمله این اقدامات به شمار می‌روند (نک: امان‌اللهی، همان، ۱۱۶-۱۲۰).

نظام اقتصادی: نحوه امرار معاش بهاروندها در دوره خودسری مبتنی بر دامداری و کشاورزی محدود بود. از این رو کوچ از سردسیر به گرمسیر و بالعکس از مشخصات زندگی آنها به شمار می‌آمد. مالکیت مراتع و اراضی کشاورزی متعلق به سران و اعضای تیره‌هایی بود که خود را از نسل «بهار» می‌دانستند. هر چند «هَما» ها (وابستگان) حق بهره‌گیری از این منابع را داشتند، اما فاقد مالکیت بودند (همان، ۱۱۳-۱۱۴).

اکنون اقتصاد معیشتی بهاروند تغییر کرده، و کشاورزی جای دامداری را گرفته است. در این زمان بهاروندها ده‌نشین و شهرنشین شده‌اند و شمار اندکی هنوز کوچ می‌کنند. بر این اساس، فعالیت‌های اقتصادی آنها نیز متنوع شده است، به گونه‌ای که هم‌اکنون آنان به مشاغل گوناگون دولتی و غیردولتی اشتغال دارند.

نظام مالکیت سنتی نیز پس از اصلاحات ارضی تغییر یافته است و اکنون مالکیت بر زمین به یک نسب خاص اختصاص ندارد و اغلب خانوارهای بهاروند صاحب زمین هستند (همان، ۱۱۹).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، ایلها، جادویشیان و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، تعلیقات بر جغرافیای لرستان، یشکوه و پشتکوه (هد)، همر، قوم لر، تهران، ۱۳۷۰؛ همر، «نظام اجتماعی - سیاسی ایل بهاروند و تحولات آن»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲؛ امیراحمدی، احمد، خاطرات نخستین سپید ایران، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، ۱۳۷۳؛ جغرافیای لرستان، یشکوه و پشتکوه، به کوشش سکندر امان‌اللهی بهاروند، خرم‌آباد، ۱۳۷۰؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (لرستان)، تهران، ۱۳۲۰؛ ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم‌آباد، ۱۳۴۲؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، سنج، ۱۳۵۱؛ معین‌السلطنه، رحیم، «جغرافیای لرستان»، به کوشش ایرج افشار و احمد شعبانی، شقایق، تهران، ۱۳۷۶؛ شمد ۳ و ۴؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939.  
سکندر امان‌اللهی بهاروند

بهارِی، گویش‌ها، شاخه‌ای از زبان‌های هندوآریایی نو که اعضای اصلی آن عبارتند از: بهجپوری<sup>۱</sup> (که گونه‌های آن علاوه بر ایالت بهار

«کُردلی وَن» (کرد علیوند) که جمعیت آن نیز به اندازه «مُثالی وَن» (مراد علیوند) بوده، اشاره نکرده است. بر این اساس، جمعیت ایل بهاروند (مراد علیوند و کرد علیوند) احتمالاً بایستی حدود دو هزار خانوار و یا تقریباً ۱۰ هزار نفر بوده باشد. منابع بعد به پیروی از ویلسن جمعیت بهاروند را همان ۱۰۰۰ خانوار یاد کرده‌اند (فیلد، ۱۷۶؛ کیهان، ۶۶/۲؛ مردوخ، ۸۲/۱). براساس گزارش رزم‌آرا (ص ۲۳۱) که در جنگ‌های لرستان شرکت کرده، و با منطقه آشنایی داشته است، جمعیت بهاروندها در ۱۳۱۲ش روی هم رفته ۴۸۵۰ خانوار بوده است. این رقم تقریباً مستند است، با این تفاوت که جمعیت طایفه رشتو که در آن زمان وابسته به کرد علیوند بوده، جزو ایل بهاروند قلمداد گردیده است. حال اگر جمعیت طایفه رشتو را که بالغ بر ۱۰۰۰ خانوار بوده است، از رقم یاد شده کم کنیم، جمعیت بهاروند حدود ۳۸۵۰ خانوار می‌شود که از این جمعیت، شعبه مراد علیوند ۱۹۰۰ خانوار و کُرد علیوند ۱۹۵۰ خانوار بوده است (همانجا). از ۱۳۱۲ش تاکنون نیز آماري از بهاروندها تهیه نشده است.

پیشینه تاریخی: در دوره خودسری ایلات در لرستان که از زمان مرگ ناصرالدین شاه تا تسلط ارتش رضاشاه بر لرستان ادامه داشت و ناامنی و بی‌قانونی در سرتاسر منطقه حکم‌فرما بود، بهاروندها جلگه گرگاه (حومه خرم‌آباد) را برای جلوگیری از دست‌یابی بیرانوندها به این منطقه اشغال کردند (تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز نک: امان‌اللهی، «نظام»، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۴). دوره خودسری نتیجه ظلم و ستم و تفرقه‌اندازی حکام قاجار بود که عقب‌ماندگی لرستان را به بار آورده بود. پس از کودتای ۱۲۹۹ش و برکناری شاه قاجار، هر چند دموکراسی در ایران پا نگرفت و مردم این سامان باز هم گرفتار استبداد سلطنتی و خودکامگی شدند، با این حال نظم توأم با استبداد حکومتی برقرار شد. دولت مرکزی برای برقراری نظم در لرستان و خاموش کردن آشوب و ناآرامی ایلات و عشایر منطقه اقدام به لشکرکشی کرد. این لشکرکشی از ۱۳۰۰ تا حدود سال ۱۳۱۲ش ادامه یافت و خسارات جانی و مالی فراوانی به بار آورد (نک: همان، ۱۱۴-۱۱۷). گزارش‌هایی درباره این درگیری‌ها از سوی برخی از فرماندهان نظامی منتشر شده است. از این میان می‌توان به خاطرات نخستین سپید ایران امیر احمدی و عملیات لرستان سرتیپ محمد شاه‌بختی اشاره کرد. گفته‌های امیر احمدی (مثلاً نک: ص ۲۰۴) غیرمنصفانه و یک‌سویه است. با آنکه تسلط ارتش بر ایلات لرستان و آرام کردن آنها با همکاری افرادی چون میرزا رحیم‌خان معین‌السلطنه، نایب‌الحکومه سنتی خرم‌آباد، شیرمحمدخان ایلخان ایل سگوند، حسین خان بهاروند (دیرکوند)، حاج سلطان مرادی و دیگر سران لرستان صورت گرفته بود، اما امیراحمدی برای آنکه خود را فاتح و قهرمان جنگ لرستان نشان دهد، خدمات و همکاری‌های آنها را نه تنها به تهران منعکس نکرد، بلکه پس از پایان عملیات ارتش در لرستان در اعدام شیرمحمدخان سگوند و میرزا رحیم خان و تبعید حسین خان بهاروند و برخی دیگر به تهران نقش

اما نوآوریهای خاصی نیز در آنها مشاهده می‌شود که براساس آن می‌توان آنها را شاخه مستقلی از زبانهای هندوآریایی نوبه‌شمار آورد. کلایمن (ص 490) گویشهای بهاری (بهجپوری، مایتهیلی و مگهی) را اعضای شاخه تنگدن<sup>۸</sup> (ماگدھی) از زبانهای هندوآریایی می‌داند و معتقد است که گروه شرقی همین شاخه را زبانهای آسامی، اریا و بنگالی تشکیل می‌دهند.

برای نگارش گویشهای بهاری از این ۵ خط استفاده می‌شود: بنگالی، اریا، مایتهیلی، کایتی<sup>۹</sup> و دیوناگری<sup>۱۰</sup>. خطوط بنگالی و اریا فقط برای گونه‌ای از مگهی به ترتیب در تنبوم<sup>۱۱</sup> و تیوربهنج<sup>۱۲</sup> کاربرد دارد (گریسن، 6). خط مایتهیلی که از خط بنگالی آغازین اقتباس شده است (ماسیکا، 143)، توسط برهمنان و فقط برای نگارش مایتهیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد (گریسن، همانجا). کایتی تنها توسط طبقه کایسته<sup>۱۳</sup> که از دیرباز طبقه دیران در شمال هند بوده‌اند، به کار برده می‌شود (همو، II). خط دوناگری کاربرد گسترده‌ای دارد و برای نگارش همه گویشهای بهاری کاربرد دارد (ماسیکا، 144).

گویشهای بهاری هر ۵ نوع صامت انسدادی هندوآریایی، یعنی نرمکامی، کامی، برگشته، دندانی و لبی را حفظ کرده‌اند: /p, t, ɸ, c, k/. در بهجپوری و مایتهیلی واج خیشومی نرمکامی /ɲ/ و احتمالاً واج خیشومی کامی /t̪/ نیز وجود دارد (همو، 96، 94). در برخی از واژه‌های بهاری، به‌خصوص در بهجپوری، /l/ کهن به /t/ بدل شده است، مانند: phar «میوه» (<phala>), har «خیش، گاوآهن» (<hala>) (همو، 186). واج /s/ در هیچ‌یک از گویشهای بهاری وجود ندارد (گریسن، 2)، فقط در مایتهیلی امروزی [s] و [ʃ] گونه‌های آزاد هستند (ماسیکا، 98). یکی از نوآوریهای مهم گویشهای بهاری در نظام صامت‌ها، گسترش دیدگی به عنوان عامل برقرار کننده تمایز معنایی است، برای مثال واجهای /mh/ و /nh/ در موضع غیرآغازی به کار برده می‌شوند. به‌علاوه، در مایتهیلی و بهجپوری واجهای /rh/, /ɳh/, /gh/ و /lh/ نیز وجود دارد (همو، 124، 104-103).

در میان گویشهای بهاری، مایتهیلی توالی مصوتها را بهتر تحمل می‌کند و کمتر پدیده کاهش در آن مشاهده می‌شود. این زبان مصوت‌های کهن پایانی را نیز حفظ کرده است. زبان تازه پدید آمده آنگیکا (به قول گریسن: چیکاچیکی بولی<sup>۱۴</sup>، نک: ماسیکا، 196) نیز مصوت‌های اصیل پایانی را حفظ کرده، و حتی گاه آنها را قوی (کشیده) کرده است. این مصوتها در بقیه گویشهای بهاری از میان رفته‌اند، به جز آنکه i-پایانی در سدنی حفظ، اما به هجای پیشین منتقل شده است، مانند: āig «آتش»، از هندوآریایی میانه rāit :aggi «شب»، از هندوآریایی میانه rāit :aggi. در مایتهیلی، برخلاف دیگر گویشهای بهاری، مصوت‌های کوتاه /i, u, ə/ که

در ناحیه شاه‌آباد در غرب رود سن، در ناحیه سرن در غرب رود گندک و در اکثر مناطق چمپرن<sup>۱۵</sup>، در شرق اوتارپرادش در بنارس، آرم گره (اعظم گره) و گزکپور<sup>۱۶</sup> رواج دارد؛ ۲. مگهی (در ایالت بهار مرکزی، در جنوب رود گنگ و در شرق رود سن)؛ ۳. مایتهیلی<sup>۱۷</sup> (در شمال رود گنگ). مایتهیلی سنت ادبی کهنی دارد و اصلی‌ترین شکل آن در میان برهمنان ساکن در شمال نواحی دربهنگه<sup>۱۸</sup> و بهنگپور<sup>۱۹</sup> و نیز در میان برهمنان ساکن در غرب ناحیه پورننه<sup>۲۰</sup> رایج است (گریسن، 13)؛ ۴. صدانی<sup>۲۱</sup> (یا نگپوریا<sup>۲۲</sup>، در بهار جنوبی، چمپنا نگپور<sup>۲۳</sup> که مرکز آن رانجهی<sup>۲۴</sup> است)؛ ۵. آنگیکا<sup>۲۵</sup> (در بهار شرقی، مَنگهیر<sup>۲۶</sup>، بهنگپور، سنتل پَرنس<sup>۲۷</sup> و پورننه)؛ ۶. پَتیکا<sup>۲۸</sup> (در مظفرپور و بخشی از نواحی چمپرن در شمال غرب ایالت بهار) (ماسیکا، 12).

قلمرو رواج گویشهای بهاری در شمال به زبانهای تبتی - برمه‌ای، در شرق به زبان بنگالی، در جنوب به زبان اریا<sup>۲۹</sup> و در غرب به گویشهای شرقی هندی محدود می‌شود (گریسن، 1). گویشهای بهاری بازمانده‌های شاخه‌ای از زبانهای هندی میانه (پراکرت) موسوم به ماگدھی<sup>۳۰</sup> هستند (همانجا؛ قس: جفرز، 216).

مایتهیلی شرقی‌ترین، و بهجپوری غربی‌ترین گویش بهاری است (گریسن، 1-2). برپایه سرشماری ۱۹۸۱م، مایتهیلی حدود ۲۳'۸۰۰'۰۰۰ گویشور داشته است که از آن میان ۲۲ میلیون نفر در ایالت‌های بهار، مدیه پرادش، مهارشتره و بنگال غربی، و بقیه در نپال سکنا داشتند. شمار گویشوران بهجپوری در ۱۹۷۷م، ۴۱ میلیون نفر بوده است که ۱۳۳۰'۰۰۰ نفر از آنان در نپال، و بقیه در ایالت‌های بهار، آسام، مدیه پرادش و اوتارپرادش می‌زیستند («دائرة المعارف...»<sup>۳۱</sup>، I/389). مگهی در ۱۹۷۷م، ۱۰ میلیون گویشور در ایالت‌های بهار و بنگال غربی داشته است (همانجا؛ کاتزنر، 190).

در طبقه‌بندی گریسن از زبانهای هندوآریایی نو، گویشهای بهاری از اعضای گروه شرقی زیرشاخه بیرونی زبانهای هندوآریایی به‌شمار آمده‌اند که دیگر اعضای آن اینهاست: بنگالی، اریا (ماسیکا، 449) و آسامی (کمبل، II/1224). چَتریجی (همو، II/1007-1008؛ ماسیکا، 452)، کَتره و نیگم نیز گویشهای بهاری را جزو زبانهای هندوآریایی شرقی به‌شمار آورده‌اند، اما تریز و کاردونا آنها را از زبانهای هندوآریایی مرکزی می‌دانند (همو، 454-456). جفرز (ص 224) پس از بررسی نوآوریهای آوایی گویشهای بهاری و مقایسه آنها با دیگر زبانهای هندوآریایی نو به این نتیجه می‌رسد که گویشهای بهاری را نمی‌توان عضو شاخه شرقی زبانهای هندوآریایی نو و هم‌خانواده با زبانهای آسامی، اریا و بنگالی دانست. گویشهای بهاری مشترکاتی با گونه‌های شرقی و غربی هندی و نیز با زبانهای شرقی هندوآریایی دارند،

1. Champaran	2. Gorakhpur	3. Maithili	4. Darbhanga	5. Bhagalpur	6. Purnea	7. Sadānī
8. Nagpurīā	9. Chota Nagpur	10. Ranchi	11. Angikā	12. Monghyr	13. Santal Parganas	
14. Bajjīkā	15. Oriyā	16. Māgadhi	17. International...	18. Magadhan	19. Kaithi	20. Devanāgarī
21. Manbhum	22. Mayūrbhanja	23. Kāyastha	24. Chikachiki Boli			

هر دو از طبقه بالا. برای مثال فعل سوم شخص مفرد ماضی «دید» می‌تواند دارای این ۴ صورت باشد: ۱. *dekha lak/dekhal kai*. ۲. *dekha lakainhi*. ۳. *dekha lakainhi*. ۴. *dekha lakainhi*. مثالی دیگر از دسته شماره ۲، «دیدم، دیدی، دید» به ترتیب *dekha lakainhi*, *dekha lahūnh*, *dekha lainh* (همو، ۲۹، ۲۵).

مآخذ:

Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 1991; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India: Indo-Aryan Family, Eastern Group, Delhi etc.*, 1968, vol. V(2); *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992; Jeffers, R. J., «The Position of the Bihārī Dialects in Indo-Aryans», *Indo-Iranian Journal*, 1976, vol. XVIII; Katzner, K., *The Languages of the World*, London/New York, 2002; Klaiman, M. H., «Bengali», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London/New York, 1991; Masica, C. P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, 1993.  
حسن رضایی با غیثی

**بهاریه**، اشعاری در وصف بهار و زیباییهای آن. این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: از آغاز تا عصر مشروطه؛ از مشروطه تا امروز. از آغاز تا عصر مشروطه: در این بخش، بهار به براساس سبکهای شعر فارسی بررسی می‌شود:

۱. در سبک خراسانی: سبک خراسانی سبکی غالباً واقع‌گرا، برون‌گرا و طبیعت‌گرا و آفاقی (شفیعی، صور...، ۳۱۷، ۳۲۱-۳۲۲)، و گاه در پاره‌ای موارد درون‌گرا و انفسی است. بنابراین، می‌توان بهار به رادار این سبک از دو منظر نگریست: اکثری یا آفاقی و اقلی یا انفسی.

الف- اکثری (آفاقی): از این منظر، وصف بهار و طبیعت با استفاده از تشبیهات حسی و مرگب صورت می‌گیرد و شاعران با طبیعت برخوردی مستقیم دارند و بهار به‌های خود را با تشبیه‌های محسوس به محسوس و مرکب می‌آرایند (شمیسا، سبک‌شناسی...، ۲۷). در نگرش آفاقی، دو هدف دنبال می‌شود: مدیحه‌سرایی و رزم‌آرایی.

یک- مدیحه‌سرایی: در این بهار به‌ها وصف بهار- که اغلب در تشبیه قصیده (نک: ه. د، تشبیه، نیز قصیده) جلوه‌گر می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: همایی، ۱۱۵-۱۱۶) - مقدمه‌ای است بر مدیحه‌سرایی و مدح ممدوح؛ قصیده‌های شاعران این عصر که با وصف بهار آغاز می‌شود، همه مؤید این مدعاست. استفاده از بهار در شعر و تأکید بر آن و به طور کلی بهار به‌سازی البته بی‌سبب نیست؛ جمال‌زاده بر آن است که سبب پرداختن به بهار به مثابه یکی از محبوب‌ترین موضوعات شعر فارسی، بسا کوتاهی عمر این فصل است (ص ۲۸۹-۲۹۰) که به قول حافظ بهار چونان عمر، ناپایدار و کوتاه است و «ایام گل جو عمر به رفتن شتاب» می‌کند (غزل ۳۸۷، بیت ۴) و شاعران به گفته عابدعلی خان (ص ۲۸) بر این اساس از بهار و لوازم آن، مضمونها می‌پردازند (ص ۲۸).

روذکی (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) نخستین بهار به موجود مشهور در ادب فارسی (ص ۳۶) را با روحی حماسی (شمیسا، همانجا) و با تصویرگرهایی که لازمه صف‌آرایی دو سپاه در برابر یکدیگر است،

در تقابل با مصوتهای بلند /i, u, a/ قرار می‌گیرند، نیز می‌توانند در موضع پایانی ظاهر شوند. مایتهیلی مصوتهای بیش از اندازه کوتاه -a, -i, -u نیز دارد (همو، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۹۰، ۱۹۶).

دو تحول مهم آوایی در گویشهای بهاری اینهاست: ۱. ابدال VCC (توالی مصوت و دو صامت) هندوآریایی باستان به V:C (مصوت کشیده و یک صامت)، ۲. ابدال هر سه صامت صغیری هندوآریایی باستان (s, s, s) فقط به یک صامت صغیری. تحول نخست همگویی مشترک گویشهای بهاری با زبانهای آسامی، اریا، بنگالی، بهاری مرکزی، راجستانی، گجراتی، ماراثی، نیالی، هندی شرقی و هندی غربی است. تحول دوم علاوه بر زبانهای یاد شده، در زبانهای پنجابی، بهاری غربی، سینه‌دی، سینه‌الی و لهندا نیز دیده می‌شود (همو، ۴۵۹).

یکی از ویژگیهای جالب توجه گویشهای بهاری پدیده چندگانگی ستاکهای اسمی است. به عبارت دیگر، یک اسم می‌تواند تا ۴ ستاک کوتاه ضعیف، کوتاه قوی، بلند و بلندتر داشته باشد، مانند: مگهی، *ghoṛ*، *ghoṛauwā*, *ghoṛwā*, *ghoṛfā* همه به معنی «اسب». برابری مؤنث این واژه‌ها به ترتیب به -i, -ī, -īyā و -iyawā ختم می‌شوند. به علاوه، ستاک کوتاه شده‌ای نیز وجود دارد که در ترکیبات به کار می‌رود، مانند: *ghuṛ* (همو، ۷۶).

در مایتهیلی نشانه‌های حالت فاعلی مفرد اینهاست: مذکر -ā و -a، مؤنث -ī و -i. نشانه حالت اضافی (ملکی) -k و نشانه حالت بایی -ē است. برخی از اسامی، به خصوص اسامی مختوم به -b, -t, -l، صورتی غیر صریح مختوم به -ā نیز دارند که پیش از حروف اضافه به کار برده می‌شود: *pahar* «نگهبان»، *pahā rā saū* «از نگهبان» (گریسن، ۲۶). برای بقیه حالتها از حروف اضافه پسایند استفاده می‌شود. البته برخی از حالتها که کهن باستانی در پاره‌ای از کلمات باقی مانده، و در واقع قیده‌های واژگانی شده تشکیل داده‌اند، مانند: *ghar-e* «در خانه، به خانه» (ماسیکا، ۲۳۷). در این زبان تطابق جنس به جانداران مؤنث محدود می‌شود و نشانه تأنث در صفات و وجوه وصفی پسوند بسیار کوتاه -ā است (گریسن، همانجا؛ ماسیکا، ۲۲۱-۲۲۰).

در مایتهیلی شمار جمع به کمک واژه‌هایی که بر گروه و دسته دلالت می‌کنند، مثلاً *sabh* یا *sabāhi* «همه» و *lokani* «مردم»، ساخته می‌شود، مانند: *nēnā sabh* / *nēnā sabāhi* / *nēnā lokani* «پسران» (*nēnā* «پسر») (گریسن، همانجا).

نظام فعل گویشهای بهاری بسیار پیچیده است. برای مثال در مایتهیلی برای هر شخص در هر زمان گاه ۸ صورت متفاوت وجود دارد، زیرا فعل نه تنها با فاعل، بلکه با مفعول نیز مطابقت می‌کند. هر چند در نظام فعل مایتهیلی تمایز شمار از میان رفته، و به جای آن تمایزی بسیار ظریف میان صورتهای محترمانه و معمولی پدید آمده است. به طور کلی، افعال مایتهیلی را می‌توان به ۴ دسته تقسیم کرد: ۱. فاعل و مفعول هر دو از طبقه پایین، ۲. فاعل از طبقه پایین، اما مفعول از طبقه بالا، ۳. فاعل از طبقه بالا، اما مفعول از طبقه پایین، ۴. فاعل و مفعول



همانجا). فردوسی در جریان وصف بهار نه از بزم غافل است، نه از عشق و زندگی؛ چنان که در توصیف بالاترین حد زیبایی، از مفهوم بهار بهره می‌گیرد (نک: همو، شمه ۱۵۵، ص ۱۶) و زین سام را به «بهار پر از رنگ و بوی» (۱۳۹/۱)، رودابه را به «خرم بهار» (۲۳۳/۱) و فریدون پیر را به «باغ بهاری گرد بر چهره نشسته» (۹۱/۱) تشبیه می‌کند. این جنبه از توجه فردوسی به بهار را می‌توان در داستانهای عاشقانه شاهنامه مثل بیژن و منیژه (ه م) و زال و رودابه (ه م) ملاحظه کرد. اسدی طوسی، سراینده منظومه حماسی گرشاسب نامه که تحت تأثیر شدید فردوسی است، نیز همانند او از بزم غافل نیست؛ و تشبیهات و توصیفات او را هم می‌توان به رزمی و بزمی یا حماسی و غیرحماسی تقسیم کرد. هر دو گونه تشبیه و هر دو گونه توصیف را در سراسر گرشاسب نامه می‌توان دید (برای نمونه، نک: ص ۱۲۶؛ نیز نک: سلطانی، شمه ۱۵۴، ص ۲۶).

ب- اقلی (انفسی): در جنب گرایش آفاقی در وصف بهار در سبک خراسانی که گرایش اکثری به شمار می‌آید، گرایش انفسی نیز درخور توجه است، چنان که ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱/ق ۱۰۰۴-۱۰۸۸ م) از آن جهت که شعرش حکمت و تحقیق است، نه مدح و هزل و هجو و غزل (زرین کوب، ۹۹)، نگاهی درون‌گرایانه و انفسی به بهار دارد (برای نمونه، نک: ص ۱۴۲-۱۴۶) و فی‌المثل در بهار، تحول و دگرگونی می‌بیند و از بهار عدم ثبات احوال روزگار را در می‌یابد و نه یک سلسله رنگ و بوی ظاهری (ص ۱۰۸-۱۱۰؛ نیز نک: فروزانفر، سخن، ۱۵۵۰)، بر این اساس است که بهار را بی‌قدر و قیمت می‌شمارد، نه موسم عیش و طرب، و هر سالش را چون یار می‌بیند (ص ۱۳۹-۱۴۱؛ فروزانفر، همانجا)؛ غرض ابر را به عصیان دوزخیان تشبیه می‌کند و شکست دی ماه را از بهاران به شکست عمرو عاص از حضرت علی (ع) مانند می‌سازد و شکوفه‌های بهاری را گواه صادق رستاخیز می‌داند؛ این همه حاکی از این معناست که ناصر خسرو فرزند زمان خوشتن است و برخلاف برخی از معاصرانش از سر تقلید به وصف طبیعت نمی‌پردازد، زیرا روزگار او پایان دوران شادیه‌ها و شادخواریه‌ها و دوران تسلط دیوان بر ایران (نک: دادبه، «ناصر خسرو...»، ۱۱۰۵-۱۱۰۶)، و سلطه درون‌گرایی بر برون‌گرایی و نگرش از منظر انفسی به جای آفاقی است، به همین سبب، بهار ناصر خسرو بهاری برآمده از تجربه خود اوست و چون به طبیعت و بهار از همان دیدگاهی که باید بنگرد، می‌نگرد، لاجرم طبیعت را با دید مستقل و صور خیالی تازه و بیش و کم شخصی نمایش می‌دهد (شفیعی، صور، ۵۵۵، ۵۶۲) و این منظر انفسی و این سلطه درون‌گرایی واقعیتی است تلخ که به دنبال سلطه ترکان غزنوی و سلجوقی بر ایران، بر اذهان اندیشمندان و شاعران حاکم می‌شود و سبک مسلط دوران بعد، یعنی سبک عراقی پدید می‌آید. به همین سبب است که حتی در ورای شادی و شادخواری ظاهری خیام (د ۵۱۱ یا ۵۱۷/ق ۱۱۱۷ یا ۱۱۲۳ م) و آن همه تأکید بر فرصت‌جویی و عشرت‌طلبی و لذت عاجل (زرین کوب، ۱۳۶-۱۳۷)، تلخی اندوهی جان‌کاه نهفته

سروده (سلطانی، شمه ۱۵۶، ص ۲۶)، و کسای مروزی (د ۳۹۱/ق ۱۰۰۱ م)، شاعر شیعی که تشبیهات وی نسبت به معاصرانش پیشرفته‌تر و هنرمندانه‌تر است (شمیسا، همان، ۳۲)، در وصف بهار و طبیعت استادی خود را در گونه‌ای شعر - که به پیشنهاد شمیسا باید آن را شعر «لحظه‌ها و نگاه‌ها» نامید (همان، ۷۵-۷۶) - نشان می‌دهد (ص ۸۶، ۸۷، ۹۷). در این گونه شعر - که معمولاً یک دوبیتی مبتنی بر تشبیه، و خاص شاعران مشرق ایران در عهد سامانی است - شاعر با استفاده از تشبیه مرکب به وصف حالت خاصی از پدیده‌های طبیعت می‌پردازد و فی‌المثل قطره باران را بر برگ، یا سرگردانی برف دانه‌ها را در هوا وصف می‌کند (شمیسا، همانجا؛ نیز نک: صفا، ۴۴۸/۱).

به طور کلی، طبیعت در اشعار نیمه اول سده ۴ ساده و زنده است و در نیمه دوم سده ۵ مصنوع، چنان که در مدایح منوچهری خصایل روانی و نفسانی ممدوح، با طبیعت و عناصر طبیعی سنجیده می‌شود و فی‌المثل از «بهار نصرت»، و «ریاحین اخلاق» سخن در میان می‌آید (شفیعی، همان، ۳۲۱-۳۲۲) و بدین سان، تصاویر طبیعت وارد حماسه می‌شود؛ یا فی‌المثل منوچهری - که نماینده برجسته این دوران در تصویرسازیهای شعری است (همان، ۵۰۱) - رزم بهار و زمستان را با زیبایی تمام بیان می‌کند و از عوامل طبیعت در سامان بخشیدن به این رزم تماشایی بهره می‌گیرد و سپاهی گرد می‌آورد که افراد آن به جای جوشن، دیبای سبز بر تن، و کمر بند ارغوان و زره ضیمران در بر دارند (ص ۲۹-۳۲؛ نیز نک: سلطانی، همانجا)، بهار و لوازم آن در شعر عنصری (د ۴۳۲/ق ۱۰۴۱ م) - که قصایدش مُقْتَضَب (بدون تشبیه) است (شمیسا، همان، ۴۴؛ نیز نک: شمس قیس، ۳۵۶-۳۵۸) - به استادی تمام جلوه‌گر است (صفا، ۵۶۴/۱-۵۶۵، ۵۶۷؛ نیز نک: شفیع، همان، ۲۹۵). قصیده‌های فرخی سیستانی (د ۴۲۹/ق ۱۰۳۸ م) - که شاعری است شاد و روستایی با روحیه ایرانی و با تغزلات لطیف (شمیسا، همان، ۴۵) - اغلب با وصف بهار آغاز می‌شود که مشهورترین آنها قصیده «داغگاه» است (ص ۱۷۵، برای اطلاع بیشتر درباره بهاریه‌های او، نک: ۶۰، ۸۵، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۶۶، ۳۰۶، ۳۷۵، ۴۴۰؛ نیز نک: یوسفی، ۳۶۳، ۴۷۲-۴۷۳). در میان شاعران مدیحه‌سرا، وصف بهار در شعر امیر معزی (۴۴۱-۵۲۱/ق ۱۰۴۹-۱۱۲۷ م) با تشبیه کوتاهی شب زلف معشوق بر رخسار چون بهار روز او (صفا، ۵۲۲/۲-۵۲۳) حاکی از توفیق شاعر در تصویر زیباییهای طبیعت، و مقدمه‌ای برای ورود وی به مدح ممدوح است (زرین کوب، ۱۵۱-۱۵۲).

دو- رزم‌آرای، یا حماسه‌سرای: وصف بهار در شعر فردوسی (۳۳۹-۴۱۱/ق ۱۰۹۵-۱۰۲۰ م) و اسدی طوسی (د ۴۶۵/ق ۱۰۷۳ م) ایزاری است برای حماسه‌سرای و رزم‌آرای و توصیف سپاه و صحنه‌های کارزار، چنان که فردوسی پدیده‌های زیبا و دلنواز بهاری، مثلاً لاله را با خشونت‌آمیزترین صحنه‌های جنگ، مثل درخشیدن تیغ پیوند می‌دهد (۲۵/۴؛ نیز نک: سلطانی، شمه ۱۵۵، ص ۱۴-۱۵) و سپاه را در سازندگی و برازندگی به خورشید بهاری مانند می‌کند (۲۴۴/۵؛ نیز سلطانی،

است که خردمندان اهل درد، آن را با ذات‌ق‌جان می‌چشند و از زبان او در وصف باده تلخ خوش می‌شنوند که «... تلخ است، چرا که زندگانی من است» (هدایت، ۱۷-۱۸) تا باور کنند که دورانی دیگر آغاز شده است.

۲. در سبک عراقی: از نیمه دوم سده ۵ ق، هم‌زمان با رواج عرفان در شعر و گسترش غزل - که غالباً شکل تحول یافته همان تغزل قصاید پیشینیان است (شمیسا، انواع، ۲۷۵، نیز نک: سبک‌شناسی، ۱۹۴-۲۰۷) - بهار با رنگ و بو و حال و هوای روحانی، شبیه بهار روحانی ناصر خسرو جلوه‌گر می‌شود. این بهار نه فقط با بهار آفاقی در سبک خراسانی نسبتی ندارد، بلکه با بهار در شعر انوری (د ۵۸۳ یا ۵۸۵/۱۱۸۷ یا ۱۱۸۹ م) - که سبکش واسطه سبک خراسانی و عراقی است و بهاریش نگارنده چهره باغ به زیبایی و نیکویی است (نک: ۹/۱، ۷۹، ۱۰۶-۱۰۹) - نیز فرقه‌ها دارد، به سبب آنکه در این دوران، دید انفسی بر آفاقی چیره گشته است و شاعران تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی، به تعبیر حافظ نه با «چشم جهان‌بین»، که با «دیدۀ جان‌بین» (غزل ۵۳، بیت ۲) به پدیده‌ها - و از جمله به بهار - می‌نگرند و لاجرم بر جنبه انفسی تأکید می‌ورزند. حتی در منظومه‌های عاشقانه نظامی (د ۱۴/۱۲۱۷ م) که آغاز رواج سبک عراقی است، جنبه انفسی و حال و هوای روحانی که به مدد استعاره و نماد بیان می‌شود، آشکار است؛ چنان‌که فی‌المثل در منظومه خسرو و شیرین، بهار غالباً استعاره یا نماد از شیرین همراه با بیان تأسف و تحسر از محرومیت و بی‌بهرگی و از دست دادگی (ص ۸۶، ۱۷۲)، یا همراه با وصف زیبایی و شایستگی وی است (ص ۳۹۰). این جنبه انفسی و این حال و هوای روحانی را در شعر شاعران سبک عراقی، به ویژه در غزل آنان با شدت و ضعف و به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم و با اتخاذ شیوه‌ای درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) می‌توان دید:

الف - شیوه آفاقی، شیوه‌ای است برون‌گرایانه که بر طبق آن، شاعر به وصف جهان بیرونی یا آفاقی توجه دارد، اما هدف او به ظاهر محدود نمی‌شود و در ورای ظاهر الفاظ، معانی باطنی، و در ورای توصیف آفاق، توجه به انفس نهفته است. سعدی (د ۹۲۲/۱۲۹۳ م) و حافظ (د ۷۹۲/۱۳۹۰ م) پیروان این شیوه‌اند و آن را نه تنها در غزل‌های صرفاً عاشقانه یا صرفاً عارفانه، بلکه در غزل‌هایی به کار می‌گیرند که باید از آنها به عاشقانه - عارفانه و در عرف حافظ شناسی به غزل‌های رندانه تعبیر کرد (نک: حمیدیان، ۲۸-۴۰؛ دادبه «مکتب...»، ۱۲۸-۱۳۴). به عنوان نمونه می‌توان از غزل‌هایی مثل «وقتی دل سودایی می‌رفت به بستانها...» و «شب فراق که داند که تا سحر چند است...» در غزل‌های سعدی (حمیدیان، ۳۸-۴۰) یاد کرد؛ همچنین تأمل در «بهار»، «گل» و «نوروز» در غزل‌های رندانه حافظ مانند «عید است و آخر گل و یاران در انتظار...» (غزل ۲۴۱) یا «حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم...»، تا «این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست...» (غزل ۳۴۳) و مثل «ز کوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی...» (غزل ۴۴۵) و دهها بیت دیگر

این حقیقت را آشکار می‌سازد که در ورای توصیف‌های آفاقی و ظاهری حافظ، حکایت‌های انفسی و معانی باطنی نهفته است و ماجرای بهاریه‌ها و بهارهای توبه‌شکن حافظ (نک: خرمشاهی، ۹۸۶/۲-۹۸۷) نیز ماجرایی است پایان‌ناپذیر چونان ماجرای پایان‌ناپذیر می در شعر وی (نک: دادبه، «ماجرای...»، ۳۰۹-۳۳۰).

در شیوه آفاقی، اصطلاحات عرفانی یا به کار نمی‌رود، یا کاربرد آن بسیار اندک است و شاعر در بیان اندیشه‌های خود زبانی شاعرانه بر می‌گزیند و تعبیرات دلپذیر شاعرانه - عارفانه به کار می‌برد (حمیدیان، ۳۷).

ب - شیوه انفسی، شیوه‌ای است درون‌گرایانه که بر طبق آن شاعر چشم از آفاق فرو می‌بندد و بر عالم روح و جهان نفس (درون) تأکید می‌کند و در سخن خود از مصطلحات و مفاهیم سنتی و نمادهای رایج در عرفان بهره می‌گیرد (همو، ۲۷، ۲۹) و در وصف بهار و طبیعت نیز همین روش را دنبال می‌کند و آفاق را مقدمه انتقال به انفس قرار نمی‌دهد، چنان‌که خزان و بهار در بیت «ای برادر عقل یک دم با خود آر / دم به دم در تو خزان است و بهار» (مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۹۶) نماد قبض و بسط عارفانه است (گوهرین، ۱۷۹/۲) و بهاریات و آنچه لازم بهار و مربوط بدان است، یعنی حالات برآمده از بسط عارفانه و رحمت الهی (همانجا؛ نک: مولوی، همان، دفتر اول، بیت‌های ۲۰۶۲-۲۰۶۳، نیز فیه مافیه، ۱۶۷؛ فروزانفر، شرح، ۲/۲۷۴-۷۴۸). مولوی همچنین در تفسیر حدیث «إِغْتَمُوا بِرُؤْدَ الزَّيْبِ...» و تأکید پیامبر اکرم (ص) بر اینکه نباید از سرمای بهار تن پوشید، اما باید از «سرد خزان» گریخت، می‌گوید: راویان از ظاهر به باطن ره نبرده‌اند و ندانسته‌اند که «خزان» به نظر آن حضرت نماد «نفس و هو» است که باید از آن گریخت و «بهار»، نماد «عقل و جان» است که باید بدان روی آورد (مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۰۴۶-۲۰۵۹).

در شیوه انفسی، مولوی در اوج است، عطار و عراقی در شمار پیشروان و کمال آفرینان‌اند و سنایی بنیان‌گذار محسوب می‌شود. با آنکه پیش از سنایی، ناصر خسرو «بارها در شاهکارهای کم‌نظیر خود، میان طبیعت و الاهیات، یا جهان محسوس و معقول ارتباط هنری برقرار کرده است و از این دیدگاه پیش‌کوت حکیم سنایی است» (شفیعی، تازیانه‌ها، ۱۰۷)، اما پیش از سنایی، بی‌گمان، هیچ شاعری بهار را مانند او فی‌المثل در قصیده «باز متواری روان عشق، صحرایی شدند...»، با چشم‌اندازی عرفانی همراه با عناصری از زندگی و دید اهل عرفان توصیف نکرده است (همان، ۱۰۷-۱۰۹)، یا آن سان که وی در قصیده «آراست دگر باره جهاندار جهان را» - که باید آن را منطبق الطیر سنایی خواند - هیچ شاعری به وصف بهار و احوال پرندگان، به ظاهر در ارتباط با طبیعت، و درواقع با توجه به ماوراء طبیعت و حق تعالی نپرداخته است (همان، ۸۳-۸۷).

۳. در سبک هندی: در میان ویژگی‌های سبک هندی دو ویژگی چشم‌گیر است: الف - اجتماع شماری از صنایع، مثل استعاره‌های

در شعر دوره بازگشت، تقلید از طبیعت و رعایت ایجاز و بلاغت به صورت سادگی، روشنی و فخامت زبان جلوه‌گر می‌شود (شمیسا، سبک‌شناسی، ۳۲۰). وصف بهار و طبیعت در شعر این دوره، همچون شعر شاعران سبک خراسانی با استفاده از تشبیهات محسوس به معقول، و گاه با استفاده از تشبیهات مرکب صورت می‌پذیرد (همان، ۳۲۴-۳۲۵)؛ فی‌المثل از مقایسه بهار به ای به مطلع «دو ابر بانگ زن گشت از دو سوی آسمان پیدا» اثر سروش اصفهانی (۷/۱) دریافت می‌شود که بهار به او تقلیدی است از بهار به فرخی سیستانی به مطلع «برآمد نیلگون ابری ز روی نیلگون دریا» (ص ۳-۱) که با زبانی ساده‌تر سروده شده است، با این تفاوت که به جای تشبیه‌های پیچیده و بدیع فرخی، شاعر تنها به توصیف قناعت کرده، و فقط یک بار به طرز فرخی از تشبیه محسوس به معقول سود جسته است (شمیسا، همان، ۳۲۵). در این میان، بهار به‌های ممتاز قآنی (۱۲۲۳-۱۲۷۰/ق ۱۸۰۸-۱۸۵۴م) درخور توجه خاص است (برای نمونه، نک: آیین‌پور، ۱۰۷/۱). وصف بهار و خزان و ابر و صحرا در سخن او از احساس واقعی و از عشق به لطایف طبیعت نشان دارد (زرین‌کوب، ۳۴۰). تفرلات زیبا و صحنه‌آرایی‌های دلپذیر و رنگارنگ قآنی در وصف بهار، غالباً به قدری بدیع و نفز است که گویی وی نخستین سراینده بدین سبک و سیاق است (آیین‌پور، ۱۹۷/۱).

از عصر مشروطه تا امروز: میراث گرانقدر ادبی ما از عصر مشروطه با عناصر تازه فرهنگ غربی که زمینه‌های آن از سال‌ها پیش فراهم آمده بود، در می‌آمیزد و حکایتی دیگر آغاز می‌شود. نهضت مشروطه تحقق می‌یابد و افسانه دلفریب آزادی و واقعیت خشن و دردناک اختناق معنایی دیگر پیدا می‌کند و بر بهار به‌سرایی نیز سایه می‌افکند. آرام آرام زبان شاعرانه تازه‌ای پدیدار می‌شود و تعبیرها و ترکیب‌هایی چون «بهار آزادی»، و «خزان اختناق» شکل می‌گیرد. در گرماگرم نهضت مشروطه، ملک الشعرا بهار (۱۲۶۶-۱۳۳۰ش) که سنت و نوآوری را در کار شاعری جمع دارد، «وصف‌هایی از بهار، با لفظ و معنایی رزمی» (انقلابی) به دست می‌دهد که در عین نوگرایی، نشانه‌ای از پیوستگی اندیشه او با سنت محسوب می‌شود (سلطانی، شمه ۱۵۶، ص ۲۷).

در دوران مشروطیت، شعر و ادب فارسی مردمی می‌شود (شمیسا، سبک‌شناسی، ۳۴۰) و شاعر نسبت به رویدادهای جامعه بی‌اعتنا نمی‌ماند. بهار به اندازه حضور آزادی در جامعه، در شعر شاعران این دوران حضور می‌یابد و آن گاه که «بهار آزادی» در هیئت خزان پدیدار می‌گردد، شاعر را به سان لاله‌های داغدار و رويده از خون شهیدان وطن (عارف، ۳۵۹) به سوگ آزادی می‌نشانند و بهار غم‌انگیز او را یادآور بهار دوران حمله خونین مغول می‌سازد (جویی، ۱۰۹/۱-۱۱۰). بهار به اندوه‌باری گل و نسیم و بی‌نسیم فروردین که نه فقط در شاعری چون ابتهاج (سایه) بلکه در هر صاحب احساسی این بار را پدید می‌آورد که جهان آیین بهاران را از یاد برده است (نک: ابتهاج، ۷۵-۷۹) و شاعر

مرکب، مجازهای بعید، شخصیت بخشیدن به اشیاء یا انسان‌انگاری آنها، تشبیه‌های اغراق‌آمیز، تمثیلهای تازه‌جویی، غرایب، به کارگیری لحنی نزدیک به لحن عامه که همه اینها در جهت خیال‌انگیزی، خیال‌بانی و مضمون‌سازی مورد استفاده شاعر قرار می‌گیرد (ذکاوتی، ۶). ب- عریان‌سازی طبیعت در خود، یعنی شاعر می‌کوشد وجودی ذهنی از طبیعت در خود بیافریند که نه فقط مطابق با واقع نیست، بلکه دستخوش تخیلات شاعرانه نیز هست. شاعر به دنبال خلق این وجود ذهنی که چیزی جز یک تخیل شاعرانه غریب نیست، تلاش می‌کند تا از این طبیعت یا از این تخیل پرده برگرد و به زبان شعر آن را عریان سازد (خانلری، ۳۱۵؛ شمس لنگرودی، ۶۷)؛ بهار نیز یکی از بُن‌مایه‌های شاعر سبک هندی در این خیال‌بانی، مضمون‌بندی و عریان‌سازی است. حاصل تلاش نخستین، یعنی اجتماع صنایع، شکل‌گیری تعبیراتی است چون «سخنهای بهار اندوده» در مصراع «شب از رویت سخنهای بهار اندوده می‌گفتم» (نک: شفیع، شاعر...، ۴۳) «به صدا آمدن رنگ گل» در مصراع «رنگ گل آید به صدا گر پَر بلبل شکند» (نک: همانجا) از بیدل دهلوی و تعبیراتی چون «دندان از شکوفه تیز کردن بهار» در مصراع «... که تیز کرده بهار از شکوفه دندانها» (صائب، ج ۱، غزل ۶۷۰) و «در آینه شبنم نگرستن گل در اثر خود شیفتگی» در بیت «گل آن‌چنان فریفته حُسن خود شده است / کز شبنم است آینه دائم برابرش» (همو، ج ۵، غزل ۵۰۵۸)؛ و نتیجه تلاش دوم، یعنی عریان‌سازی طبیعت (بهار) درونی، توصیف‌های زیباترین بهار به سرای سبک هندی، یعنی کلیم کاشانی (د ۱۰۶۱/ق ۱۶۵۱م) است که وصف بهار کشمیر وی را در غزلی به مطلع «شمیم خلد گدای بهار کشمیر است / شکفتگی گل خار دیار کشمیر است» (ص ۱۳۸) برترین بهار به سبک هندی دانسته‌اند (برای آگاهی از بهار به‌های شاعران شبه قاره، نک: خان، ۲۸-۳۱). کلیم در جریان عریان‌سازی طبیعت درونی، از آسمان بهاری در قصیده‌ای به مطلع «هوا چندان تر از ابر بهار است / که همچون آب از او عکس آشکار است» (ص ۶) ناب‌ترین تصویرها و تخیلات را خلق می‌کند که از جمله آنهاست: «سایه افکندن برگ چنار بر زمین» با این تعبیر که «زمین را آب می‌پاشد ز سایه / چه تردستی که با برگ چنار است» (ص ۷) و «دیده شدن گلی که هنوز نرسته از گریبان پیراهن شاخه مثل دیده شدن می از مینا» در این بیت: «گل نرسته از پیراهن شاخ / به سان می ز مینا آشکار است» (همانجا؛ نیز نک: شمس لنگرودی، همانجا).

۴. در دوره بازگشت ادبی: بهار به در دوره بازگشت ادبی که همانا بازگشت شاعران به شیوه استادان سبک خراسانی در قصیده‌سرایی و استادان سبک عراقی در غزل‌سرایی است، به بهار به‌سرایی در سبک خراسانی می‌ماند. شاعر قصیده‌سرایی این دوره گاه بهار به‌هایی می‌سازد که به راستی یادآور بهار به‌های بلند منوچهری و فرخی است، و گاه در این شیوه چنان طبیعت و لوازم آن را تصویر می‌کند و استادانه و ماهرانه صحنه می‌آراید که گویی خود نه مقلد، که نوآور این طرز است.

کتر مجال می‌یابد تا در بهار به ای به موکب خجسته نوروز و بر مرغزار دیلم و طرّف سپیدرود درود بفرستد (بهار، ۳۲۸/۱، ۶۸۲، نیز نک: ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۸-۱۳۳، ۱۳۵، ۲۵۱-۲۵۰، ۱۱۷۵/۲) و چنین است که دیگر بهار بهار نیست، بلکه خزان است و بهار به را خزانیه باید خواند. بهار نیما (۱۲۷۶-۱۳۳۸) که ناشکوف و نابارور است، در «آفاتوکا» می‌شکند (ص ۴۳۸-۴۴۰)؛ بهار شاملو (۱۳۰۴-۱۳۷۹) بهاری است بی‌نشاط که کس در به رویش نمی‌گشاید (ص ۱۱-۱۴)؛ بهار اخوان ثالث (۱۳۰۷-۱۳۶۹) گلی چونان آتش دارد و موسم بی‌قراری است (ص ۱۳۸-۱۳۹، ۲۸۸-۲۹۳)؛ بهار نادرپور بهاری است خاموش با بغضی در گلو (نک: سلطانی، ش ۱۵۶، ص ۲۸) و فریدون مشیری (۱۳۰۵-۱۳۷۹) نومید، با اشک و آه به استقبال بهار می‌رود و به پرستو و به گل و سبزه درود می‌فرستد (ص ۱۰۹-۱۱۲) و فخرالدین مزارعی ۳۶۵ بار بر ۳۶۵ روز گذشته دریغ می‌گوید و چون در قفای خود چنان سالی داشته است «که به لعن خدا نمی‌ارزد»، نسبت به بهار و سال نو مهر نمی‌ورزد (ص ۲۱۱-۲۱۲) و با این همه، شاعر امروز به حکم تعهد شاعرانه، به قول منوچهر آتشی چشم به راه بهار نمی‌ماند و می‌کوشد تا در دل خزانها و زمستانها، در بوستان دلها بهار شادی بپویاند و گل نشاط بپشکفاند (نک: سلطانی، همانجا).

خلاصه: در طرحی کوتاه همراه با توضیحی مختصر می‌توان بهار به و توصیف بهار را در طول تاریخ ادبیات فارسی به دو قسم تقسیم کرد:

۱. بهار به واقعی (آفاقی)، یعنی توصیف واقعی بهار و طبیعت اولاً به عنوان مقدمه‌ای بر مدح، چنان‌که شیوه شاعران مداح در سبک خراسانی و دوره بازگشت ادبی است؛ ثانیاً به قصد استفاده در حماسه‌سرایی و بزم‌آرایی آن سان که شیوه فردوسی و اسدی طوسی است.

۲. بهار به نمادین (انفسی)، یعنی وصف درونی و انفسی بهار و طبیعت که غالباً به زبان رمز و نماد و استعاره صورت می‌گیرد. این گونه بهار به ۳ چهره دارد: الف - چهره عرفانی، آن سان که در سبک عراقی ملاحظه می‌شود و وصف انفسی و روحانی بهار یا به وسیله وصف آفاقی و بیرونی، و یا به طور مستقیم صورت می‌گیرد و فی‌المثل بهار نماد بسط یا خرد و جان، و خزان نماد قیض یا نماد نفس و هوی محسوب می‌شود. ب - چهره ویژه سبک هندی، که در آن عرفان رنگ می‌بازد و تصویرسازیهای غریب و عریان‌سازهای عجیب که جنبه نمادین دارد، چشم‌گیر است. ج - چهره سیاسی - اجتماعی، آن گونه که از عصر مشروطه تا امروز ادامه داشته است؛ به عنوان مثال هنرمندان متعهد تحت تأثیر اوضاع سیاسی و اجتماعی، بهار را نماد آزادی و رهایی، و خزان را نماد اختناق و بند و اسارت به شمار آورده‌اند.

ماخذ: آریزبور، جیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۷۲؛ ابتهاج، هوشنگ، آینه در آینه، به کوشش محمدرضا خفگی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵؛ اخوان ثالث، مهدی، تراوی کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، ۱۳۷۰؛ اسدی طوسی، علی، گرشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷؛ انوری ایبوردی، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲؛ بهار، محمدتقی، دیوان، به کوشش مهرداد بهار،

تهران، ۱۳۶۸؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «بهار ایران و بهار به در شعر فارسی»، وحید، تهران، ۱۳۲۶؛ س ۲، ۳؛ جویبی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲؛ حمیدیان، سعید، «غزل سعدی: عاشقانه یا عارفانه»، سعدی‌شناسی، دفتر ۷، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۸۳؛ خان، عابدعلی، «اشعار بهار به در شبه قاره پاک و هند، هلال، کراچی، ۱۳۲۵؛ ش ۵۶؛ خانلری، پرویز، «بازی از صائب»، صائب و سبک هندی، به کوشش محمدرسلول دوباکشت، تهران، ۱۳۵۲؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ نامه، تهران، ۱۳۶۸؛ ش ۱؛ دادبه، ۳؛ صغر، «ماجراهای پایان‌ناپذیر می در شعر حافظ»، نامه شهیدی، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ همو، «مکب حافظ، مکب رندی»، حافظ پژوهی، دفتر ۲، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۷۸؛ ش ۱؛ همو، «ناصر خسرو و حکایت ایران‌گویی»، نامه پارسی، تهران، ۱۳۸۲؛ ش ۸، ۲؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، گزیده اشعار سبک هندی، تهران، ۱۳۷۲؛ رودکی، دیوان، به کوشش منوچهر دانش پژه، تهران، ۱۳۷۳؛ زرین‌کوب، عبدالعزیز، با کاروان حله، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ سروش اصفهانی، دیوان، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹؛ ش ۱؛ سلطانی گرد فرامرزی، علی، «بهار در آینه حماسه‌ها»، نگین، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۵۷، ش ۱۵۲-۱۵۶؛ شاملو، احمد، هوای تازه، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ شفیعی کدکنی، نازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ همو، شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)، تهران، ۱۳۶۸؛ ش ۱؛ همو، صور خیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۷۰؛ ش ۱؛ شمس قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳؛ ش ۱؛ شمس لشکری، محمد، سبک هندی و کلیک کاشانی، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ شمیسا، سیروس، انواع ادبی، تهران، ۱۳۷۵؛ ش ۱؛ همو، سبک‌شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۵؛ ش ۱؛ صائب تبریزی، دیوان، به کوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۶۸؛ ش ۱؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۱؛ ش ۱؛ عارف قزوینی، ابوالقاسم، کلیات دیوان، به کوشش عبدالرحمان سیف‌آزاده، تهران، ۱۳۲۷؛ ش ۱؛ فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران، ۱۳۲۹؛ ش ۱؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۳؛ م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰؛ ش ۱؛ همو، شرح مثنوی شریف، تهران، ۱۳۶۱؛ ش ۱؛ کسای مروری، دیوان، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۷؛ ش ۱؛ کلیک کاشانی، دیوان، به کوشش پرتو یضایی، تهران، ۱۳۳۶؛ ش ۱؛ گوهین، صادق، فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، تهران، ۱۳۶۲؛ ش ۱؛ مزارعی، فخرالدین، سرود آرزو، به کوشش اصغر دادبه، تهران، ۱۳۶۹؛ ش ۱؛ مشیری، فریدون، گزیده اشعار، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ منوچهری دامغانی، برگزیده اشعار، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۴؛ ش ۱؛ مولوی، فیه مافیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۹؛ ش ۱؛ همو، مثنوی مثنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۰؛ ش ۱؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۱؛ نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳؛ ش ۱؛ نیما یوشیج، مجموعه کامل اشعار، به کوشش سیروس طاهباز، تهران، ۱۳۷۵؛ ش ۱؛ هدایت، صادق، ترانه خیام، تهران، ۱۳۳۴؛ ش ۱؛ همای، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۳؛ ش ۱؛ یوسفی، غلامحسین، فرخی سیستانی (بختی در شرح احوال و روزگار و شعر او)، مشهد، ۱۳۲۱؛ ش ۱؛ صغر دادبه

بهاسا<sup>۱</sup>، نامی که به تسامح برای اشاره به زبان رسمی اندونزی به کار می‌رود. دلیل این تسامح آن است که واژه «بهاسا» در زبان اندونزیایی به معنای زبان است و آنچه از آن با عنوان «بهاسای اندونزیایی» یاد می‌شود، در واقع زبان اندونزیایی است. همین خطا در مورد زبان مالایی هم رخ داده که در برخی از متون به صورت «بهاسای مالزی» ثبت شده است (نک: لیوین، ۲۴۷).

بهاسا یکی از زبانهای خانواده بزرگ آسترونزیایی<sup>۲</sup>، و متعلق به

به آخر قرار می‌گیرد، مگر در مواردی استثنایی که آن هجا شامل مصوت کوتاه باشد.

#### صرف ونحو:

اسم و گروه اسمی: همان‌گونه که گفته شد، ریشه‌های واژگانی بهاسا عمدتاً دو هجایی هستند. در این زبان، وندافزایی - به ویژه افزایش پیشوند - از زبانی بالایی برخوردار است.

در بهاسا نشانه‌ای برای جنسیت یا شمار اسم وجود ندارد و برای مفهوم جنس به هنگام لزوم، از عناصر واژگانی استفاده می‌شود (کمبل، همانجا). مقوله شمار نیز در این زبان از طریق فرایند تکرار متجلی می‌شود؛ مانند کلمات potong (قطعه) و potong - potong (قطعه‌ها) (باسمن، همانجا).

این زبان نشانه خاصی برای معرفه یا نکره ندارد، اما صفات اشاره itu و ini که پس از اسم قرار می‌گیرند، می‌توانند مفهوم معرفه بودن به اسم بدهند، صفت در این زبان به طور کلی پس از موصوف می‌آید، مانند orang baik (مرد خوب)، بجز وقتی که صفت به مقدار اشاره کند که در این صورت ترتیب واژه‌ها بر عکس خواهد بود، مانند banyak orang (مردم زیاد) (کمبل، 746-745 I).

ساختارهای تفضیلی این زبان با قرار دادن صفت در میان ساخت lebih... dari (pada) ایجاد می‌شود، مانند حالت تفضیلی malam ini lebih dingin daripada kemarin (امشب از دیشب سردتر است) برای صفت dingin (سرد) (همو، 746 I). نکته جالب توجه در مورد اسامی بهاسا وجود واحدهای شمارش در این زبان است که در گذشته شمار آنها بسیار بوده، اما اکنون به ۳ کاهش یافته است. این واحدها عبارتند از seorang (برای انسان)، seekor (برای حیوانات) و sebuah (برای اشیاء) (همو، 747 I). اسم در این زبان حالت دستوری ندارد و روابط نحوی به کمک حروف اضافه بیان می‌شوند (همو، 748 I).

فعل و گروه فعلی: فعل در بهاسا صرف نمی‌شود، به این معنا که نشانه‌ای برای شخص، شمار یا زمان ندارد. زمان و وجه فعل به وسیله قید مشخص می‌شود. همچنین فعل کمکی در این زبان نیست و تغییرات ریشه افعال از طریق وندافزایی صورت می‌گیرد (همو، 747 I).

نظام فعلی بهاسا از نظر «جهت فعل» (لازم و متعدی بودن) و صورتهای متعدد برای فعل مجهول شهرت دارد (باسمن، همانجا). در این زبان فعل متعدی هم پیشوند -me(N) می‌گیرد و هم پیشوند -di که به ترتیب برای نشان دادن صورت معلوم، یا مجهول به کار می‌روند (همانجا).

عنصر منفی ساز بهاسا tidak است که پیش از واژه منفی شونده قرار می‌گیرد. فعل امر منفی نیز با jangan(lah) ساخته می‌شود، مانند janganlah baca buku itu (آن کتاب را نخوان) (همو، 748 I).

شاخه مالایی- پولینزیایی<sup>۱</sup> آن است (همو، 246). این زبان پرگویشورترین زبان اندونزی است که ۶۷ میلیون گوینده بومی دارد و بیش از ۱۱۰ میلیون نفر آن را به عنوان زبان دوم به کار می‌برند (همو، 247-246). گسترده‌گی جغرافیایی و تعدد گویشوران این زبان باعث شده است که بهاسا در فهرست ۱۶۹ زبانی قرار گیرد که دولت ایالات متحده از آنها به عنوان «زبانهای حیاتی» نام می‌برد. این عنوان به زبانهای اطلاق می‌شود که یا باعث رشد دانش بشری در جهان می‌شوند، یا دارای اهمیت امنیتی-اقتصادی اند (کریستال، 342). از نظر روابط خویشاوندی، نزدیک‌ترین زبان به بهاسا زبان مالایی است. از این رو، عده‌ای مالایی را گونه‌ای دیگر از بهاسا می‌دانند (نکا: لیوین، 247؛ کمبل، 744 I) و عده‌ای آن را پایه و اساس بهاسا می‌شمارند (باسمن، 228). واقعیت آن است که این دو زبان از لحاظ ویژگیهای واژ- واجی زبانهای مشابهند و جز در برخی از واژه‌های خاص، با هم تفاوت اساسی ندارند، اگر چه تفاوت‌های ناشی از اختلافات منطقه‌ای در آنها چشم‌گیر است (کمبل، همانجا). از این رو، می‌توان گفت: تفاوت این دو زبان مقوله‌ای زبان‌شناختی نیست، بلکه ریشه در تحولات سیاسی اندونزی در ۱۷۳۹ ق/ ۱۸۲۴ م دارد (EI<sup>2</sup>, III/1215).

خط: بهاسا در اندونزی از ۱۹۷۲ م با الفبای لاتینی نوشته می‌شود. در ضمن آوای «ی» که در دوره نفوذ هلندیها با حرف ز نمایانده می‌شد، اکنون با حرف y نشان داده می‌شود و حرف ز برای نشان دادن صامت «ج» به کار می‌رود؛ در حالی که در مالایی یا بهاسای مالزی علاوه بر الفبای لاتینی، برای استفاده از متون مذهبی از خط عربی هم استفاده می‌شود (کمبل، همانجا).

واج شناسی: بنا بر پژوهشهای کمبل بهاسا دارای ۲۲ صامت و ۸ مصوت بدین شرح است:

الفد صامتها:

انسدادیها: (همزه) p, b, t, d, k, g, ʔ.

سایشیها: f, s, ʃ, x, h.

انسدادی-سایشیها: ʈ, ɟ.

خیشومیها: m, n, ŋ.

روانها: l, r.

نیم مصوتها: y, w.

ب- مصوتها: i, e, ə, a, o, u (745 I). مصوتهای مرکب [ai]

و [au] نیز در این زبان دیده می‌شوند (EI<sup>2</sup>, III/1216).

گفتنی است که بهاسا گرایش زیادی به ایجاد خوشه‌های صامتی ندارد و تقریباً هیچ خوشه صامتی در آغاز یا پایان واژه‌های این زبان دیده نمی‌شود. تنها خوشه‌های صامتی این زبان آنها هستند که با صامتهای خیشومی ساخته می‌شوند (مانند nd, mb) و در وسط واژه قرار می‌گیرند. همین مسئله باعث می‌شود که اکثر واژه‌های بهاسا دو هجایی و به صورت «صامت - مصوت - صامت - مصوت» (صامت-صامت) باشند (همانجا). تکیه واژه‌ها معمولاً بر هجای یکی مانده

آرایش عمومی واژه‌های بهاسا، وقتی که تأکید بر فاعل یا نهاد جمله باشد، به صورت «فاعل - فعل - مفعول» (SVO) است، اما در جملاتی که افعال متعدی دارند و بر مفعول تأکید می‌کنند، آرایشهای OVS یا OSV هم مشاهده می‌شود (همانجا).

واژه‌های دخیل: بهاسا حاوی شمار قابل توجهی از واژه‌های قرضی است که عمدتاً از سنسکریت و عربی به آن وارد شده‌اند. سنسکریت به بهاسا هم ادوات دستوری قرض داده، هم ذخیره واژگانی آن را غنی ساخته است، به طوری که شمار زیادی از واژه‌های دینی و حقوقی، و نیز برخی از اصطلاحات خویشاوندی پس از همگونی با نظام واجی بهاسا، از سنسکریت به آن وارد شده‌اند. نفوذ عربی هم بر زبانهای منطقه و به ویژه بر این زبان کم نبوده است (EI<sup>2</sup>, III/1216).

مآخذ:

Bussman, H., *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, New York, 1996; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/ New York, 2000; Crystal, D., *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge etc., 1989; EI<sup>2</sup>; Lyovin, A., *An Introduction to the Languages of the World*, New York/Oxford, 1997.

بهرز محمودی بختیاری

بهاولپور، شهر و شهرستانی به همین نام در استان پنجاب پاکستان. پیش از استقلال پاکستان بهاولپور یکی از استانهای هند به شمار می‌رفت و مرکز آن شهر بهاولپور بود. این شهر منسوب به بنیان‌گذار آن نواب بهاول خان است.

بهاولپور در شمال و شرق بیابان خشک راجپوتانا، و در جنوب رودخانه‌های ستلج، پنجند و سند، و در مرکز پاکستان قرار دارد (نک: میراث...، ۲۰۹؛ حسینی منشی، ۲۲۱/۱؛ یاپ، ۱۷۷). شهرستان بهاولپور در ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵م با وسعتی حدود ۲۴'۸۳۰ کی-م<sup>۲</sup> از ۳ شهر بهاولپور، بهاولنگر و رحیم‌پارخان تشکیل یافت (نک: بریتانیکا، I/799). در ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱م جمعیت شهر بهاولپور ۱۷۸ هزار، و شهرستان ۱'۴۴۷'۰۰۰ نفر بوده است (همانجا).

اقتصاد این شهرستان از قدیم وابسته به آب رودخانه‌ها بوده (استیونز، ۴۳؛ فلدن، ۶۴)، و به همین سبب، شبکه کانالهای آب به درازای ۷ هزار کی-م از اواخر سده ۱۹م در آنجا احداث شده که در کنار آنها مراکز مسکونی از جمله منجین آباد پدید آمده است (نک: رگلو، VIII/226). در این منطقه گندم، حبوبات، پنبه، نیشکر و خرما کشت می‌شود و گوسفند و گاو پرورش می‌یابد، به گونه‌ای که پشم آنها به سایر نقاط صادر می‌گردد. قالی‌بافی و تولید پارچه‌های ابریشمی و ظروف سفالین هم در بهاولپور رواج دارد و صدور پارچه ابریشمی به افغانستان و آسیای مرکزی از گذشته یکی از منابع درآمد این ناحیه بوده است (همو، نیز بریتانیکا، همانجا).

ساکنان بهاولپور از نژاد جت، و طبقه حکمرانان پیشین آن از قبیله داوودپوترا بودند که خود را از فرزندان خلفای عباسی مصر می‌دانستند، و بعضی گمان دارند منظور خلفای فاطمی مصر بوده است (نک: فلدن،

یاب، همانجاها).

محل شهر بهاولپور را گاهواره فرهنگ و تمدن کهن دانسته، و آورده‌اند که رودخانه‌ای از آن می‌گذشته است که امروزه آن را رودخانه گم شده می‌نامند (میراث، همانجا). بهاول خان این منطقه را در ۱۶۶۳ق/۱۷۵۰م به عنوان پاداش خدمات به حکومت ملتان، دریافت کرد و آن را مرکز حکومتی قرار داد که خود و فرزندانش حدود ۲۰۰ سال بر آن حکم راندند (نک: عبدالرشید، ۲۳۹؛ میراث، همانجا). حکومت بهاولپور در سالهای بعد از ۱۸۳۰م تنها شامل منطقه پنجاب بود که امپراتوری سیک، قادر به گشودن آن نشد (نک: رُزیری، ۸۰؛ «تاریخ...»، IX/286-287). اولین پیمانهای حکومت بهاولپور با دولت انگلیس در دهه ۱۸۳۰م امضا شد (نک: یاب، ۲۱۷؛ برجس، ۳۲۹) که طبق آن بهاولپور سلطه انگلستان را به رسمیت شناخت و همکاری با آن دولت را پذیرفت و در مقابل دولت انگلستان موجودیت بهاولپور را تضمین کرد (همو، ۳۳۶). این پیمان به تسلط کامل انگلستان بر بهاولپور (۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م) انجامید (رزیری، ۱۴۰-۱۳۹). این منطقه پس از تأسیس دولت پاکستان در ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۴م به آن کشور ملحق گردید (میراث، همانجا).

شهر بهاولپور دارای یک دانشگاه اسلامی است که در ۱۳۵۴ ش/۱۹۷۵م تأسیس شد (بریتانیکا، همانجا). در این منطقه دژها و دیگر بناهای تاریخی بسیاری وجود دارد که قریه باستانی آج در ۷۵ کیلومتری شهر بهاولپور از جمله آنهاست. پیشینه تاریخی این قریه را به نیمه هزاره نخست قبل از میلاد می‌رسانند (میراث، ۲۰۹-۲۱۱).

مآخذ: حسینی منشی، محمود، تاریخ احمد شاهی، به کوشش دوست مراد سید مراد، مسکو، ۱۹۷۴م؛ فلدن، هریت، سرزمین و مردم پاکستان، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ میراث جاویدان، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، اسلام آباد، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Abdur Rashid, Sh., *History of the Muslims of Indo - Pakistan Sub - Continent*, Lahore, 1978; Britannica, micropaedia, 1986; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; *A Comprehensive History of India*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, People's Publishing House; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Roseberry, J. R., *Imperial Rule in Punjab*, New Delhi, 1987; Stephens, I., *Pakistan*, London, 1964; Yapp, M. E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

بروز امین

بَهائیَّت، فرقه‌ای دینی که در سده ۱۳ق/۱۹م به دست حسینعلی نوری ملقب به بهاءالله، از پیروان سیدعلی محمد شیرازی، مؤسس بابیه پدید آمد. حسینعلی در ۲ محرم ۱۲۳۳ق/۱۲ نوامبر ۱۸۱۷م در تهران زاده شد. پدرش میرزا عباس نوری، ملقب به میرزا بزرگ، از منشیان و مستوفیان خوش‌نویس عصر محمد شاه قاجار، و در کرمان، تهران و قزوین، وزیر، پیشکار و معلم برخی از شاهزادگان و مورد توجه و علاقه قائم مقام بود و چند نامه از او به میرزا بزرگ در دست است (قائم مقام، منشآت، ۱۹-۲۵، نامه‌ها...، ۳۷۶/۱؛ آیتی، الکواکب...، ۲۵۴، ۲۵۶).

نامی از میرزا یحیی و حسینعلی در میان نیست و شیخ علی ترشیزی ملقب به اعظم، جانشین علی محمد بوده است). در این زمان به سبب سرکوب شدید بایه و فعالیت میرزا حسینعلی در تبلیغ، وی گویا به خواست میرزا یحیی به کرلا رفت (شعبان ۱۲۶۷) و تا قتل امیرکبیر در همان جا ماند و آنگاه به دعوت میرزا آقاخان نوری، صدراعظم جدید به تهران بازگشت (نبیل زرنندی، ۲۱۳-۲۲۲-۴۷۵).

پس از سوء قصد نافرجام بایان به جان ناصرالدین شاه، عده‌ای از بایه، از جمله میرزا حسینعلی دستگیر و محبوس شدند. اگرچه میرزا حسینعلی مداخله در این کار را انکار کرده است (نک: عبدالبهاء، همان، ۱۱۵، نامه به ناصرالدین شاه) و منابع بهایی نیز همین را گفته‌اند (نک: نبیل زرنندی، ۴۷۷ بی)، عزیه نوری که از طرفداران میرزا یحیی و مخالف دعای بهاء بود، تصریح کرده است (نک: ص ۵-۸) که این ترور با طرح و انگیزش حسینعلی صورت گرفت و با آنکه بر اثر آن بسیاری از سران بایه مقتول شدند، ولی حسینعلی با صرف اموال کلان و وساطت میرزا آقاخان نوری و کوششهای کنسول و سفیر روسیه که پیشنهاد می‌کردند وی به روسیه برود، نجات یافت و با خانواده‌اش به بغداد رفت، در حالی که میرزا یحیی چند ماه پیش‌تر، مخفیانه و در جامه درویشان به آنجا کوچیده بود (میرزا آقاخان کرمانی، ۳۰۱: نبیل زرنندی، ۴۷۴ بی، ۵۲۲: آیتی، الکواکب، ۳۳۹: کسروی، ۵۵-۵۶: حسینی طباطبایی، ۱۴۱: شوقی، ۴۳۷-۴۴: نک: براون، «لح - لط»، نیز تعلیقات...، ۳۲۴-۳۲۳: برای دعوی میرزا حسینعلی که می‌گفته در همین زندان بر اثر کشف و شهود، خود را مأمور دعوت به بهائیت یافت، نک: بهاء، لوح شیخ، ۱۵-۱۶). بعدها وی نامه‌ای به الکساندر دوم، امپراتور روسیه نوشت و از کوششهای سفیر دولت او قدردانی کرد (شوقی، ۴۸۷-۴۹).

میرزا حسینعلی در آغاز محرم ۱۲۶۹ وارد بغداد شد و به اطاعت از یحیی صبح ازل، و به عنوان پیشکار او به ترویج و تبلیغ عقاید باب مشغول شد. در این دوره چند تن از بایان دعوی کردند که همان «من یظهره الله» اند که باب از ظهور او خبر داده است (در این باره و خاصه اسدالله خویی، ملقب به دیان، نک: صبح ازل، ۳، ۲۸ بی)، اما عده‌ای از این مدعیان کشته شدند و برخی بازگشتند (میرزا آقاخان کرمانی، ۳۰۳-۳۰۲، برای مداخله میرزا حسینعلی در بعضی از این قتلها؛ نوری، ۴۴-۴۲: براون، «لط، م»؛ راین، ۸۲). سپس میرزا حسینعلی هم که به تعبیر برخی منابع ازلیه، «با هر طایفه و مشربی... معاشرت بسیاری کرده بود، لهذا یک نوع وسعت مشرب... به هم رسانیده»، خود به اظهار همان دعوی و مقابله با میرزا یحیی برخاست (نیز نک: میرزا آقاخان کرمانی، همانجا، که از گزارش وی بر می‌آید که دعوی میرزا حسینعلی مقدم بر دعوهای دیگر بایان و در دوره دوم اقامت او در بغداد بوده است)؛ ولی با مخالفت شدید بزرگان بایه و میرزا یحیی که این ادعا را خلاف نظر و وصیت باب می‌دانستند (برای توقیعات سیدعلی محمد

کشف...، ۲۹-۳۰: فاضل مازندرانی، رهبران...، ۴۰۳/۲). اینکه منابع بهایی او را از وزیران دستگاه قاجار شمرده‌اند (مثلاً نبیل زرنندی، ۱۱، ۸۶: عبدالبهاء، مقاله شخصی...، ۶۲)، اطلاق واقع نیست (نیز نک: آیتی، همانجا). زیرا دستیاران و اتابکان شاهزادگان و گاه مستوفیان آن عهد را مجازاً در زمره وزراء می‌شمرده‌اند.

حسینعلی در تهران رشد کرد و به تحصیل علم پرداخت. این معنی را برخی از منابع بایی و بهایی، خاصه خواهر او عزیه، تأیید کرده‌اند (نوری، ۴-۵؛ نیز نک: آیتی، الکواکب، ۲۵۶-۲۵۷). با این همه خود حسینعلی و عبدالبهاء (همان، ۶۷۶-۱۱۷) تصریح کرده‌اند که وی درس نخواند، ولی در مجالس مباحثه و مناظره کسی با او هم‌اورد نبود (نیز نک: حسینی طباطبایی، ۱۳۰-۱۳۱). بدین هدف که متصف به علم لدنی و پیامبرانه شود، از برخی اشارات و نیز از گزارش ایام اقامتش در سلیمانیه بر می‌آید که وی به تصوف و آثار متصوفه علاقه داشت و با صوفیان بسیار معاشرت می‌کرد (نک: زعیم‌الدوله، ۲۱۶: نوری، همانجا). این معنی از کتاب/ایقان او هم به خوبی پیداست. این گزارش هم که گفته‌اند پس از مرگ میرزا عباس، از میرزا حسینعلی خواستند به جای پدر، وزارت را در دست گیرد (اسلمنت، ۲۹)، البته به کلی بی‌وجه است.

میرزا حسینعلی در زمره کسانی بود که خود، علی محمد شیرازی (باب) را ندید، ولی به او گروید و با جدیت به تبلیغ عقاید او برخاست (نبیل زرنندی، ۸۸-۹۳: ER, II/40). کوششی که وی برای خلاصی قرة العین از زندان قزوین به خرج داد (نبیل زرنندی، ۲۲۱-۲۲۳: فیضی، ۳۴-۳۷)، از نخستین اقدامات مهم او به شمار می‌رود. نیز آورده‌اند که وقتی علی محمد شیرازی در زندان باکو بود، گروهی از پیروانش در بدشت شاهرود گرد آمدند تا تدبیری برای رهایی وی و مقابله با مخالفان بیندیشند، مخارج اقامت و پذیرایی آنان را گویا میرزا حسینعلی می‌پرداخت. برخی از سران بایه در همین جا القابی یافتند و از جمله میرزا حسینعلی را بهاء‌الله خواندند (آیتی، همان، ۲۵۷: نبیل زرنندی، ۲۳۰ بی: قس: اسلمنت، ۲۸، که مدعی است سیدعلی محمد او را لقب بهاء‌الله داد).

در پی بروز شورش بایه در قلعه شیخ طبرسی (۱۲۶۵ق)، میرزا حسینعلی با چند تن از بایان برای پیوستن به شورشیان راهی مازندران شد، ولی او را دستگیر، و مدتی زندانی کردند و حتی علماً حکم به قتلش دادند؛ ولی سرانجام تنبیه و آزاد شد (نبیل زرنندی، ۲۲۲ بی، ۴۷۵: فیضی، ۴۷-۵۱). پس از اعدام باب، همه بایه میرزا یحیی، برادر کوچک‌تر میرزا حسینعلی و ملقب به صبح ازل را، بنا به برخی اشارات منسوب به سیدعلی محمد، به جانشینی او پذیرفتند و میرزا حسینعلی به عنوان پیشکار و نایب میرزا یحیی به کار برخاست. میرزا حسینعلی خود در کتاب ایقان به سروری و جانشینی میرزا یحیی تصریح کرده است (کاشانی، ۲۴۴: براون، «لد - لز»؛ قس: محیط طباطبایی، «عظیم پس از باب...»، ۱۸۰-۱۸۳، ۲۷۱-۲۷۳، که معتقد است در این مورد ابدأ

دربارهٔ صبح ازل، نک: باب، قسمتی از الواح...، ۱، ۳-۸)، رویه‌رو شد. پس به ناچار بغداد را رها کرد و با نام مستعار و در جامهٔ درویشان به سلیمانیه رفت و میان کردان سکنا گزید. وی دو سال آنجا ماند و با صوفیهٔ مشهور مراوده یافت و در مجالس آنان حاضر شد. صاحب‌تنبیه النائمین نوشته است که میرزا حسینی در سلیمانیه هم به خیال ریاست بود، ولی او را به چیزی نگرفتند. ناچار مدتی به تحصیل علوم غریبه پرداخت (نوری، ۱۱-۱۴).

بر اساس منابع بهائی، ظاهراً وی در کردستان به «درویش محمد» نام‌بردار بوده، و با صوفیان طریقت قادریه و خالديه مراوده داشته است (شوقی، ۱۱۷/۲). میرزا آقاخان کرمانی آورده است که وی از آنجا نامهٔ تضرع و ندامت به میرزا یحیی نوشت (ص ۳۰۲) و سرانجام به دعوت برادر به بغداد بازگشت و خود را مطیع او خواند و در کتاب ایقان که در همین ایام نوشت، به این معنی تصریح کرد (براون، «لو، لط، م»؛ آیتی، همان، ۳۴۲-۳۴۴؛ زعیم الدوله، ۲۲۰؛ ER، همانجا؛ قس: عبدالبهاء، مقالهٔ شخصی، ۷۰ پی). با این همه، مدتی بعد، گویا به تحریک و مساعدت میرزا آقاخان کاشی، باز به دعوی برخاست. اگرچه به نظر می‌رسد که او این بار بسیار احتیاط می‌کرد و بیشتر در پی تهیهٔ مقدمات کار بود (نوری، ۱۴)، ولی به گفتهٔ منابع بهائی در اواخر دورهٔ اقامت در بغداد، در باغ نجیب پاشا - که بعداً بهائیان آن را باغ رضوان نامیدند - خود را «من یظهره الله» خواند (آیتی، همان، ۲۵۸؛ فرید، ۶؛ نیز: نک: ER، همانجا). از مطالب لوح شیخ پیداست که از ایام اقامت در عراق خود را نبی، یعنی «نیر آفاق» می‌دانست که «از سوی عراق، اشراق کرده‌است» (ص ۱۷). در این وقت به سبب تشدید جنگ و جدال میان شیعیان و بابیان، و توصیه‌های دولت ایران و علمای کربلا و نجف، دولت عثمانی که خود از بسط نزاع بیمناک بود، بابیان و رؤسای آنان را که اینک تابعیت عثمانی داشتند (محیط طباطبایی، «تاریخ قدیم...»، ۳۴۵)، در ذیقعد ۱۲۷۹ به استانبول، و چند ماه بعد، در رجب ۱۲۸۰ همه را به ادرنه تبعید کرد (براون، «ما»؛ فرید، ۷؛ راثین، ۸۳). این دوره هم ۵ سال به درازا کشید و میرزا حسینی در اینجا فرصت را مناسب یافت و خود را آشکارا و به تأکید «من یظهره الله» خواند و نامه‌ها یا الواح برای دعوت به اطراف پیراکند. از جمله نامه‌ای به ناصرالدین شاه فرستاد (برای عین نامه، نک: عبدالبهاء، همان، ۱۱۴-۱۱۵). در این نامه خود را در واقعهٔ سوء قصد به شاه بی‌گناه خواند و از مفسدان و اشرار برائت جست و تأکید کرد که به‌رغم آزارهای بسیار که در سالهای تبعید دیده، برخلاف مصالح دولت و ملت کار نکرده است (همان، ۱۲۵-۱۲۸). نیز در این نامه، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان آورده‌اند (نک: دانشنامهٔ جهان اسلام)، از دعاوی خویش سخن گفته، و تلویحاً آورده است که از جانب خدا سخن می‌گوید و حاضر است در حضور شاه با علما مناظره کند (همان، ۱۱۷-۱۲۵، ۱۳۶). وی همچنین از آن دسته از علمای بزرگ که متعرض او نشدند و به تعبیر او «از کأس انقطاع آشامیده‌اند»، مانند شیخ مرتضی انصاری، تجلیل کرد. وی نامه‌ای هم به پاپ، پیوس نهم، فرستاد و از او

حمایت خواست. در اینجا بسیاری از بابیه به او پیوستند و کارش بالا گرفت (همان، ۱۴۲-۱۴۳؛ براون، «ما - مب»؛ ER، همانجا) و این سومین بار بود که میرزا حسینی خود را «من یظهره الله» می‌خواند. یک‌بار در بغداد در ۱۲۶۹ق؛ بار دوم نیز در ۱۲۷۵ق در بغداد که هر دو بار عقب‌نشینی کرد؛ و سوم بار در ۱۲۸۰ق در ادرنه (محیط طباطبایی، «رسالهٔ خالویه...»، ۸۳۰-۸۳۱). براون معتقد است که دعوی سوم در ۱۲۸۳ق رخ داد (ص «مج»).

از همین زمان، یاران میرزا حسینی به کوششهایی برای اثبات دعوی او، خاصه در برابر یاران صبح ازل، دست زدند؛ چنان‌که گفتند علی محمد شیرازی اصلاً مبشر ظهور او بود، ولی برای انصراف دشمنان از سوء قصد به این «من یظهره الله»، میرزا یحیی را پیش‌انداخت و چنان نموده شد که وی جانشین باب و میرزا حسینی کارپرداز و دستیار اوست (عبدالبهاء، همان، ۶۸؛ زعیم الدوله، ۲۱۸). نیز عبدالحسین آیتی، در سالهایی که کاتب میرزا حسینی و مبلغ بهائیت بود، نوشت که علی محمد شیرازی در آخر عمر وسایل شخصی خود را توسط ملا محمدباقر برای بهاء - میرزا حسینی - فرستاد و او از سخنان علی محمد چنین دریافت که مقصود از «من یظهره الله» همان حسینی است (نیز نک: الکواکب، ۲۸۵). در این اوان، میرزا حسینی القاب بسیار بر خود می‌نهاد، اما از آن میان همان لقب بهاء یا بهاء‌الله رواج یافت (زعیم الدوله، ۲۲۵). این خود نکته‌ای است که بهاء در این دوره، دست کم در برابر عموم پیروان، دعویهای گران نمی‌کرد؛ چنان‌که مطابق صورت جلسه‌ای که از بازجویی برخی از بهائیان توسط کارگزاران دولت عثمانی در ادرنه باقی است، هیچ‌یک از متهمان از دعوی نبوت و ربوبیت او چیزی نشنیده بودند و حتی حاجی سیاح در محاکمهٔ خود، او را یکی از اقطاب نعمت‌اللهی خوانده است (موحد، ۱۰۶-۱۰۹).

به هر حال میرزا یحیی صبح ازل در برابر ادعای برادرش، میرزا حسینی به مقاومت برخاست و میان طرفداران هر دو نزاعهای سخت رخ داد و چند تن از دو طرف کشته شدند. این حوادث و برخی مسائل دیگر، کارگزاران دولت عثمانی را واداشت تا میرزا یحیی را به قبرس، و میرزا حسینی را به عکا تبعید کنند. آن‌گاه با هریک از این دو عده‌ای از یاران طرف مخالف را همراه کرد تا اخبار فعالیت و دیدارهای آنها را به دولت گزارش کنند. به بهائیان همراه میرزا یحیی تعرضی نشد، اما گفته‌اند که هر ۷ تن از لیان (پیروان صبح ازل) همراه میرزا حسینی به دست بهائیان، ظاهراً بدون اطلاع و دستور میرزا حسینی، به قتل رسیدند. شیخ ابراهیم بهائی که این داستان را برای براون نقل کرده، و همهٔ این از لیان و قاتلان آنها را دیده، و می‌شناخته، اضافه کرده است که پس از این واقعه، دولت عثمانی میرزا حسینی را با خانواده‌اش توقیف کرد، اما چون قاتلان، خود را معرفی کردند و گفتند رهبرشان از این کار بی‌اطلاع بوده است، او را آزاد کردند (براون، «یک سال...»).



ربوبیت در میان نبود، دیگر عقاید و سخنان سیدعلی محمد شیرازی و میرزا حسینعلی، پیش از ادعای نبوت و ربوبیت، با دیدگاههای تأویل گرایان و سخنان برخی طریقه‌های صوفیانه قابل تطبیق بود؛ چنان‌که برخی از بابیه و ازلیه هم آیین خود را به تشیع منسوب می‌کنند و این معنی به خصوص از نوشته عزیه نوری (ص ۱۲، جم) و نیز استنادهای بی‌شمار بهائیه و شخص میرزا حسینعلی به آیات قرآنی و روایات و احوال پیامبر اکرم (ص) و امامان شیعه (ع)، پیش و پس از دعویهای جدیدتر، پیداست (مثلاً: ایقان، ۱۰۳-۱۰۶، ۱۰۷-۱۰۶). اما دعویهای اخیر بهاء موجب شد که این آیین را نه فقط از تشیع، بلکه از دایره اسلام نیز خارج کند. با این همه، برخی نویسندگان معاصر، لابد به سبب استنادهای بهائیه به آیات و روایات قرآنی و اسلامی و تأویلهای عرفانی، بهائیت را مبتنی بر اسلام یا شاخه‌ای از بابیه شمرده‌اند (امین، ۶۱؛ «دائرة المعارف قرآن»، ۱/۱۹۷).

سیدعلی محمد شیرازی که مانند شیخیه، فیض الاهی در هدایت خلق را مستمر می‌دانست، قائل به استمرار دوره‌های «نبوت» بود و «خاتمیت» پیامبر اسلام (ص) را خاتمیت دوره سابقه، و خود را مؤسس دوره جدید نبوت می‌خواند. وی معتقد بود که هر «ظهور»ی قیامت ظهور قبل است. مراد از معرفت به حق، معرفت به مظهر اوست. آنچه در مظاهر ظاهر می‌گردد، «مشیت» اوست که خالق هر چیزی و نقطه ظهور است و در هر دوری و کوری بر حسب دور ظاهر می‌گردد. پس ظهورات را نه ابتدایی است و نه انتهایی. وی آن‌گاه به ظهور کسی، اشرف و اعظم از خود که او را «من یظهره الله» خوانده، بشارت داده، و قیامت آیین خود، یعنی «بیان» را در ظهور او دانسته است (بیان عربی، ۱۱-۳، بیان فارسی، ۳۰، ۵۰، ۸۱-۸۲، دلائل سبعة، ۲-۳؛ براون، «کا- کد، ل-۷»؛ گلپایگانی، ۱۲۱-۱۲۵؛ شاه‌رودی، ۱۲۱؛ نیز نک: هـ، بابیه). از این رو، بابیان در انتظار به سر می‌بردند. بیانات میرزا حسینعلی در ایقان که خود تکمله بیان باب است، برای اثبات همین معنی است که به خصوص به طور گسترده با تأویلات و تعبیرات صوفیانه آمیخته شده، و بیانگر انس و هم‌نشینی او با جماعت صوفیه و تأثر از افکار آنهاست (نیز نک: الهی ظهیر، ۱۱۰). افزون بر ایقان، این معنی از برخی آثار دیگر او هم بر می‌آید و پیش‌تر نیز اشاره شد که برخی از معتقدانش او را از اقطاب صوفیه می‌دانستند (مثلاً حسین طباطبایی، ۱۳۱-۱۳۵؛ آیتی، الکواکب، ۲۵۸؛ زعیم‌الدوله، ۲۲۷؛ موحد، ۱۰۲-۱۰۶).

به هر حال، مضمون اصلی کتاب ایقان اثبات همان معانی از راه تأویل اصولی چون «نبوت»، «امامت»، «خاتمیت» و «قیامت»، و مسائلی چون «اسماء و صفات»، «تداوم فیض حق»، «لقاء الله»، «مراتب و سریان وجود» و مانند آن است. چنان‌که آورده است، جمیع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیه‌اند و هر کدام به قدر استعداد خود بر معرفت او دلالت دارند، به گونه‌ای که همه غیب و شهود را ظهورات

514-512، نیز «مب-مع»؛ حسین طباطبایی، ۲۲۷).

بر اساس سندی از آرشیو دولتی عثمانی، در کشمکشهای ادرنه، میرزا حسینعلی نامه‌ای به والی آنجا نوشت و در آن میرزا یحیی و پیروانش را متهم به توطئه بر ضد عثمانی کرد (۱۲۸۵ ق). والی ادرنه نیز به توقیف و بازجویی گروهی از بهائیان و ازلیان دست زد و گزارش آن بازجویی و نامه میرزا حسینعلی را به استانبول فرستاد. گویا صدراعظم نیز سلطان را مطلع گردانید و به فرمان او، میرزا یحیی و حسینعلی را به قبرس و عکا فرستادند (موحد، ۱۰۲-۱۰۶). گزارش شوقی افندی و از گونه همان واقعه است که می‌گوید: نامه‌هایی بی‌امضا منتشر شد، حاکی از آنکه میرزا حسینعلی و طرفدارانش با حمایت سفرای دول بیگانه، قصد طغیان دارند؛ و به علاوه، دوستی برخی از دولتمردان عثمانی با میرزا حسینعلی، مانند سلیمان پاشا که خود از سلسله قادریه بود، دولت عثمانی را بیمناک کرد و به تبعید او واداشت (۲۶۹/۲-۲۷۳). از سوی دیگر محسن خان مشیرالدوله، سفیر دولت ایران در استانبول، به نقل از سلطان عثمانی گزارش داده است که دولت عثمانی برای سران بهائی و ازلی در ادرنه مقرری تعیین کرد و به سبب اهمیت حسینعلی، مبلغ بیشتری به او اختصاص داد و همین از اسباب نزاع طرفین شد. مشیرالدوله در گزارش دیگری نوشته است که به پیشنهاد سفیر انگلستان و موافقت سلطان، یکی را به قبرس و دیگری را به عکا فرستادند (مقانی، ۳۸۳ ب).

برخی منابع به مداخله مشیرالدوله و سفارت ایران در تبعید بهائیان و ازلیان هم اشاره کرده‌اند (زعیم‌الدوله، ۲۱۷-۲۱۸). از آن سوی به گزارش آیتی (همان، ۳۸۰-۳۸۱)، وقتی دولت عثمانی تصمیم به تبعید حسینعلی به عکا گرفت، نایب کنسول فرانسه به ملاقاتش رفت و پیشنهاد کرد که وی تابعیت فرانسه را بپذیرد، ولی میرزا حسینعلی نپذیرفت و خود را موعود اسلام و مأمور اصلاح این دین خواند. به هر حال، میرزا حسینعلی را در ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ به همراه چند نظامی به عکا روانه کردند (شوقی، ۲۷۷/۲؛ قس: فرید، ۷). وی از آغاز ورود به عکا (جمادی‌الاول ۱۲۸۵) ظاهراً در پادگان یا قلعه‌ای نظامی چند سال به حالت توقیف به سر برد (آیتی، همان، ۲۵۸؛ فرید، نیز ER، همانجاها). آن‌گاه آزاد گردید و مدتی بعد اجازه یافت تا به بهجی نزدیک حیفا رود (همانجا). اقامت میرزا حسینعلی در عکا ۲۴ سال به درازا کشید و سرانجام در ۲ ذی‌قعدة ۱۳۰۹ ق/ ۲۹ مه ۱۸۹۲ م در ۵۷ سالگی در حیفا درگذشت (گلپایگانی، ۱۶؛ آیتی، همان، ۲۵۹؛ براون، «یک سال»، 60-61).

دریافت بخش مهمی از عقاید بهائیه منوط به اطلاع دقیق از عقاید فرق اسلامی در باب امامت و مهدویت است. تاریخ این‌گونه دعویها، آثار و عقاید سیدعلی محمد شیرازی و برخی اصطلاحات و بیانات صوفیان و فیلسوفان، خاصه در باب «بساطت و وحدت و سریان وجود»، و مسأله «فیض» و تداوم آن است که خود از دلایل اثبات نبوت و امامت به شمار می‌رود. در حقیقت اگر دعویهای بهاء نسبت به نبوت و

و ارسال شد» (نک: مجموعه الواح... ۱۳۵۰، ۴-۱۳۶) و خاصه از کتاب اقدس او بر می آید که در آن به تشریح و وضع احکام (مثلاً انا انزلنا لکم الاحکام؛ انا امرناکم بکسر حدودات النفس... نک: ص ۲ ب) پرداخته است (نیز نک: زعیم الدوله، ۲۸۲). با این حال، بعضی از مبلغان و طرفداران هوشمندترش که گویا توجیه نتایج چنین ادعایی را ناممکن می دیدند، این دعوی را نوعی تمثیل عرفانی یا کلامی، همچون عقیده مسیحیان به حضرت عیسی (ع) قلمداد کرده اند (نک: براون، «یک سال»، ۴۹۲-۴۹۱، ۳۹۷-۳۹۶؛ درباره اینکه بهائیان او را پیامبر می نامند، مثلاً نک: تامپسن، ۵). اما محافل ملی بهائی امروزه تأکید می کنند که بهاء «یکی از مظاهر الاهیة ای است که با حقیقت غیبیه ذات الوهیت به کلی متفاوت و متمایز است» (آیین جهانی بهایی، «بهاء الله»).

با این همه، بسیاری از سخنان میرزا حسینعلی را که بجا یا نابجا مشحون از اصطلاحات و تعبیرات و عبارت پردازیهای صوفیانه است، می توان به چند وجه و معنی تأویل کرد. اما مدار اصلی کار و تبلیغ بهائیت، نه مباحث و جدلها و استدلالهای مجرد فکری - اعتقادی است که البته از عهده آن بر نمی آیند، بلکه اصرار بر عقاید منطبق با جهان وطنی، همچون یکی بودن آبشخور همه آیینهای موجود، قطع نظر از تفاوت های ناشی از شرایط تاریخی و زبانی؛ لزوم اتحاد ادیان و اعتقاد به دینی جهانی که ظهور «صلح اکبر» را موجب می شود و نزاعهای دینی را محو می کند، مخالفت با وطن دوستی و ترویج انسان گرایی است (عبدالبهاء، مقاله شخصی، ۱۶۶-۱۶۸، نیز برای نامه او به ناصرالدین شاه، نک: ۱۳۰؛ براون، «ی»؛ «دائرة المعارف جهان...»، ۱/۱۷۶، که به خصوص آیین بهائی را به نوعی بازتاب احوال اجتماعی و سیاسی سرزمینهای اسلامی در آن عصر دانسته است)، و رد تحریف لفظی کتب عهدین است که به استناد آیه «وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ...» (بقره ۷۵/۲) مراد از تحریف کتب عهدین را تحریف معانی کلام الاهی دانسته است نه «محو کلمات ظاهریه» آن (ایقان، ۷۰-۷۱). این آموزه ها خاصه از دیدگاه غربیانی که به بهائیت گرویده اند، مهم ترین وجه آثار و عقاید میرزا حسینعلی و جانشینان او به شمار می رود.

بخشی از فعالیت بهائیان اولیه برای اثبات دعوی میرزا حسینعلی، در گردآوری تمام آثار علی محمد شیرازی و نخستین یاران او برای حذف نام و اشاره به میرزا یحیی صبح ازل، تحریف و تفسیر آنچه با دعاوی بهاء تناسب نداشت، خلاصه می شد. این تحریفات و تغییرات را خاصه در کتاب معروف به نقطة الکاف از یکی از بانیان اولیه، گویا حاجی میرزا جانی کاشانی، می توان دید (براون، «مه - مو»). برخی از نویسندگان، علاوه بر آنکه این انتساب را درست ندانسته - و این البته نافی اعتبار کتاب به عنوان یکی از نخستین و مهم ترین منابع راجع به باب نیست - و آن را همان کتاب موسوم به تاریخ قدیم شمرده که بهائیان بسیار از آن یاد می کردند، بر آن رفته اند که ۴ کتاب مشهور در تاریخ

اسماء و صفات احاطه کرده است. همه انبیا و اصفیا، موصوف به صفات و اسماء الاهی اند، خواه بعضی از این صفات و اسماء در آن «هیاکل نوریه» بر حسب ظاهر، ظاهر شود و خواه نشود؛ نهایت، بعضی در بعضی مراتب «اشد ظهوراً و اعظم نوراً» ظاهر می شوند. نه این است که اگر صفتی بر حسب ظاهر از آن ارواح مجرده ظاهر نشود، نفی آن صفت از آن شود. پس بر همه این «وجودات منیره و طلعات بدیعه»، حکم جمیع صفات الله جاری است. چنان که روایات صحیح بسیاری درباره تسلط و سلطنت «قائم» آمده، ولی آن نه سلطنتی است که هر نفسی ادراک نماید. مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همه «ممکنات»، خواه از عالم ظاهر به استیلای ظاهری ظاهر شود، یا نشود... (ص ۷۹-۸۴).

میرزا حسینعلی آن گاه برای اثبات مدعای خود به رد این معنی که «ابواب رحمت الاهی مسدود گشته است و دیگر از مشارق قدس معنوی شمسی طالع نمی شود...» پرداخته، و آورده است که مقصود قرآن از لقاء الله در قیامت، تجلی خدا در قیامت نیست، بلکه معنای آن تجلی عام است، زیرا «همه اشیاء محل و مظهر تجلی سلطان حقیقی اند و آثار اشراق شمس مجلی در مریای موجودات، موجود و لایح است... چنان که همه ممکنات و مخلوقات حاکی اند از ظهور...». وی پس از بحثی عرفانی و اشراقی درباره تجلی خاص و تجلی ثانی، یعنی فیض اقدس و فیض مقدس، تأکید کرده که مراد از قیامت، قیام نفس الله است به مظهر کلیه خود؛ و سپس نتیجه گرفته که ظهور پیامبران، هریک یک قیامت است و ظهور «نقطه» (باب) نیز یک قیامت (همان، ۱۱۱-۱۱۷، ۱۳۰). پس از آن به توجیه و تأویل مفهوم «خاتمیت» پرداخته، و درباره «اولیت و آخریت» سخن رانده است و پیامبر اسلام (ص) را جامع جمیع انبیا دانسته، و به استناد حدیثی، او را «آدم اول و آدم آخر» خوانده و آورده است که به همین قیاس، خاتمیت انبیا به آن جمال الاهی نسبت داده می شود، «پس مقصود از اولیت و آخریت، اولیت و آخریت ملکی نیست، زیرا هنوز اسباب ملکی به آخر نرسیده... بلکه در این رتبه، اولیت، نفس آخریت، و آخریت، نفس اولیت باشد... پس مظهر اولیت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت برای این ذوات مقدسه و ارواح مجرده نفس الاهیة است» (همان، ۱۳۱-۱۳۳؛ برای بیان دیگر هم درباره خاتمیت و «غیبت»، نک: اشراق، محاضرات، ۸۰۳/۲-۸۲۳).

اگرچه میرزا حسینعلی از دوره اقامت در بغداد تا اوایل دوره عکا خود را جز «من یظهره الله» نمی شمرد و می کوشید خود را خارج از دایره اسلام جلوه دهد و در عکا آداب مسلمانی به جا می آورد، ولی سخنان وی خود مقدمه ای بود برای آنکه اندک اندک دعوی نبوت عامه و نبوت خاصه و ربوبیت و الوهیت کند (کسروی، ۶۲۰: ۶۲؛ امین، ۶۲) و به رغم تصریحات باب درباره شریعت «بیان»، خود شریعتی نوبگذارد. دعوی ربوبیت و الوهیتش هم - با آنکه در بسیاری مواضع خود را «عبد» خوانده - به نوعی از بعضی نامه ها و الواح او که خطاب به اشخاص نوشته، و آنها را کلماتی دانسته است که از «سما مشیت نازل

شیخ و یا رساله موسوم به بدیع که رساله‌ای است در پاسخ به اعتراضات ازلیان، مستقلاً نیز طبع و نشر شده است (فاضل مازندرانی، همان، ۳۲/۲-۳۳؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۳-۱۳۵). نامه‌های او به رؤسا و سلاطین کشورها هم با عنوان «بیانیه‌های بهاء‌الله<sup>۱</sup>»، به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است (مثلاً نامه به ملکه ویکتوریا، ۳۳، ناپلئون سوم، ۱۷، ویلهم اول، ۳۳۹).

پس از میرزا حسینعلی نوری، بنا بر وصیت او در لوح عهد یا کتاب عهدی (ص ۱۳۶)، پسر بزرگش عباس، ملقب به «غصن اعظم» و معروف به عبدالبهاء به جانشینی منصوب شد و رشته امور بهائیان را در دست گرفت. وی در جمادی‌الاول ۱۲۶۰/زوتن ۱۸۸۴ در تهران متولد شد و مقارن تبعید پدرش به بغداد، ۹ ساله بود. از برخی گزارشهای منابع بهائی بر می‌آید که عبدالبهاء از نوجوانی در بهائیت فعال بود و در زمره نزدیکان و محرران و مشاوران میرزا حسینعلی قرار داشت و دایره ارتباطات بیرونی و درونی خود را همواره توسعه می‌داد (شوقی، ۲۲-۱۶/۳؛ فاضل مازندرانی، رهبران، ۵۴۲-۵۴۰/۲؛ اسلمنت، ۵۸، بی). گفته‌اند که اختلاف میان بهاء و صبح ازل به تحریک و مداخله او ایجاد شد (نک: زعیم‌الدوله، ۲۹۹).

چون عبدالبهاء به جای بهاء نشست، برادرش محمد علی که به استناد همان لوح عهد، خود را در ریاست شریک می‌دانست، به سروری او تن در نداد و مرکزی در قصر بهجی در عکا - که اقامتگاه بهاء بود - تشکیل داد و به کار برخاست و رساله‌ها منتشر کرد. چند تن از یاران خاص بهاء، مانند میرزا آقاخان کاشی و محمدجواد قزوینی، و دو پسر دیگر بهاء، یعنی ضیاءالله و بدیع الله نیز به محمدعلی پیوستند. این نخستین انشعاب در بهائیت بود. طرفداران محمدعلی، بهائیان پیرو عبدالبهاء را «مارقین» نامیدند، و اینان هم یاران محمدعلی را «ناقضین» خواندند و سپس گروه اول به «بهائی ثابت» و گروه دوم به «بهائی موحد» نامبردار شدند (فاضل مازندرانی، همان، ۵۴۴/۲؛ زعیم‌الدوله، ۲۹۹-۳۰۰؛ صبحی، ۲۰۵-۲۰۹؛ کسروی، ۶۳، بی؛ نیز نک: شوقی، «در راه حق<sup>۲</sup>»، ERE, II/304:244-250).

به گزارش برخی از منابع بهائی طرفدار عبدالبهاء، داستان نزاع بهاء و صبح ازل، اینجا نیز تکرار شد و محمدعلی نزد کارگزاران دولت عثمانی، عبدالبهاء را متهم به تمهید مقدمات برای طغیان بر ضد دولت کرد. عثمانیان نیز از ۱۹۰۱ م خروج او را از عکا ممنوع کردند و گویا بعدها هم در صدد تبعید او و بلکه مجازاتهای دیگر برآمدند؛ اما در پی تسلط ترکان جوان بر اوضاع، عبدالبهاء در ۱۹۰۸ م آزاد شد (اسلمنت، ۶۸-۶۳؛ فاضل مازندرانی، همان، ۵۴۹/۲). عبدالبهاء به رغم توقیف، به سرعت بر کارها چیره شد و محمدعلی را عقب راند. از جمله فعالیتهای عبدالبهاء پس از رفع توقیف، تدارک سفرهای تبلیغی به مصر (۱۹۱۰ م)، اروپا و آمریکا (۱۹۱۱-۱۹۱۳ م) را باید یاد کرد (اسلمنت،

بهائیت همه تحریرها و بازنگاشته‌های همان یک اثرند: تاریخ جدید که در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م گویا به قلم ابوالفضل گلیایگانی نوشته شد؛ مقاله شخصی سیاح که در ۱۳۰۳ ق/۱۸۸۶ م توسط عباس افندی، مشهور به عبدالبهاء پدید آمد؛ الکواکب الدرریه اثر عبدالحسین آواره (آیتی) که در ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۴ م نوشته شد؛ و متن انگلیسی تاریخ معروف به تاریخ نبیل در ۱۳۰۶ ش/۱۹۲۷ م (محیط طباطبایی، «کتابی بی‌نام...»، ۹۵۲-۹۶۰، «تاریخ قدیم...»، ۴۲۶-۴۲۷، «تاریخ نوپدید...»، ۷۰۲-۷۰۳).

در میدان تألیف، چند کتاب به قلم بهائیان مشهور اولیه نوشته شد که مهم‌ترین آنها، کتاب الفرائد اثر میرزا ابوالفضل گلیایگانی است که اصلاً برای پاسخ به شبهات و انتقادهای برخی از علمای شیعه نوشته شد و به همین سبب، مهم‌ترین عقاید باب و بهاء را در آن می‌توان یافت (مثلاً ص ۲۵-۴۰، بی). میرزا حسینعلی نوری هم خود پس از حدود ۴۰ سال دعوی و کوشش برای استقرار عقایدش، چند کتاب و بسیاری رساله و نامه مشتمل بر بند و دعا و تبلیغ دعوهای خود و تفسیر برخی از آیات قرآن و احادیث پیامبر اسلام (ص) و امامان شیعه (ع) که به الواح موسوم شده است، بر جای گذارد. منابع بهائی شمار این الواح را افزون بر هزار دانسته‌اند و البته گفته‌اند که بسیاری از آنها از میان رفته است (گلیایگانی، ۲۵؛ شوقی، ۱۴۵-۱۴۷؛ قس: فرید، ۴).

نخستین کتاب میرزا حسینعلی نوری ایقان نام دارد که آن را پس از بازگشت از کردستان به بغداد (ح ۱۲۸۰ ق/۱۸۶۳ م) نوشت. ایقان در حقیقت تکمله کتاب ناقص بیان علی محمد شیرازی است و در آن به آیات قرآن و احادیث و سنن پیامبر اسلام (ص) بسیار استناد کرده (مثلاً ص ۱۰۷-۱۰۱)، و صریحاً نبی اکرم (ص) را خاتم الانبیاء خوانده (ص ۳۳؛ نیز نک: نجفی، ۴۳۶-۴۳۷)، ولی خاتمیت و شماری از دیگر اصطلاحات و تعبیرهای قرآنی را تأویل کرده است (نک: سطوریشین). از برخی عبارات کتاب بر می‌آید که آن را برای کسی نوشته بوده است (مثلاً ص ۱۰۰، ۱۱۰). برخی از محققان آن را همان رساله معروف به رساله خالویه دانسته‌اند که میرزا حسینعلی برای دعوت و اقناع سید محمد شیرازی، دایی باب، نوشت (محیط طباطبایی، «رساله خالویه...» (۱)، ۸۲۹). بعداً وی در ادرنه و سپس در اولین چاپ کتاب (بمبئی، ۱۳۰۸ ق)، برخی از مطالب کتاب ایقان را - خاصه آنچه درباره اطاعت خود از صبح ازل نوشته بود - حذف کرد. در چاپ بعدی آن در ۱۳۱۰ ق مطالب بیشتری از آن حذف شد (همان، ۱۵-۱۷).

مهم‌ترین اثر میرزا حسینعلی که آن را در ۱۲۸۷ یا ۱۲۸۸ ق در عکا (ایام توقیف) نوشت، کتاب اقدس نام دارد که کتاب شریعت بهائیه و ناسخ بیان باب است (فاضل مازندرانی، اسرار...، ۱۶۱، بی؛ گلیایگانی، ۱۳-۱۴؛ فرید، ۹-۱۰). این هر دو اثر در اواخر حیات بهاء و به دستور خود او توسط پسرش محمدعلی، ملقب به «غصن اکبر» در بمبئی (۱۳۰۸ ق) به چاپ رسید (محیط طباطبایی، همان، ۸۲۴، ۱). بسیاری از الواح او نیز، با عناوین مختلف، به چاپ رسیده (مثلاً اشراق خاوری، گنج شایگان، ۱۲۰-۱۳۳، جم)، و بعضی از آنها، مانند لوح

1. The Proclamation of Bahau'llah.

2. God...

۶۸-۷۰:۴۰/۲، ER). شرح این سفرها را یکی از همراهان بهائی او، به نام محمود زرقانی در کتابی به نام بدایع الآثار نوشته، و آورده است که وی در این سفر به تأسیس یا سازماندهی مجامع و سازمانهای بهائی در این کشورها پرداخت (مثلاً نک: ۳۶/۱، ۴۶، جمه). وقتی عبدالبهاء در آمریکا به سر می‌برد، عمویش میرزا یحیی صبح ازل درگذشت (فاضل مازندرانی، همان، ۵۵۱/۲).

در طول جنگ جهانی اول عبدالبهاء همچنان به اداره امور بهائیان و تبلیغ و صدور رساله‌ها و الواح مشغول بود. پس از جنگ، به سبب اهمیت حیفا، عبدالبهاء آنجا را پایگاه بهائیت و فعالیتهای خود قرار داد (صبحی، ۱۶۴). وی همان‌جا بود تا در ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱ م در ۷۷ سالگی در حیفا درگذشت (شوقی، ۳۲۰/۳؛ آیتی، کشف، ۲۵۷/۱؛ نیز نک: آیین جهانی بهایی، «عبدالبهاء»).

عبدالبهاء نیز، به رغم تصریح بهاء در کتاب اقدس، مدعی بود که به او وحی می‌شود. بهائیان پیرو او هم وی را نبی و مظهر الاهی می‌دانستند (براون، «عه»؛ نیز نک: ERE، همانجا). کوششهای عبدالبهاء برای تبلیغ و توسعه بهائیت، با اتکاء بر علم و اطلاعی بر تاریخ اقوام و اتخاذ سیاستهای خاص، این گروه را که تا پیش از او اهمیت و موقعیتی نداشتند، تا حدی شهرت بخشید (زعیم الدوله، ۲۲۹، ۲۹۹). سفرهای او به اروپا و آمریکا، و تشکیل یا سازماندهی مجامع بهائی در این کشورها (زرقانی، همانجا) و تأسیس محافل و نهادهای بهائی در ایران، مصر و عراق و سرزمینهای آسیای میانه و هند (شوقی، ۲۶۹/۳-۲۹۹)، برای تحقق همان اهداف بود. به علاوه کوششهایی هم برای دسته‌بندی و عرضه نشریات فرقه به طور نظام یافته نشان داد (چمبرلین، ۲۵ بی). او نیز مانند بهاء، مبلغ دین و زبانی جهانی - زبانی اسپرانتو - برای «تسریع دایره حسن تفاهم بین شرق و غرب»، وحدت ادیان، وحدت عالم انسانی، و «صلح اکبر» بود (اسلمنت، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۸۲، ۱۹۰-۱۹۱؛ عبدالبهاء، خطب، ۲۰۴، ۲۸۱، ۳۸۰، ۴۵۵).

وی در نامه‌ای که در فوریه ۱۹۱۳ خطاب به انجمن الاهیون فرانسه نوشت، ضمن انتقاد از اینکه ظهور پیامبر جدید - بهاء - را در نیافته‌اند، به تبلیغ خود پرداخت. در ژوئیه همان سال نیز خطاب به کنفره ششم لیبرالهای مسیحی و دیگر ادیان خواستار ایجاد دینی جهانی و قرار دادن «تمدن مادی» در خدمت «تمدن الاهی» شد (چمبرلین، ۱۷۲-۱۷۴). در دوره ریاست عبدالبهاء، عمه او موسوم به عزیه نوری کتاب تنبیه الثائمین را در پاسخ به نامه عبدالبهاء نوشت و انتقاداتی سخت بر اعمال و افکار او و پدرش بهاء وارد کرد (نک: سطور پیشین؛ نیز نک: نوری، ۳، ۹، ۵، جمه).

قطع نظر از آنچه درباره ارتباطها و وابستگیهای سیاسی عبدالبهاء به برخی سازمانها و دولتها گفته‌اند، بعضی از منابع بهائی به ارتباط او با حکومت انگلیسی فلسطین و کمکهایی که به ارتش این دولت در جنگ

جهانی اول، برضد عثمانی کرد، تصریح کرده‌اند. به همین سبب، به دستور لرد بالفور، او با خاندان و یارانش تحت حمایت ژنرال آلبنی (۵م) قرار گرفت و به علاوه در اواخر عمر (۱۹۲۰م) دولت انگلستان او را شوالیه خواند و نشان و مقام داد (شوقی، ۲۶۹/۳-۲۹۹؛ نیز نک: عبدالحمید، ۱۸۷-۱۹۷؛ صبحی، ۲۰۵) و پس از مرگ او پادشاه و دولتمردان بلندپایه این کشور مراتب تأسف خود را ابراز داشتند. شوقی همچنین آورده است که بسیاری از مسلمانان در تشییع جنازه او با تلاوت آیات قرآن شرکت جستند و مفتی حیفا نیز سخنرانی کرد (۳۲۵/۳-۳۲۸). در آخر عمر، عبدالبهاء هم مانند بهاء نشان می‌داد که ملتزم به آداب مسلمانی است. چنان که برای ادای نماز جمعه به مسجد می‌رفت و این کار را تا دو روز پیش از مرگ ترک نکرد (صبحی، ۱۵۱-۱۵۲، ۲۲۹-۲۳۰؛ اسلمنت، ۷۵). صبحی که روزگاری کاتب عبدالبهاء بود، تصریح کرده است که وی بهائیت را مانند شاذلیه از فرق صوفیه معرفی می‌کرد؛ و البته پیشوای شاذلیه در سوریه با او دوستی داشت (ص ۲۷۹-۲۸۰). برخی از نویسندگان هم به ارتباط و شباهتهای بهائیه و قادیانیه اشاره کرده‌اند (عبدالحمید، ۱۹۷-۲۰۳؛ اعظمی، ۷۹، ۹۰ بی).

عبدالبهاء نیز الواح، کتابها و رساله‌هایی پدید آورد. نخستین اثر مهم او که در حیات بهاء و برای اثبات دعویهای او و کوفتن بایان و ازلیان، در ۱۳۰۳ نوشته شد، کتاب مقاله شخصی سیاح است (براون، «یاء») که بعداً به انگلیسی ترجمه شد<sup>۱</sup> و در ۱۸۹۱م در کیمبریج منتشر گردید (برای مشخصات و متن انگلیسی کتاب، نک: «کتابخانه بهائی<sup>۲</sup>»). کتاب تذکرة الوفاء فی ترجمه حیات قدماء الاحیاء (حیفا، ۱۳۴۳ ق) مشتمل است بر شرح زندگی و مرگ بهائینی که در ایام خود او در گذشتند، مانند نبیل قائنی (ص ۵)، نبیل زرنندی (ص ۵۷)، میرزا موسی برادر بهاء (ص ۱۳۵). این کتاب نیز به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است<sup>۳</sup>؛ مجموعه‌ای از الواح او هم در بمبئی (۱۸۸۲م)، و سپس ترجمه انگلیسی آن با عنوان «سرتمدن الاهی<sup>۴</sup>» در آمریکا به چاپ رسید. این کتاب مشتمل است بر برخی پیامها و نوشته‌های کوتاه او (مقدمه، ۵-۸). دیگر آثار او که غالباً توسط بهائیان گردآوری و منتشر شده، اینهاست: الواح و وصایا (ج مصر)؛ خطابات حضرت عبدالبهاء فی اروپا (ج مصر، ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۱ م) که مربوط به سفر اول او به اروپاست (مقدمه خطب عبدالبهاء، «ز»); الواح و بعضی خطابات سفرهای او به مصر و اروپا و آمریکا (ج تهران، ۱۹۴۲ م). این هر دو مجموعه در ۱۹۷۲م یکجا و با عنوان خطب عبدالبهاء فی اروپا و آمریکا، به عربی در بیروت به چاپ رسید؛ مکاتیب عبدالبهاء (ج مصر، ۱۳۲۸ ق بی)؛ النور الابهی فی مفوضات عبدالبهاء، معروف به مفوضات (ج لیدن، ۱۹۰۸ م). او در همین رساله غریبان را که براساس روایات مجعول درباره اسلام دآوری می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده است (ص ۱۴-۱۵).

1. A Traveller's Narrative.

2. Bahá'í Library Online.

3. Memorials of Faithful, Illinois, 1971.

4. The Secret of...

بود. نپذیرفتند و ولایت را مسدود دانستند و به ریاست روحیه مکسول گردن نهادند. اگرچه چارلز میسن ریمی به مقاومت برخاست، ولی به سبب طرفداری «ایادیان» از روحیه مکسول، اکثریت بهائیان به او پیوستند (رائین، ۱۵۱-۱۵۹، ۱۷۵-۱۸۱). ۵/۵ سال پس از مرگ شوقی، «بیت العدل اعظم» مرکب از اعضای ۵۶ محفل ملی انتخاب شد (۱۹۶۳م) و امور بهائیت را در دست گرفت. بیت العدلهای ثانوی، «محافل روحانی ملی» نام دارند (عالم بهائی، «عهد و میثاق... بهاءالله»).

شوقی به سبب برخورداری از تحصیلات عالی و ارتباطات وسیع، به ویژه سازگاری با اسرائیل و دول اروپایی و آمریکایی طرفدار آن (علاوه بر آموزه‌های صریح خود او، نک: احمد، ۹۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۵؛ نیز درباره تعلیم عبدالبهاء در این باره، نک: توقیعات مبارکه، ۳۰۵-۳۰۷)، توانایی بیشتری از اسلاف خود در تشکیل مجامع و سازماندهی محافل بهائی و بریایی «مشرق الاذکار»ها (معابد بهائی) در کشورهای جهان نشان داد (عالم بهائی، همانجا؛ مثلاً درباره بهائیان آمریکا، نک: شوقی، «دژ ایمان»<sup>۱</sup>، ۱۱۰-۱۲۲، نیز درباره انتخابات بهائیان آمریکا، نک: «زمانمداری بهائی»<sup>۲</sup>، ۴۱-۳۷؛ درباره بهائیان آمریکای جنوبی، نک: «ظهور عدالت الهی»<sup>۳</sup>، ۴۸-۵۲).

شوقی آثار مکتوب بسیار برجا نهاد که غالباً جنبه‌های تبلیغی و تاریخی دارد. برخی از آنها: قرن بدیع؛ توقیعات مبارکه، مشتمل بر بعضی نامه‌ها خطاب به محافل بهائی (تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م)؛ «زمانمداری بهائی»، مشتمل بر نامه‌هایی است که وی به بهائیان آمریکا نوشت (نیویورک، ۱۹۲۷م)؛ «ظهور عدالت الهی» (ایلینویز، ۱۹۵۶م)؛ «در راه حق»، شامل تاریخ باب و بهاء و عیدالبهاء (ایلینویز، ۱۹۵۷م)؛ «پیام به جهان بهائی» (ایلینویز، ۱۹۵۸م)؛ «دژ ایمان» (ایلینویز، ۱۹۶۵م).

مآخذ: آیتی، عبدالحسین (آواره)، کشف الحیل، تهران، ۱۳۱۳ش؛ همو، الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه، قاهره، ۱۳۲۲ق/۱۹۲۳م؛ آیین جهانی بهائی<sup>۴</sup> (نکته: ما؛ احمد، بشیر، بهائیت، اسرائیل کی خفیه سیاسی تنظیم، راولپندی، ۱۲۷۵ق؛ اسلنت، ج. ا.، بهاءالله و عصر جدید، ترجمه فارسی، حيفا، ۱۹۳۲م؛ اشراق خاوری، عبدالحمد، گنج شایگان، تهران، ۱۳۲۲ش؛ اعظمی، محمدحسن، حقیقه البهائیه و القادیانیه، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ الهی ظهیر، احسان، البهائیه، نقد و تحلیل، لاهور، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ امین، شریف یحیی، معجم الفرق الاسلامیه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ باب، سیدعلی محمد شیرازی، بیان عربی و همو، بیان فارسی و همو، دلائل سیمه، همو، قسمتی از الواح خط نقطه اولن، گردآوری حسن کاتب؛ براون، ادوارد، مقدمه بر نقطه الکاف (نکته: همو، کاشانی)؛ بهاء، حسینعلی نوری، اقدس، پبنتی، ۱۳۱۲ق؛ همو، ایقان، ۱۳۱۰ق؛ همو، لوح شیخ، لانگهین؛ همو، لوح عهد (کتاب عهدی) (نکته: همو، عالم بهائی)؛ همو، مجموعه الواح مبارکه، ج تصویری؛ حسینی طباطبایی، مصطفی، رهبران وادی ضلالت، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۷ش؛ رائین، اسماعیل، انشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی، تهران، ۱۹۷۸م؛ زرقانی، محمود، بدایع الاثار، بمبئی، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۲م؛ زعیم الدوله تبریزی، محمد مهدی، مفتاح باب الایوب، ترجمه حسن فرید گلبایگانی، تبریز، ۱۳۳۵ش؛ شاهرودی، احمد، مرآت المارغین فی

(۱۵)؛ رساله مدنیه که آن را در ۱۲۹۲ق نوشت و مضمون اصلی آن نگاهی به اوضاع ایران و اشاره به افتخارات سابق این سرزمین و لزوم بیداری و همگامی با تمدن جدید است (ص ۸-۱۱). از یک اشاره او بر می‌آید که این رساله را بدون ذکر نام خود، خطاب به پادشاه ایران نوشته است (ص ۸)؛ او همچنین برخی آیات قرآن مجید را تفسیر کرد (مثلاً مکاتیب، ۱۲، ۳۲) و تفسیری به عربی بر بعضی از آیات سوره یوسف نوشت، و حدیث «كنت كنزاً مخفياً...» را تفسیری عرفانی کرد (فاضل مازندرانی، رهبران، ۵۴۰/۲).

مطابق وصیت بهاء، پسر کهرش محمدعلی (غصن اکبر) باید جانشین عبدالبهاء می‌شد؛ اما نزاعهایی که ذکرش گذشت، به ویژه باعث دور کردن او شد و عبدالبهاء سرانجام نواده ارشد دختری خود، شوقی را - که پدرش میرزا هادی داماد و از یاران عبدالبهاء بود - به جانشینی برگماشت (صبحی، ۲۱۲). وی در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م در عکا زاده شد. سپس لقب «امر الهی» گرفت و به همین سبب بهائیان او را «ولی امر» می‌نامند (عالم بهائی، «ولی امر بهائی»). وی مقارن مرگ عبدالبهاء (۱۹۲۱م) در آکسفورد مشغول تحصیل بود. در ۱۹۲۳م به حيفا رفت و رشته امور بهائیت را در دست گرفت (فاضل مازندرانی، همان، ۵۵۶/۲-۵۵۷، ER، II/41). گفته‌اند که عبدالبهاء به اصرار دخترش ضیائیه، شوقی را به رهبری تعیین کرد (صبحی، ۲۹۳). این انتصاب، خاصه به سبب برخی خویها و ضعفها که از او دیده می‌شد، باعث مخالفت برخی بهائیان و رویگردانی بعضی دیگر، مانند صبحی (مهندی)، آیتی (آواره) و نیکو از بهائیت شد (نک: کتابهای آنان). با این همه شوقی به توسعه و سازماندهی محافل بهائی، به ویژه در اروپا و آمریکا بسیار کوشید. این معنی از کثرت نامه‌ها و سخنان او خطاب به بهائیان این سرزمینها پیداست. وی همچنین به وصیت عبدالبهاء، سرانجام «بیت العدل اعظم الهی» را تأسیس کرد و اکثریت اعضا آن را از میان بهائیان اروپایی و آمریکایی برگزید (فاضل مازندرانی، همان، ۵۵۸/۲-۵۵۹؛ صبحی، ۲۵۷؛ رائین، ۱۴۵-۱۵۲). این کار با مخالفت گروهی از بهائیان روبه‌رو شد. نیز مجمعی از سران بهائی موسوم به «ایادی امرالله» برای تبلیغ آیین و ایجاد و حفظ روابط بهائیان با رهبری پدید آورد و تأکید کرد که وظایف این مجمع تضادی با اختیارات و وظایف خود او ندارد. چارلز میسن ریمی، و ماری (روحیه) مکسول، دختر معماری کانادایی و طراح و سازنده مقبره بهاء - که به ازدواج شوقی درآمد - بود - از سران این مجمع بودند (رائین، ۱۴۵-۱۵۵، ۱۹۵-۱۹۸، ER، همانجا).

چون شوقی فرزندی نداشت، پس از مرگ او (آبان ۱۳۳۶/نوامبر ۱۹۵۷، نک: آیین جهانی بهائی، «شوقی افندی») انشعابی دیگر در بهائیت پدید آمد. گروهی که اکثریت مجمع «ایادی امرالله» را تشکیل می‌دادند، به تجدید مخالفت با بیت العدل برخاستند. اینان به ویژه ریاست چارلز میسن ریمی آمریکایی را بر آن - که در حقیقت رهبری بهائیت

دفع شبهات المبطلین، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ شوقی ربانی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مروت؛ صبح ازل، یحیی، مستقیق؛ صبحی مهدی، فضل الله، خاطرات زندگی و تاریخ بایگاری و بهائیگری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عالم بهائی (نکذ ما)، عبدالبهاء، عباس، الواح (نکذ ما)؛ همو، تذکرة الوفاء فی ترجمه حیاة قداماء الاحباء، حيفا، ۱۳۴۳ ق؛ همو، ترقیعات مبارکه، به کوشش عبدالملی علایی، ۱۳۵۲ ش/۱۹۷۳ م؛ همو، خطب عبدالبهاء فی اورویا و امریکا، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ همو، رساله مدنیہ (نکذ هم آیین جهانی بهائی)؛ همو، مقاله شخصی سیاح، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، مکاتیب (نکذ هم آیین جهانی بهائی)؛ همو، النور الابین فی مفارقات عبدالبهاء (نکذ هم آیین جهانی بهائی)؛ عبدالحمید، محسن، حقیقة البایة و البهائیه، کرکوک، ۱۳۸۹ ق؛ فاضل مازندرانی، اسدالله، اسرار الآثار، همو، رهبران و رهروان، فرید، بدیع الله، کتاب اقدس، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ فیضی، محمدعلی، حضرت بهاءالله، قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم، منشآت، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ همو، نامه‌های پراکنده، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قرآن مجید؛ کاشانی، میرزا جانی، نقطة الکاف، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰ م؛ کسروی، احمد، بهائیگری، تهران، چاپ تمدن؛ گلبایگانی، ابوالفضل، الفرائد، قاهره، ۱۳۱۵ ق؛ محیط طباطبائی، محمد، «تاریخ قدیم و جدید»، گوهر، تهران، ۱۳۵۴ ش، ۳، ۵؛ همو، «تاریخ نو پدید نیل زردی»، همان، ۱۹ ش، ۶، ۱۱ و ۱۲، ۶ ش، ۵؛ همو، «عظیم پس از تهران، ۱۳۵۶ ش و پیش از ازل»، همان، تهران، ۱۳۵۷ ش، ۶، ۳ و ۲، همو، «کتابی بی نام با نامی تازه»، همان، تهران، ۱۳۵۳ ش، ۲، ۱۱ و ۱۲؛ ممقانی، اسدالله، «اختلاف بهاء و صبح ازل»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۲ ش، ۶، ۵ و ۵؛ محمد، محمدعلی، «اسنادی از آرشیودولتی استانبول»، همان، تهران، ۱۳۴۲ ش، ۶، ۱ ش، ۱۲ و میرزا آقاخان کرمانی، عبدالحسین و احمد روحی، هشت بهشت؛ نیل زردی، مطالع الانوار، ترجمه عبدالجلیل سعد، قاهره، ۱۹۲۰ م؛ نجفی، محمدباقر، بهاییان، تهران، ۱۳۵۷ ش/۱۹۷۹ م؛ نوری، عزیه، تنبیه النائمین؛ نیز؛

'Abdu'l-bahá, *The Secret of Divine Civilization*, tr. M. Gail, Illinois, 1957; *The Bahá'í Faith*, www.bahai.com/Persian/; Bahá'í Library Online, www.bahai-library.com, *The Bahá'í World*, www.bahai-library.com, org/Persian/; Browne, E. G., *A Year Amongst the Persians*, London, 1893; id, note and introd. *A Traveller's Narrative* (vide: Bahá'í Library...); Chamberlain, S., *Abdul Baha on Divine Philosophy*, Boston, 1918; *The Encyclopaedia of the Qur'an*, ed, J. D. McAuliffe, Leiden/Boston, 2001; ER; ERE; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J.L. Esposito, New York/Oxford, 1995; Shoghi Effendi, *The Advent of Divine Justice*, Illinois, 1956; id, *Bahá'í Administration*; id, *Citadel of Faith*, Illinois, 1965; id, *God Passes by*, Illinois, 1957; Thompson, J., *'Abdu'l-Bahá*, Illinois, 1948.

بخش تاریخ

په‌بودی، محمود خواجه (۱۲۹۲-۱۳۳۷ ق/۱۸۷۵-۱۹۱۹ م)، نویسنده، روزنامه‌نگار و یکی از «رهبران نهضت جدیدها» در دهه نخستین سده ۲۰ م در آسیای مرکزی. وی در یکی از روستاهای سمرقند در خانواده‌ای روحانی زاده شد. پس از تحصیل مقدمات، در قاضی خانه سمرقند ابتدا میرزا (منشی) و سپس مفتی گردید («دائرة المعارف ازبک»، ۲/202).

به‌بودی در ۱۳۶۸ ق/۱۹۰۰ م از راه عثمانی به مکه و از آنجا به مصر رفت و در طول این سفر، کم و بیش با جریانهای تجدیدگرایانه و به ویژه با آموزش و پرورش نوین آشنا شد. سیاحت در روسیه و دیدن شهرهای غازان، اوقا، اورنبرگ، مسکو و پترزبورگ در سالهای ۱۳۲۱-۱۳۲۲ ق/۱۹۰۳-۱۹۰۴ م، او را بیش از پیش به لزوم اصلاحات در عرصه‌های

مختلف زندگی اجتماعی و آموزشی در دیار خود متوجه و معتقد ساخت (همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک»، ۱/439). فعالیت‌های جدی فرهنگی وی و پیوستن به نهضت جدیدها - که به دنبال رواج در غازان، کریمه و قفقاز، در آسیای مرکزی نیز در حال شکل‌گیری بود - از همین زمان آغاز می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، ۷/212).

وی در همین سالها چند جلد کتاب درسی بر اساس «اصول جدید» و غالباً در زمینه تاریخ و جغرافیا تألیف کرد، از جمله منتخب جغرافیای عمومی، کتاب الاطفال، مختصر تاریخ اسلام، عملیات اسلام، مدخل جغرافیایی عمران و مختصر جغرافیای روسیه (ایرانیکا، ۹۹/IV؛ «دائرة المعارف ازبک»، 203-202/II؛ «دائرة المعارف تاجیک»، همانجا؛ دانشنامه...، ۴/۱۰۰۰).

به‌بودی روزنامه‌نگاری را نیز از همین سالها با نوشتن مقاله در دو روزنامه که هر دو از سوی دولت تزاری در آسیای مرکزی، یکی به زبان روسی و دیگری به دوزبان روسی و ازبکی منتشر می‌شد، آغاز کرد (ایرانیکا، همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک»، 448-447/VII). وی در مقالات خود بیشتر به ترویج تعلیم و تربیت اسلامی می‌پرداخت، اما فعالیت او در زمینه روزنامه‌نگاری از سپتامبر ۱۹۰۶ - که گروهی از جدیدها به رهبری منورقاری و خود وی دوهفته نامه ترکی (ازبکی) خورشید را در تاشکند منتشر کردند - بعد دیگری یافت. به‌بودی در شماره ۶ همان نشریه که پس از انتشار شماره دهم از طرف مقامات تزاری توقیف گردید، مقاله‌ای به چاپ رساند و در آن از برنامه جدیدها برای اصلاحات در آسیای مرکزی سخن گفت (ایرانیکا، همانجا؛ بنیگسن، 162).

وی چندماه بعد، بازگانی به نام عظیم بایف را در انتشار روزنامه‌ای با عنوان تجار در تاشکند یاری کرد. در اواخر سال ۱۹۰۶ م به اتفاق چند تن از جدیدها روزنامه حقیقت را که اندکی پس از انتشار به شهرت تغییر نام یافت، منتشر کردند. این روزنامه نیز پس از انتشار ۱۰ شماره توقیف گردید (ایرانیکا، همانجا؛ بنیگسن، 164-163).

به‌بودی پس از فرونشستن موجهای انقلاب نخست روسیه همچنان به فعالیت‌های فرهنگی خود ادامه داد. در ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م خانه خود در سمرقند را در اختیار عبدالقادر شکوری، بنیان‌گذار نخستین مدرسه تاجیکی به سبک نو در آن شهر گذاشت و او را از کمکهای مادی و معنوی خود بهره‌مند گردانید («دائرة المعارف ازبک»، 203/II). وی کتابخانه‌ای عمومی و نیز بنگاهی انتشاراتی برای نشر آثار خود تأسیس کرد و خریطه ترکستان، بخارا و خویه را که به زبان ازبکی تألیف نموده بود، در همان‌جا به چاپ رساند (همانجا؛ «دائرة المعارف تاجیک»، 439/I).

به‌بودی در ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲ م نخستین نمایشنامه ازبکی با عنوان بدرکش را که موضوع رقابت میان بازرگانی سنتی و جدید بود، نوشت.

به اتهام جاسوسی برای بلشویکها دستگیر شد و پس از تحمل دوماه زندان و شکنجه، به فرمان امیر عالم خان در شهر نسف (قرشی کنونی) اعدام گردید (همانجاها).

مآخذ: حسین پور، اکرم و دیگران، ماهیت تحولات در آسیای مرکزی و قفقاز، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ دانشنامه ادب فارسی، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ نیز: Bennigsen, A. and Ch. Lemerrier - Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920*, Paris, 1964; *Entsiklopediyai Sovetii Tochik*, Dushanbe, 1978-1987; *Iranica; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1993; *Uzbek Sovet ensiklopediyasi*, Tashkent, 1972. رحیم رئیس نیا

### بهبهان، شهر و شهرستانی در استان خوزستان.

نام گذاری: درباره نام بهبهان نظرها گوناگون است. برخی در این باره می گویند: گروهی از مردم در زمستان و بهار به آنجا می آمدند و چادرهایی برپا می کردند و به هنگام گرم شدن هوا به جای دیگر می رفتند. طایفه ای را زیستن در آن سرزمین خوش آمد و سراهایی ساختند. در وقت معین که مردمان به آنجا آمدند و آن خانه ها را دیدند، گفتند: «بهبهان»، بدین معنا که آن خانه ها از چادر بهترند، زیرا به زبان ایشان «بهان»، چادر را گویند و این نام به همین صورت باقی ماند (مستوفی، ۱۳۳۲). برخی دیگر نوشته اند که پس از خرابی شهر ازجان (ه.م) مردم آن در چادرهای ایلاتی منزل کردند (اهالی کهگیلویه چادر سیاه را «بهان» می گویند). آنان چون از باران زمستان و گرمای تابستان در رنج بودند، چند خانه از خشت و گل ساختند و آسوده شدند. گروهی که هنوز در چادرها بودند، از خانه های خشتی جویا شدند و پاسخ شنیدند که به از بهان است. پس آنجا به بهبهان معروف شد (فسایی، ۱۴۷۴/۲). در برخی از مآخذ کلمه بهبهان را برگرفته از واژه «بهو» به معنی کوشک دانسته، و نوشته اند که پس از خرابی ارجان، مردم آن که به دشت آمده بودند، خانه هایی مانند خانه های ارجان ساختند که بهتر از «بهو» بود. از این رو، آن را «بهبهو» گفته اند که به تدریج به بهبهان تبدیل شده است؛ چنان که به گویش محلی، امروزه نیز بهبهان را «بهبهو» می نامند (جغرافیا، ۱۳۷۳/۱: ۶۷۳؛ افشار، ۱۳۸۵-۸۵۷). شهرستان بهبهان: این شهرستان با مساحت ۳۵۱۶ کیلومتر ۲ در جنوب شرقی استان خوزستان قرار گرفته، و مرکز آن شهر بهبهان است. شهرستان بهبهان دارای ۳ بخش به نامهای آغاجاری، زیدون و مرکزی است که شامل ۳ شهر، ۵ دهستان و ۲۲۰ آبادی دارای سکنه است (آمارنامه، ۱۳۷۳: سرشماری، ۵۰۰، پانزده: نشریه، ۲۴-۲۵). این شهرستان از شمال باختری به شهرستان رامهرمز، از شمال خاوری به شهرستان کهگیلویه، از خاور به شهرستان گچساران، از جنوب به بندر دیلم، و از باختر به هندیجان (از بخشهای بندر ماهشهر) محدود است (فرهنگ، ۵۰۰، ۵۰).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان بهبهان دارای موقعیت کوهستانی و جلگه ای است (آمارنامه، همانجا). اراضی این شهرستان را کوههای نه چندان بلندی که ارتفاع آنها از ۳۳۰۰ متر تجاوز نمی کند، پوشانیده،

این نمایشنامه بارها در شهرهای مختلف ماوراءالنهر به روی صحنه رفت («دائرة المعارف ازبک»، همانجا).

بهبودی از ۱۳۳۱ ق بار دیگر به روزنامه نگاری روی آورد و ابتدا روزنامه سمرقند را که غیر از مقالات ازبکی، مقالاتی به فارسی تاجیکی و روسی نیز در آن درج می گردید، منتشر کرد و سپس مجله آینه را از رمضان ۱۳۳۱ تا شعبان ۱۳۳۳/اوت ۱۹۱۳ تا ژوئن ۱۹۱۵ به زبانهای ترکی ازبکی و فارسی تاجیکی انتشار داد (بنیگسن، ۱۶۵-۱۶۷: «دائرة المعارف ازبک»، همانجا). به گفته پرگل این مجله احتمالاً بهترین نشریه ادواری محلی پیش از انقلاب اکبر آسیای مرکزی بوده است (ایرانیکا، ۱۹۹/IV)، و بجز آسیای مرکزی، در قفقاز، ایران، ترکیه، افغانستان و تاتارستان نیز خوانندگانی داشته است («دائرة المعارف تاجیک»، ۷/۳۰۹).

بهبودی مقالاتی را که می نوشت و یا ترجمه می کرد، در نشریات دیگری چون ترقی، شورا، وقت و ولایت ترکستان نیز به چاپ می رساند. اندیشه های روشنگرانه بهبودی و فعالیتهای خستگی ناپذیر او در زمینه اصلاح طلبی و جانبداری از علوم و فنون دنیوی، حقوق زنان و... سبب اعتراض و حملات شدید شد و به دهریگری و انحراف از اسلام راستین متهم گردید («دائرة المعارف ازبک»، همانجا)؛ در حالی که وی از روشنفکرانی بود که نهضت جدیدیها را بدون تفکر اسلامی مردود می دانست (حسین پور، ۲۴۳).

بهبودی در کنار فعالیتهای فرهنگی به سیاست نیز می پرداخت و بر اساس میانه روی و از منظر اصلاح طلبی برای پیشرفت نظام حاکم بر بخارا می کوشید و مردم را به پشتیبانی از امیر آن فرا می خواند؛ اما هنگامی که نظام حاکم بر بخارا را مانعی جدی بر سر راه اصلاحات دید، در سخنرانی خود در آوریل ۱۹۱۷ از گروه بخاریان جوان خواست تا امیر را وادار به اجرای سریع اصلاحات کنند (ایرانیکا، ۱۰۰/IV). وی اگر چه در جریان انقلاب ۱۹۰۵ م از مشروطه سلطنتی دفاع می کرد، اما در آوریل ۱۹۱۷ از سرنگونی دولت تزاری اظهار خوشحالی، و به استقلال آسیای مرکزی ابراز امیدواری کرد؛ هر چند حوادث بعدی او را متقاعد ساخت که ترکستان خود مختار وابسته به روسیه بهتر از امارت بخارای مستقل با امیری مستبد است («دائرة المعارف ازبک»، همانجا).

بهبودی که ابتدا با بلشویکها مخالفت می کرد و شایعاتی نیز درباره مناسبات او با منشویکها، بریتانیا و حتی عضویتش در یک سازمان نظامی ضد بلشویکی بر سر زبانها بود، بعدها به موازات استقرار نظام بلشویکی، به تدریج با این نظام به همکاری پرداخت؛ چنان که در مه ۱۹۱۸ به عنوان «کمیسر معارف شورای کارگران و دهقانان مسلمان سمرقند» انتخاب شد و در تابستان همان سال در کمیسیون تدوین قوانین جمهوری خود مختار ترکستان شرکت جست (ایرانیکا، «دائرة المعارف ازبک»، همانجاها).

بهبودی در مارس ۱۹۱۹ در سفر به قلمرو امیر بخارا، در شهر سبز

قصد تسخیر فارس بر سر راه خود، بهبهان و شولستان تا حدود کازرون را دستخوش ویرانی کرد (فسایی، ۱/۳۱۸-۳۱۹). در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م امیر تیمور گورکانی در هنگام یورش به شیراز، بهبهان را لشکرگاه خویش ساخت (شرف‌الدین، ۱/۴۲۷-۴۲۸). در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م القاس میرزا - برادر شاه طهماسب یکم که از او روی گردان شده بود - بهبهان را به آتش کشید (قاضی احمد، ۱/۳۳۴-۳۳۵؛ حسینی، ۷۴)، زیرا مردم هنگام ورود او شهر را تخلیه کرده، به کوهستان رفته بودند (فسایی، ۱/۳۹۹-۴۰۱).

محمود افغان در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م با ۳۰ هزار سپاهی بهبهان را در محاصره گرفت، اما پایداری مردم به سرپرستی میرزا قوام‌الدین طباطبایی کلاتر شهر و نیز هوای گرم منطقه، او را نومید، و مجبور به بازگشت به اصفهان کرد (امام، ۳۷۱، ۳۸۴-۳۸۵). در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م نادر که در آن هنگام سیهسالار شاه طهماسب دوم صفوی بود، به بهبهان رفت و خوانین کهگیلویه و نیز میرزا قوام‌الدین طباطبایی کلاتر بهبهان را به سبب پایداری در برابر افغانها مورد عنایت قرار داد (فسایی، ۱/۵۱۵-۵۱۶). نادر بار دیگر در ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م برای سرکوب فتنه‌ای که محمدخان بلوچ در منطقه پدید آورده بود، به بهبهان رفت و محمدخان ناگزیر به شیراز گریخت (همو، ۱/۵۲۷).

در بهار ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م که کریم‌خان زند آهنگ سرکوب طایفه بنی‌کب را داشت، جبهه دومی نیز به سوی بهبهان گشود، زیرا پس از مرگ نادرشاه کوه‌نشینان آن دیار حکومتها را به مبارزه طلبیده بودند. کریم‌خان دژ شهر را محاصره کرد و در پایان کار مخالفان حاکم شورشی شهر درهای دژ را به روی سپاهیان کریم‌خان گشودند و شهر به تصرف او درآمد (رستم‌الحکما، ۳۳۶-۳۳۷؛ نیز نک: پری، ۱۱۴-۱۱۳).

در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م (هنگام سلطنت محمدشاه قاجار) بهبهان و کهگیلویه یک ایالت را تشکیل می‌دادند. در آن سال شکرالله خان نوری (امیرالامرا) فرمانروای این ایالت گردید و چندی نیز، فرزند او مهرعلی خان شجاع‌الملک والی این سرزمین شد (فسایی، ۲/۹۷۶-۹۷۷). در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م (زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار) شاه‌زاده حسام‌السلطنه (فرمانروای فارس) احتشام‌الدوله، برادرزاده و داماد خویش را بر ایالت بهبهان و کهگیلویه گمارد. از کارهای مهم او در بهبهان احداث قناتی (به نام قنات ناصری) بود که آب رود کردستان را از دو فرسنگی به بهبهان می‌آورد (همو، ۱/۸۲۷-۸۲۸).

در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م حکومت بهبهان و کهگیلویه به محمدتقی خان از خویشان شاه‌زاده حسام‌السلطنه واگذار گردید، ولی به سبب روی دادن آشوبهایی که وی نتوانست آنها را آرام سازد، بار دیگر احتشام‌الدوله بر این ایالت گمارده شد و او توانست نظم را برقرار سازد (همو، ۱/۸۴۵-۸۴۶).

در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۵م که رضاخان مقام رئیس‌الوزاری و فرماندهی کل قوا را داشت و برای سرکوب شیخ خزعل به خوزستان می‌رفت، بهبهان چندی پایگاه نیروهای وی بود (رضاشاه، ۱۱۷-۱۱۸).

و دشت کم‌ارتفاع بهبهان را در میان خود جای داده است (جعفری، ۲۱۸). عمده‌ترین ارتفاعات آن عبارتند از کوههای پس‌شانه، سردوک و سفید؛ و مهم‌ترین رودهای آن مارون و خیرآبادند (اقتداری، «بهبهان»، ۲۷۶). این شهرستان در منطقه‌ای گرمسیر واقع است و آب و هوای نیمه‌بیابانی دارد، چنان‌که تابستان آن گرم و سوزان است و دوره گرما ۵ تا ۷ ماه به طول می‌انجامد و زمستانها معتدل است. مدت بارندگی در بهبهان حداکثر ۳۰ روز است که بیشتر آن در زمستان روی می‌دهد. پوشش گیاهی کوههای شمالی و شمال شرقی از گونه استپ کوهی و کوهپایه‌ای است و درختانی مانند بلوط، بن، انجیر، بادام کوهی و گنار (سدر)، و بوته‌هایی از نوع گون دارد و در جنوب و جنوب غربی آن نوع پوشش گیاهی از گونه استپ کوهپایه‌ای است که بوته‌هایی به صورت پراکنده در آن دیده می‌شود (جغرافیا، همانجا).

ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: در ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بهبهان ۱۶۴۰۷۴ نفر بوده است (سرشماری، شانزده). این شهرستان یکی از مناطق مهم نفت و گاز استان خوزستان، و دارای منابع مهم نفت، تلمبه‌خانه‌ها و تأسیسات بهره‌برداری از نفت و گاز است. پالایشگاه مهم گاز بید بلند در ۳۲ کیلومتری شمال باختری شهر بهبهان قرار دارد. افزون بر منابع نفت و گاز، از معادن سنگ گچ و خاک رُس در شمال خاوری بهبهان نیز می‌توان نام برد که از آنها بهره‌برداری می‌شود. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این شهرستان عبارت است از گندم، جو، برنج، خرما و مرکبات. صنایع دستی که بیشتر در روستاهای آن رواج دارد، شامل پشم‌ریسی، قالی‌بافی، سفال‌سازی، و به‌ویژه عبا‌بافی است که جنبه صادراتی دارد (فرهنگ، ۵۱-۵۲).

شهر بهبهان: این شهر در ۵° و ۱۵' طول شرقی و ۳۰° و ۳۶' عرض شمالی، در ارتفاع ۳۲۰ متری قرار گرفته است و با اهواز (مرکز استان) ۲۱۲ کیلومتر فاصله دارد. بهبهان در جلگه‌ای واقع شده است که کوههای پراکنده‌ای در ۱۵ کیلومتری آن قرار دارد؛ آب و هوای آن گرم و خشک است و تابستانها گرمای آن به ۵۰°+ می‌رسد (همان، ۵۳). شهر بهبهان در ۱۳۷۵ش دارای ۸۷۶۴۲ نفر جمعیت بوده است (سرشماری، چهل و دو).

پیشینه تاریخی: بهبهان در گذشته دهی در یک فرسنگی شهر ارجان کهن بوده که پس از خرابی آن شهر، رو به آبادی گذاشته است (اقتداری، خوزستان، ۲۲۴). شهرستان بهبهان کنونی تقریباً منطبق با استان ارجان تاریخی است (گاویه، ۱).

نام این شهر نخستین بار در تاریخ آل مظفر دیده می‌شود، به هنگامی که در ۷۵۷ق/۱۳۵۶م امیر مبارزالدین از فرمانروایان آن سلسله برای سرکوب اتابک نورالورد، حاکم لرستان آهنگ تسخیر آن سرزمین کرده بود، از راه بهبهان به لرستان رفت (کتبی، ۷۲-۷۳). در ۷۸۶ق/۱۳۸۴م پس از درگذشت شاه شجاع (حک ۷۵۹-۷۸۶ق)، شاه منصور والی شوشتر از اختلافاتی که میان سلطان زین‌العابدین و شاه یحیی فرزند و برادرزاده شاه شجاع بر سر جانشینی او در گرفته بود، استفاده کرد و به



احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گایه، ه. ارجان و کهکیلویه، ترجمه سید فرهودی، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ لایارد، ا. ه.، سفرنامه، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مخلص، محمدعلی و دیگران، معماری ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، مختصر مفید، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شه ۱۲؛ نیز:

Iranica; Perry, J. R., Karim Khan Zand, Chicago/London, 1979.  
محسن احمدی

### بهبهانی، احمد، نک: آل آقا.

بهبهانی، سیدعبدالله (۱۲۵۶-۱۳۲۸ق/۱۸۴۰-۱۹۱۰م)، از رهبران بلندپایه و روحانی جنبش مشروطه خواهی ایران، تولد او را سالهای ۱۲۵۷، ۱۲۶۰ و ۱۲۶۲ق نیز آورده اند (نک: آقابزرگ، ۱/۳)؛ ۱۹۹۴؛ صفایی، ده نفر...، ۱۰۶، رهبران...، ۴/۶؛ معلم، ۱۶۸۴/۵؛ بامداد، ۲۸۴/۲؛ امینی، ۳۷۰؛ زرکلی، ۷۲/۴).

خاندان بهبهانی عرب تبار و اصلاً از مردمان غریفه بحرین بودند. نیای بزرگ او سیدعبدالله بلادی از مجتهدان نامدار زمان خود بود و از غریفه به نجف کوچید. پس از آن اعقاب او در برخی نقاط عراق و ایران و از جمله بهبهان و تهران پراکنده شدند. این خاندان به آل غریفی و آل بلادی نیز مشهورند (امینی، ۳۶۹-۳۷۰).

سیداسماعیل پدر سیدعبدالله در بهبهان زاده شد و برای ادامه تحصیل به نجف رفت و از محضر استادانی چون شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) و شیخ حسن صاحب انوار الفقاهه بهره گرفت و پس از آن به بهبهان بازگشت؛ اما پس از مدت کوتاهی باز به نجف رفت و هنگام زیارت ناصرالدین شاه از عتبات، با شاه دیدار کرد و به درخواست او به ایران آمد و در تهران ساکن شد. او که در این زمان از مجتهدان به شمار می آمد، در کوی مسکونی خود به نام سریولک به تصدی امور دینی و اجتماعی متداول و حل و فصل دعاوی پرداخت و به تدریج در شهر تهران بلندآوازه و معتبر شد و ظاهراً مقلدانی نیز داشت. وی در تهران درگذشت و در نجف مدفون شد (اعتماد السلطنه، چهل سال...، ۱۹۰/۱-۱۹۱؛ امینی، ۳۷۰، ۳۷۱؛ صفایی، همانجا).

سیدعبدالله بهبهانی فرزند ارشد سیداسماعیل، در نجف زاده شد. وی پس از فراگیری مقدمات علوم، سطوح عالی را نزد عالمان نامداری چون شیخ مرتضی انصاری، حاج میرزا حسن شیرازی (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م)، حاج سیدحسین کوه کمری و شیخ راضی نجفی فراگرفت و به اجازه اجتهاد نایل آمد. در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به تهران بازگشت و به جای پدر نشست و به امور دینی و اجتماعی همت گماشت (معلم، بامداد، نیز صفایی، ده نفر، همانجا).

اما شهرت بهبهانی عمدتاً به ۲۰ سال آخر عمرش و به طور خاص به شرکت فعال او در جنبش مشروطیت ایران (۱۲۸۵-۱۲۸۹ش/۱۹۰۶-۱۹۱۰م) بازمی گردد. نخستین بار که نام او در تاریخ تحولات سیاسی به

آثار تاریخی: در دشت بهبهان و نیز در دره های کوهستانی آن، آثار شهرهای فراوانی دیده می شود که بازگوکننده پیشینه بسیار شکوای این سرزمین است (دوید، ۱۸۸) که در گذشته، به نام «کوره قباد»، یکی از ۵ ناحیه پارس باستان بوده است (همو، ۱۸۵). برخی از این آثار تاریخی اینهاست: بازمانده های شهر باستانی «به از آمید کواد» و ارجان در شمال شهر بهبهان؛ آثاری در تنگ تکاو، در ۹ کیلومتری شمال بهبهان؛ آثار یک پل باستانی و یک آتشکده در روستای خیرآباد؛ بازمانده دژی به نام «قلعه دختر» در کناره رود شیرین؛ ویرانه هایی در زیدون و سردشت؛ دژهای کلات و گلاب (ایرانیکا، IV/95)؛ قلعه ده مرده در راه بهبهان - سردشت، و قلعه های بهرام، بهمن و گل در سردشت زیدون که از روزگاری پیش از اسلام بازمانده اند (مخلص، ۱۵۲/۲).

از دوره اسلامی بهبهان نیز آثاری برجای مانده که از جمله آنهاست: مسجدسلطان محراب، بقعه سبزویش، شاهزاده فضل، مسجد امامزاده حیدر، بقعه امامزاده شاه میرعلی حسین، امامزاده شاه محمد، شاه احمد و شاه حمزه (اقتداری، خوزستان، ۳۱۲).

از جاهای دیدنی بهبهان پارک جنگلی آن است که به ویژه از نظر پرورش گل نرگس یکی از پارکهای کم نظیر ایران به شمار می رود (فرهنگ، ۵۴). این نرگس زار طبیعی از دیرباز معروف بوده، چنان که زین العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) آن را ستوده است (ص ۱۶۸). برخی از اروپاییان نیز در سفرنامه های خود از زیبایی آنجا سخن گفته اند (لایارد، ۱۵۵؛ دوید، ۱۸۷).

از بهبهان دانشمندان و بزرگان بسیاری برخاسته اند (درباره دانشمندان این شهر، نک: رکن زاده آدمیت، ۴۷/۱-۴۸، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۲۴-۴۲۵، ۴۲۷-۴۸۴) که نامی ترین آنها سیدعبدالله بهبهانی (۱۲۵۶-۱۳۲۸ق/۱۸۴۰-۱۹۱۰م) است. او فقیه، مجتهد و یکی از پیشوایان بزرگ آزادی خواه ایران در دوره انقلاب مشروطیت بود (همو، ۴۷۷/۱-۴۸۱).

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ افشار سینائی، ایرج، خوزستان و تمدن دیرینه آن، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، «بهبهان»، شهرهای ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حر، خوزستان و کهکیلویه و سنن، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام، محمدعلی، تاریخ خوزستان، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسینی استرآبادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دوید، س.، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رستم الحکما، محمدحاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رضاشاه، یادداشتها، تهران، ۱۳۳۵ش؛ رکن زاده آدمیت، محمدحسین، دانشمندان و سخن سرايان فارس، تهران، ۱۳۳۷ش؛ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بهبهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بهبهان)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۹۱؛ صفایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش

میان آمد و به شهرت اواری رساند، در ماجرای تحریم تنباکو (۱۳۰۹ق/ ۱۸۹۲م) بود.

پس از انعقاد قراردادی که طی آن تنباکو به شکل انحصاری در اختیار کمپانی رژی قرار گرفت، بازرگانان و بیشتر مردم و علما به مخالفت با آن برخاستند و جنبشی بزرگ در سراسر ایران پدید آمد. آن گاه که میرزا حسن شیرازی (د ۱۳۱۲ق/ ۱۸۹۴م) با صدور فتوایی از سامرا استفاده از توتون و تنباکو را بر مسلمانان حرام دانست، به دستور شاه، برخی از دولتمردان بر آن شدند تا علمای با نفوذ تهران را به مخالفت با فتوای تحریم متقاعد سازند. در یکی از جلسات که با علما برگزار شد و کسانی چون میرزا حسن آشتیانی و شیخ فضل الله نوری نیز شرکت داشتند، جملگی از فتوای مجتهد بزرگ سامرا حمایت کردند، جز بهبهانی که با صراحت به مخالفت برخاست و حتی گفته‌اند که به کشیدن قلیان تظاهرمی کرد (ناظم الاسلام، ۱۹۱/۶۰؛ دولت‌آبادی، ۱۰۹/۱).

علل گوناگون برای مخالفت بهبهانی با فتوای میرزا حسن و دیگران آورده‌اند. عموماً گفته‌اند که بهبهانی فتوا را جعلی و نادرست می‌دانست (اعتماد السلطنه، روزنامه ...، ۸۹۷)، نیز اشاره کرده‌اند که چون او خود را مجتهد می‌دانست، لازم نمی‌دید از آن فتوا پیروی کند (ناظم الاسلام، ۲۲/۸). برخی نیز از پیوستگی او با صدراعظم امین‌السلطان و مخصوصاً انگلیسیان سخن رانده، یا گفته‌اند که از رئیس انگلیسی شرکت رژی، در تهران، و یا از دولت ایران رشوه گرفته بوده است (ملک‌زاده، ۱۹۷/۳-۱؛ ایرانیکا، ۱/۱۹۰). بهبهانی در این ماجرا طرفدار منافع بریتانیا شناخته شد، اما خود او پیروی و طرفداری دیگران از فتوای میرزای شیرازی را کاری سیاسی و «محض عداوت انگلیسیها و امین‌السلطان» دانسته است (اعتماد السلطنه، همانجا). چنین می‌نماید که در آن زمان بهبهانی روابط دوستانه‌ای با مقامات سفارت بریتانیا و شخص امین‌السلطان داشته، و این پیوند نمی‌توانسته است در حمایت وی از مواضع دولت در برابر تحریم بی‌اثر باشد؛ خاصه که در یادداشت سفارت انگلستان، به همراهی سید با سفارت بریتانیا و روابط حسنه میان آنان به صراحت اشاره شده است (کدی، ۱۱۸).

در بحبوحه همین ماجرا، وی یک‌بار از سوی اتابک (امین‌السلطان) به سفارت انگلستان رفت تا مقامات انگلیسی را با وعده جلب رضای علما آرام کند (تیموری، ۱۴۹-۱۵۰). به هر حال، این اندیشه و عمل از منزلت دینی و روحانی بهبهانی نزد عموم دینداران کاست و در عین حال بر شهرت سیاسی وی افزود و او را به عنوان یک مجتهد برجسته و دارای استقلال رأی شناساند.

ظاهراً میان بهبهانی و امین‌السلطان از سالیان پیش روابط دوستانه برقرار بود (اعتماد السلطنه، همان، ۶۱۳)، اما این روابط در دوره ماجرای کمپانی رژی، استواری بیشتر یافت و بهبهانی بیش از پیش مورد توجه اتابک قرار گرفت. تحولات سیاسی آن دوره و ارتباط و همکاری نزدیک بهبهانی و اتابک تا لحظه مرگ وی در ۱۳۲۷ق/

۱۹۰۹م، گواه این دوستی و نزدیکی است. در سالهای ۱۳۱۴-۱۳۱۶ق/ ۱۸۹۶-۱۸۹۸م که امین‌السلطان در قم به حالت تبعید می‌زیست، بهبهانی با او مکاتبه داشت و برای رهایی و بازگشت وی می‌کوشید (صفایی، ده نفر، ۱۰۷) و آن گاه که امین‌السلطان در ۱۳۱۶ق بار دیگر به مقام صدارت دست یافت، بیش از هر زمان دیگر به دوستی و حمایت بهبهانی برخاست؛ چنان که در طول دوران صدارت اتابک، دعاوی دولتی عمدتاً به بهبهانی ارجاع می‌شد و این امر در حد خود به تثبیت وضع اجتماعی و منزلت سیاسی و حتی تقویت بنیه مالی وی کمک می‌کرد. اما پس از عزل اتابک در ۱۳۲۱ق و انتصاب عین‌الدوله (کامران میرزا) به صدارت، کار دگرگونه شد. بهبهانی به سبب دوستی دیرین با اتابک، مورد بی‌مهری قرار گرفت و مراعات و دعاوی دولتی را به علمای دیگر تهران، یعنی شیخ فضل‌الله نوری و امام جمعه، از رقیبان دیرین بهبهانی، احاله کردند. این امر از یک سو موجب جدایی بیشتر بهبهانی از عین‌الدوله شد، و از سوی دیگر به اختلافات عمیق بهبهانی با نوری و امام جمعه دامن زد (دولت‌آبادی، ۳/۲-۶؛ صفایی، رهبران، ۵/۶-۷، ده نفر، ۱۰۷-۱۰۸). با این همه، در ۱۳۱۹ق در ماجرای استقراض دولت ایران از روسیه - که به وسیله اتابک صورت گرفته بود - بهبهانی با آن قرارداد مخالفت کرد. اما آورده‌اند که این مخالفت به تشویق و تحریک انگلیسیها بود که در ازای پرداخت مبلغی به بهبهانی تدارک دیده شده بود (کدی، ۲؛ ایرانیکا، همانجا).

پس از عزل اتابک و سفر او به اروپا، بهبهانی با وی مکاتبه داشت و بر آن بود تا او را بار دیگر به صدارت نشانند و خود مطلق العنان گردد و از دشمنانش انتقام بکشد. عین‌الدوله از این مکاتبات محرمانه آگاه بود و به دستور او نامه‌ها در پستخانه بازرسی می‌شد (ملک‌زاده، ۲۴۸/۳-۱؛ دولت‌آبادی، ۲۳۳/۲؛ داودی، ۶۴).

به هر حال، میان بهبهانی و صدراعظم عین‌الدوله به بهانه‌های مختلف کشمکش آغاز شد. نخستین برخورد آن دو در ۱۳۲۱ق/ ۱۹۰۳م در ماجرای درگیری خشونت‌آمیز طلاب دو مدرسه دینی تهران، صدر و محمدیه پدید آمد، در این حادثه طلاب سرکوب شدند و بهبهانی به وساطت برخاست، اما عین‌الدوله نه تنها اعتنایی نکرد، بلکه فرمان داد برخی از طلاب وابسته به او را دستگیر کنند و با تحقیر به تبعید بفرستند. این ماجرا چندان پرسر و صدا شد که حتی در برخی مطبوعات خارجی نیز به شکل مبالغه‌آمیزی منعکس گردید (ناظم الاسلام، ۲۱۹/۱-۲۱۹؛ کسروی، تاریخ مشروطه ...، ۳۴-۳۵؛ داودی، ۶۴-۶۵).

پس از آن مهم‌ترین تقابل بهبهانی با عین‌الدوله در ماجرای «نوز» در محرم ۱۳۲۳ روی داد. اگر چه این رویداد به گفته تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران جنبش مشروطه‌خواهی با انگیزه‌های شخصی و دشمنی خاص بهبهانی با عین‌الدوله آغاز شد، اما به زودی عرصه‌ای برای دادخواهی مردم و اعتراض گسترده ملی به ستمگریهای حکومت و حاکمان و حتی شاه بدل شد. مسیونوز بلژیکی که در ۱۳۱۷ق به ایران آمده بود و در گمرکات خدمت می‌کرد، در این زمان به وزارت پست و

سید محمد طباطبایی، رهبر دیگر این جنبش اعتراضی، با این استدلال که «مقصود من حصول امنیت است برای خلق، به صلح و جنگ کسی کار ندارم» (دولت‌آبادی، ۹/۲)، راه مصالحه را بست. به روایت دولت‌آبادی (۵/۲) در این اوان شاه دستخط ملاطفت‌آمیزی به بهبهانی فرستاد و وعده داد که مقاصد او را اجابت کند تا آن هنگامه موقتاً آرام گیرد؛ اما نه تنها نوز برکنار نشد که حتی بر سخت‌گیریها و تعدیات خود افزود و موجبات آزرده‌گی بیشتر بازرگانان را فراهم آورد تا سرانجام آنان در ۱۹ صفر ۱۳۲۳ به عنوان اعتراض به حضرت عبدالعظیم رفتند و متحصن شدند و عزل نوز را خواستند. محمدعلی میرزا ولیعهد که به عنوان نایب‌السلطنه به تهران آمده بود تا در ایام سفر شاه به فرنگ امور را در دست گیرد، کسانی را نزد بازرگانان متحصن فرستاد و قول داد پس از بازگشت شاه خود او تقاضای عزل نوز را مطرح کند و «چون می‌دانست پشت گرمی بازرگانان به بهبهانی است، خود به خانه او رفت و از او دلجویی کرد» و قول داد نوز را بردارد (ناظم‌الاسلام، ۲۹۳/۱-۲۹۵؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۵۱-۵۲).

از آنجا که به واقع و در باطن خواسته‌های بهبهانی و همفکران کم و بیش ناپیدای او در انجمنهای مخفی فراتر از عزل عین‌الدوله و رسیدن به یک نظام پارلمانی مشروطه بود، احساس می‌کرد نیازمند همراهی و همدستی با برخی عالمان با نفوذ دیگر است. از این رو، در اواخر ماجرای نوز و در روزهای نخست ۱۳۲۲ق، بهبهانی نزد سید محمد طباطبایی، از مجتهدان آگاه و نیک‌اندیش و نوگرای تهران، کس فرستاد و از او خواست تا با وی در راه آزادی خواهی هم پیمان شود. طباطبایی نیز - که گویا خود نیز آماده و منتظر چنین دعوتی بود - گفت: «اگر جناب آقا سید عبدالله مقصود را تبدیل کنند و غرض شخصی در کار نباشد، من همراه خواهم بود» و به این طریق با بهبهانی متحد شد. این هم پیمانی دو سید چندان مهم و اثر گذار بود که گفته‌اند: سرآغاز شکل‌گیری و پیروزی جنبش مشروطیت ایران شد. البته بهبهانی از کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری نیز درخواست همدستی کرد که مقبول نیفتاد (ناظم‌الاسلام، ۲۷۲/۱؛ دولت‌آبادی، ۷/۲؛ ملک‌زاده، ۲۵۱/۳-۲۵۲؛ کسروی، همان، ۴۸-۴۹).

در رمضان ۱۳۲۳/نوامبر ۱۹۰۵ پس از جدال خونین میان دو فرقه شیخیه و متشرعان در کرمان، و دستگیری چند تن از روحانیان توسط حاکم آنجا، بهانه تازه‌ای به دست داد و بهبهانی و طباطبایی در تهران آشکارا به مصاف دولت و عین‌الدوله رفتند و با استفاده از ماه رمضان در منابر مردم را برضد دولت تحریک کردند و هر دو پیش از پیش متحد شدند (ناظم‌الاسلام، ۳۰۹/۱-۳۲۴؛ کسروی، همان، ۵۲-۵۴).

در این احوال روسها برای بنای ساختمان جدید بانک روس، زمین گورستانی موقوفه را از شیخ فضل‌الله نوری خریدند و دولت نیز این معامله را تأیید کرد، اما علمای دیگر به مخالفت برخاستند. با این همه، روسها دست به ساختمان زدند و هشدار علما به مسئولان بانک و

تلگراف، خزانه‌داری کل، ریاست اداره تذکره و عضویت در شورای عالی دولتی برگزیده شد (بامداد، ۲۸۵/۲-۲۸۶). در ذیحجه ۱۳۲۳ عکسی از یک جشن بلژیکیان مقیم تهران به دست بهبهانی رسید که نشان می‌داد هر یک از شرکت‌کنندگان به سلیقه خود در لباسهای محلی ایرانی ظاهر شده بودند و نوز و همکار وی، پریم نیز در لباس روحانیان دیده می‌شدند. نمایانیدن عکس به وسیله بهبهانی در مسجد به مردم و انتشار آن، علما و دیگر مردم را برانگیخت و به اعتراض واداشت. بهبهانی در روز عید قریان پس از نماز عید در حالی که کفن پوشیده بود، در این باب سخن گفت و به شدت از عین‌الدوله بدگویی کرد. در ماه محرم نیز بهبهانی سخنرانی و مخالفت و بدگویی را ادامه داد و خواهان عزل و اخراج بلژیکیها شد. طی چند ماه دامنه اعتراضها گسترده شد و به ضدیت با شاه و دربار نیز کشید، اما این اعتراضها به جایی نرسید و عین‌الدوله همچنان بی‌اعتنا ماند. احتمالاً عدم همراهی شماری از علما با بهبهانی که این را ناشی از اختلافات شخصی میان آن دو می‌دانستند، در این بی‌توجهی بی‌تأثیر نبود (دولت‌آبادی، ۸/۲-۹؛ ناظم‌الاسلام، ۲۶۷/۱-۲۶۸؛ اعظام قدسی، ۱۰۰/۱-۱۰۱؛ ملک‌زاده، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ بامداد، ۲۸۵/۲-۲۸۷).

افزون بر انگیزه‌های شخصی بهبهانی در مخالفت با عین‌الدوله در ماجرای نوز (ناظم‌الاسلام، ۲۶۵/۱؛ بامداد، ۲۸۵/۲)، برخی تحریک انگلیسیها را نیز در ماجرا دخیل می‌دانند (همو، ۲۸۷/۲)؛ زیرا تعرفه گمرکی و به طور کلی سیاست نوز در مدیریت گمرکات ایران به زیان بریتانیا و به سود روسها بود. اینکه پس از سخنرانی معروف بهبهانی شماری از علما با وی همراه نمی‌شوند و حتی استدلال او را مبنی بر توهین به مقدسات نمی‌پذیرند و می‌گویند «یهود و مجوس هم عبا در بر و عمامه بر سر می‌گذارند، این چه مربوط به دین اسلام است» و دین‌خواهی بهبهانی را در این ماجرا مورد تردید قرار می‌دهند و می‌گویند «از مثل آقای بهبهانی بعید است که آلت دست شده، عکس را در منبر به مردم نشان دهند» (اعظام قدسی، ۱۰۱/۱)، مؤید این نظر است. اگر این گزارش درست باشد که عکس در منزل امین‌السلطان بوده است و از طریق شیخ مصطفی آشتیانی آن را از آنجا روده، و به بهبهانی داده‌اند (ناظم‌الاسلام، ۲۱۹/۱)، دور نیست که حتی امین‌السلطان نیز در این ماجرا نقش داشته باشد. با توجه به این ملاحظات، برخی پژوهشگران تحریکات برضد نوز را اساساً یک «توطئه سیاسی» می‌دانند که کسانی با انگیزه‌های متفاوت و حتی متعارض آن را رهبری می‌کردند (آدیت، ۱۵۴/۱).

هر چه هست مسلم می‌نماید که انتشار عکس نوز و مخالفت دامنه‌دار بر ضد او به بهانه دفاع از مذهب و روحانیت، وسیله‌ای برای انتقاد از دربار و شاه و به ویژه شخص عین‌الدوله بوده است (دولت‌آبادی، ۴/۲؛ ناظم‌الاسلام، ۲۹۳/۱). از این رو، حتی پیشنهاد مصالحه دربار و عین‌الدوله با بهبهانی نیز راه به جایی نبرد. اگر چه بهبهانی پیشنهاد را به شرط عزل نوز و برآوردن خواسته‌های او و دوستانش پذیرفت، اما

دیدار شاه رفت و کوشید او را به اجرای فرمانی که صادر کرده است، قانع سازد. سخنان شاه موجب شد تا بهبهانی یقین کند که شاه با اوست (دولت آبادی، ۶۲، ۴۴/۲). وی در ۲۷ رجب نیز به دیدار عین الدوله رفت (ملک زاده، ۳۳۶/۳-۱). انگیزه و نتایج این دیدار روشن نیست، اما آزادی خواهان و مردم نسبت به این کار که پنهانی صورت گرفت، بدگمان شدند و فضای نامساعدی برضد او پدید آمد، تا آنجا که عده ای نسبت خیانت به او دادند و در صدد کشتن وی برآمدند، اما با حمایت طباطبایی که گویا از انگیزه و موضوع این دیدار آگاه بود و بهبهانی را از سازش و خیانت مبرا می دانست، آرامشی پدید آمد (ناظم الاسلام، ۵۹۴-۵۹۰/۱؛ ملک زاده، ۳۳۶/۳-۱، ۳۳۷؛ صفایی، اسناد، ۳۳۷-۳۳۸).

در ۱۸ جمادی الاول ۱۳۲۴ حاج شیخ محمد واعظ - که فردی بی پروا و پیگیر عدالت خانه بود - بازداشت، و به زندان برده شد. این اقدام خشم علما، بازاریان و مردم را برانگیخت و بلوایی برپا شد که به قتل یکی از طلاب انجامید. بازار تهران بسته شد و در مسجد جامع تهران اجتماعی بزرگ پدید آمد. مأموران نظامی به مردم و علما هجوم بردند و بر اثر تیراندازی شماری از مردم کشته و مجروح شدند. در این حادثه رهبری و اقدامات شجاعانه و کارساز بهبهانی از عوامل انسجام و پایداری مردم بود (ناظم الاسلام، ۴۸۱/۱-۴۸۹، ۴۹۲؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۹۸-۱۰۶؛ کتاب آبی، ۸/۱؛ سیاح، ۵۵۶). این واقعه و سرسختی عین الدوله موجب شد تا دو سید و طرفدارانشان به قصد مهاجرت به عتبات به راه بیفتند. به گزارش اسناد وزارت خارجه انگلیس، بهبهانی پیش از حرکت از تهران نامه ای به کاردار سفارت انگلستان می نویسد و از او می خواهد که سفارت بریتانیا با مردم همراهی کند؛ ولی او پاسخ می دهد که سفارت با مخالفان حکومت همراهی نخواهد کرد. بهبهانی از این بابویه نامه دیگری به سفارت می فرستد (نک: کتاب آبی، ۹/۱؛ ناظم الاسلام، ۵۰۱/۱-۵۰۲؛ کسروی، همان، ۱۰۹) و در عین حال خود نیز به مردم سفارش می کند که در صورت لزوم به سفارت انگلیس پناهنده شوند (دولت آبادی، ۷۱/۲). دولت آبادی بر آن است که این دستور بدون هم داستانی با کسانی از رجال دولت که در خفا با او کار می کردند و حتی با کارکنان سفارت نبوده است (همانجا). پس از آن سید محمد تقی سمنانی، نماینده بهبهانی نیز مردم و طلاب را تشویق به تحصن در سفارت انگلیس می کند (اعظام قدسی، ۱۲۸/۱).

اینکه انگیزه اصلی بهبهانی از دعوت مردم به تحصن در سفارت انگلستان و درخواست رسمی و کتبی وی از کاردار سفارت مبنی بر پذیرفتن مردم چه بوده، سخن فراوان گفته شده است، اما به نظر می رسد که برای ادامه مبارزه و ایجاد نوعی امنیت و امید در مردم، جلوگیری از تجاوز حکومت استبدادی به مخالفان، چنین تدبیری اندیشیده شده بود (همو، ۱۲۷/۱). هر چند کسروی ضمن تقبیح پناه بردن مردم به باغ سفارت انگلیس، بر این نظر است که خواست بهبهانی این بود که سفیر انگلیس در میان ایشان و شاه میانجی شود؛ به هر حال دو روز پس از خروج علما از تهران، شماری از طلاب و بازاریان و مردم به باغ

مقامات حکومتی نتیجه ای نداد تا در آخرین روز رمضان ۱۳۲۳ بر اثر سخنان شیخ مرتضی آشتیانی و حاج شیخ محمد واعظ و پشتیبانی بهبهانی و طباطبایی عده ای از مردم به ساختمان هجوم بردند و آن را نابود کردند. این اقدام پیروزی بزرگی در روند مبارزه بی گیر آزادی خواهان با استبداد دربار و عین الدوله شمرده شد و به اعتبار بهبهانی و طباطبایی افزود (ناظم الاسلام، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ کسروی، همان، ۵۴-۵۸).

در ماه شوال نیز ماجرای تنبیه برخی بازرگانان خوشنام و معتبر توسط علاءالدوله، حاکم تهران به بهانه کمبود و گرانی قند، موجب تعطیلی بازار تهران و اعتراض مردم شد، ولی پیش دستی عین الدوله موجب سرکوب این شورش، و توهین و تحقیر بهبهانی و طباطبایی و مضروب کردن آن دو شد. این واقعه موجب شد تا بهبهانی و طباطبایی تصمیم به تحصن در حضرت عبدالعظیم بگیرند (ناظم الاسلام، ۳۳۱/۱-۳۴۰؛ دولت آبادی، ۱۴/۲؛ ملک زاده، ۲۷۱/۳-۱؛ کسروی، همان، ۶۰-۶۴؛ بامداد، ۲۸۷/۲). این تحصن در ۱۶ شوال آغاز شد. رهبری این حرکت اعتراض آمیز با بهبهانی و طباطبایی بود، اما شواهد حکایت از آن دارد که بهبهانی در این جنبش اقتدار و نفوذ بیشتری داشت و غالب مراجعات و مکاتبات و گفت و گوها با او بود (مثلاً برای نامه هیئت اسلامیة به بهبهانی، نک: شریف کاشانی، ۳۴/۱-۳۵). به تدریج با افزایش متحصنان کار بالا گرفت. عین الدوله و شاه بیمناک شدند و کوشیدند با تطمیع طباطبایی او را از بهبهانی جدا کنند، ولی موفق نشدند (ناظم الاسلام، ۳۴۷/۱-۳۵۷؛ کسروی، همان، ۶۶). در این میان، سفیر عثمانی به تقاضای بهبهانی خواسته های مکتوب علمای متحصن دایر بر عزل نوز و علاءالدوله، اجرای قانون اسلام به طور عام و تأسیس عدالت خانه در شهرها را به دست شاه رساند (ناظم الاسلام، ۳۵۷/۱-۳۵۸؛ دولت آبادی، ۱۹/۲، ۲۱). شاه تسلیم شد و فرمانی صادر کرد و عین الدوله را به اجرای آن گماشت. در روز ۱۶ ذیقعد، بهبهانی و طباطبایی همراه امیر بهادر، وزیر دربار وارد تهران شدند و مورد استقبال مردم قرار گرفتند، و آن دو سپس به دیدار شاه و مذاکره با او رفتند (ناظم الاسلام، ۳۶۳/۱-۳۶۹؛ کسروی، همان، ۶۴-۷۵).

اگر چه اکثر خواسته های علمای مهاجر در آن وقت بی اهمیت یا کم اهمیت جلوه می کرد، اما سخنان بهبهانی و طباطبایی در جریان این وقایع (مثلاً نک: ناظم الاسلام، ۳۴۰/۱؛ دولت آبادی، ۲۱/۲) و تحولات بعدی و ارتقای سطح مطالبات، حکایت از آن دارد که دست کم کسانی چون بهبهانی و طباطبایی نسبت به اهداف خود آگاهی کامل داشتند و بر آن بودند که خواسته هایشان را به تدریج آشکار کنند؛ چنان که وقتی سید جمال واعظ از «مجلس شورای ملی» سخن می راند، بهبهانی می گوید: «این لفظ هنوز زود است و به زبان نیاورید فقط به همان لفظ عدالت خانه اکتفا کنید تا زمانش برسد» (ناظم الاسلام، ۲۷۳/۱).

مدتی گذشت و از تحقق عدالت خانه خبری نشد. بهبهانی که در این زمان بیش از گذشته صاحب نفوذ و اعتبار بود، همراه ۳ تن از علما به

اعتدالیون عمدتاً گرایش محافظه‌کارانه و میانه‌روانه داشتند و به سنت‌گرایان و راست‌روان دریاری و علما و بازاریان و خانها نزدیک‌تر بودند؛ در حالی که انقلابیون در سیاست داخلی و خارجی و اقتصادی مواضع بنیادی‌تر داشتند و اعتدالیون از جمله بهبهانی را مرتجع می‌دانستند و با اقتدار و اعتبار ویژه با اعمال نظر گسترده بهبهانی در امور مخالف بودند. اما بهبهانی که نفوذ فراوان در جناح اعتدالیون داشت، می‌کوشید تا در جناح را به هم نزدیک کند و برای این کار، گاه بنا به مصالحی به تندروان مجلس (مانند گروه تقی‌زاده) نزدیک می‌شد (دولت‌آبادی، ۱۸۰/۲-۱۸۱؛ بهار، ۹۱/۱-۱۰؛ کتاب نارنجی، ۷۷/۱، ۸۲، ۹۳-۹۴؛ صفایی، ده‌نفر، ۱۱۴).

از رویدادهای مهم مجلس اول تدوین «قانون اساسی» بود. شیخ فضل‌الله نوری از روحانیان بانفوذ تهران که اندکی پیش از صدور فرمان مشروطیت به جنبش پیوسته، و در کنار بهبهانی و طباطبایی قرار گرفته بود و گاه در مذاکرات مجلس شرکت می‌کرد، اصرار داشت که قانون اساسی و دیگر امور مملکتی باید کاملاً با شریعت اسلام منطبق باشد؛ اما کسانی از نمایندگان مجلس و یا بیرون از آن اساساً با آمیختن شریعت و قانون و مشروطیت - که پدیده کاملاً جدیدی بود - مخالف بودند، در حالی که بهبهانی و طباطبایی مخالفتی با انطباق قوانین با شریعت نداشتند؛ حتی پیشنهاد تفویض اختیار به علما برای رد مصوبات مجلس در صورت عدم انطباق با شریعت را تأیید و تصویب کردند. به‌ویژه بهبهانی که در قیاس با طباطبایی اسلام‌گراتر بود، در امور اسلامی با رقیب دیرینه‌اش، شیخ فضل‌الله نوری همراهی بیشتری نشان داد؛ اما به تدریج مخالفت‌های نوری افزون شد و حمایت‌های پنهان و آشکار شاه و دریاریان با مواضع شیخ موجب جدایی کامل مشروطه‌خواهان از شیخ فضل‌الله گردید. در ماجرای تحصن شیخ فضل‌الله نوری در حضرت عبدالعظیم و پس از آن بلوای خشن و خونین میدان توپخانه به رهبری وی، بهبهانی کوشش بسیار کرد تا غائله پایان یابد و دست کم شیخ خود را از صف آشوبگران جدا کند، اما موفق نشد. پس از پایان غائله میدان توپخانه به نوری تعرضی نشد، اما به حکم قضایی بهبهانی ۴ نفر از آشوبگران به مجازات شلاق و تبعید محکوم شدند (دولت‌آبادی، ۱۳۰/۲-۱۸۹، ۱۹۰؛ محیط مافی، ۴۰۹؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۷۵-۲۸۳، ۴۰۹-۴۳۸، ۴۵۵-۴۵۶؛ نظام‌السلطنه، ۴۷۲).

برخی محققان مخالفت‌های شیخ فضل‌الله را با مشروطه، چهره‌ای دیگر از تداوم جدال و رقابت دیرین نوری و بهبهانی دانسته‌اند (دولت‌آبادی، ۱۶۹/۲)، اما به نظر می‌رسد در واقع رشته این تحریکات در دربار و به دست شخص شاه قرار داشت، گفته‌اند: چون محمدعلی شاه قدرت سلطنت را در خطر می‌دید و نمی‌خواست به مشروطه تن در دهد، از راه دیگر وارد شد و پیشنهاد کرد مشروطه، مشروعه شود. احمد قوام نیز طی نامه‌ای به بهبهانی پیشنهاد کرد برای جلوگیری از نابسامانی و افراط کاریها و برای کسب اعتماد شاه او خود پرچم مشروطه مشروعه را برافرازد («اسناد...»، ۹۰۹). ظاهراً به سبب مخالفت

سفارت در «قلهک» رفتند و در آنجا متحصن شدند و به تدریج بر عده آنان افزوده شد. از جمله خواست ایشان بازگشت علما، عزل عین‌الدوله و افتتاح «دارالشوری» بود (همان، ۱۰۹-۱۱۳).

چون علمای مهاجر به قم رسیدند، توقف کردند. در این میان عین‌الدوله سرانجام استعفا کرد و مشیرالدوله صدراعظم شد. مشیرالدوله با عضدالملک به دستور شاه به قم رفتند تا به دلجویی از علما بپردازند، ولی اینان بازگشت خود را منوط به تأسیس عدالت‌خانه کردند (ناظم‌الاسلام، ۵۰/۱-۵۱)؛ تا سرانجام در ۱۴ جمادی الآخر ۱۳۲۴ فرمان مشروطیت به دست مظفرالدین شاه صادر شد که در آن صریحاً از برپایی «مجلس شورای ملی» سخن رانده شده بود. در ۲۴ جمادی الآخر مهاجران به تهران بازگشتند و مورد استقبال مردم قرار گرفتند (همو، ۵۶۶/۱-۵۷۲؛ کسروی، همان، ۱۱۸-۱۲۲). آن گونه که در کتاب آبی آمده است (نک: ۱۱/۱)، بهبهانی و طباطبایی به دیدار شاه رفتند و در حضور طلاب و دیگران از موضعی برابر با او سخن گفتند و کوشش‌های خود را برای مردم و خدمت به ملت خواندند (معاصر، ۱۲۰).

در ۲۷ جمادی الآخر نشست باشکوهی در مدرسه نظام برای تنظیم آیین نامه انتخابات مجلس بر پا گردید (کتاب آبی، همانجا؛ ناظم‌الاسلام، ۵۷۴/۱؛ کسروی، همان، ۱۲۰-۱۲۲). در جریان تصویب نظام‌نامه انتخابات کشمکش میان دریاریان و مشروطه‌خواهان پدید آمد که ظاهراً بهبهانی طرفدار دریار بود. از این رو، دیگر مشروطه‌خواهان و شخص طباطبایی، از بهبهانی دلگیر شدند و او را به باد انتقاد گرفتند و حتی به وی بدگمان شدند (دولت‌آبادی، ۸۶/۲-۸۹). پس از انتخابات، در ۱۸ شعبان مجلس شورای ملی افتتاح گردید. با اینکه طبق قانون، علما ۴ نماینده در مجلس داشتند، اما بهبهانی و طباطبایی به عضویت مجلس درنیامدند، ولی در جلسات آن شرکت می‌کردند و بسیار فعال بودند و حتی چون دیگر نمایندگان در مجلس سوگند وفاداری خوردند (ناظم‌الاسلام، ۶۳۲/۱-۶۳۶، ۱۰/۱/۲).

چند روز پس از افتتاح مجلس، مظفرالدین شاه درگذشت و محمدعلی میرزا بر تخت نشست و به عنوان پادشاه مشروطه در مجلس سوگند یاد کرد. با آنکه پیش از آن محمدعلی میرزا از تبریز، نامه‌ای به بهبهانی نوشته، و اخبار شایع درباره مخالفت خود با مشروطه را انکار و تکذیب کرده بود (همو، ۱۲۲۱/۲)، از همان آغاز سلطنت به انواع مخالفت‌ها و کارشکنی‌ها بر ضد مشروطه و مجلس دست زد و سرانجام غلبه کرد و مجلس و مشروطه تعطیل شد. بهبهانی در طول این کشمکش‌ها همواره جانب اعتدال را حفظ می‌کرد و می‌کوشید از یک سو شاه را به تمکین در برابر مجلس ملی و اصول مشروطیت نوینادار کند و از سوی دیگر از برخی تندروها بر ضد شاه بکاهد و کار به مصالحه و سازش و آرامش بگذرد. گزارش مبسوط این کوشش‌ها در آثار ناظم‌الاسلام، دولت‌آبادی، ملک‌زاده و کسروی آمده است.

باید دانست که از اوایل تشکیل مجلس اول دو جناح سیاسی پدید آمد که گروهی را «اعتدالیون» و دسته‌ای را «انقلابیون» می‌خواندند.

بهبهانی و طباطبایی با مشروطه مشروعه، وظیفه اعلان و تبلیغ آن به شیخ فضل الله نوری و همفکران او واگذار شد.

از رویدادهای مهم دوره برپایی مجلس اول، قتل صدر اعظم، یعنی میرزا علی اصغر خان اتابک بود که از حمایت جدی بهبهانی برخوردار بود، در حالی که جناح اقلیت انقلابی و نیز شمار قابل توجهی از آزادی خواهان متشکل در انجمنهای مخفی و نیمه مخفی با اتابک مخالف بودند. در اوایل کار اتابک شب هنگام، زمانی که وی دست در دست بهبهانی از ساختمان مجلس در بهارستان خارج می شد، به وسیله جوانی مضروب و درجا کشته شد. در این احوال که مجلسیان آشفته و هراسان شده بودند، بهبهانی با خونسردی و شهامت و تدبیر مجلس را منعقد کرد و با تعیین نخست وزیر جدید توانست به وضعیت بحرانی و بی نظمی پایان دهد. با اینکه افکار عمومی از کشته شدن اتابک شادمان بود، اما اقدام مدبرانه بهبهانی بیشتر مقبول عامه واقع شد (دولت آبادی، ۱۳۸۲، ۱۴۵؛ کتاب آبی، ۷۷/۱-۷۸؛ کسروی، همان، ۴۴۵-۴۴۷؛ تقی زاده، زندگی...، ۳۲۴).

در این میان، کشمکش میان مجلس و محمدعلی شاه به مرحله ای بحرانی رسید و کوششهای میانه روانی چون طباطبایی و بهبهانی نیز بی نتیجه ماند. در جمادی الاول ۱۳۲۶/ژوئن ۱۹۰۸ شاه در محل باغشاه استقرار یافت و مجلس در محاصره نظامیان قرار گرفت. بهبهانی با شجاعت و ابتکار با حدود دوهزار نفر صف قزاقان را شکافت و از راه مسجد سپهسالار به مجلسیان در محاصره پیوست. شاه پیغام داد که اگر مجلس ۸ تن از نمایندگان را تحویل دهد، از حمله منصرف خواهد شد؛ اما مجلسیان و بیش از همه بهبهانی از این کار تن زدند. با آنکه عده ای از مجاهدان مدافع مجلس آماده ییکار و مقاومت بودند، بهبهانی و طباطبایی می کوشیدند تا جنگی روی ندهد. اما این کوششها ناکام ماند و در ۲۳ جمادی الآخر به مجلس حمله شد (ناظم الاسلام، ۱۳۷/۲-۱۵۷؛ دولت آبادی، ۳۰۷/۲-۳۲۴؛ ملک زاده، ۴-۵/۷۵-۷۵۱؛ ظهیرالدوله، ۳۶۲/۱؛ راثین، انجمنها...، ۱۱۷). اگر چه پیش از حمله به مجلس، بهبهانی و طباطبایی با ارسال تلگرامی به آخوند خراسانی و دیگر علمای نجف و نیز از طریق تلگرامهایی به شهرهای ایران، یاری خواسته بودند و علمای نجف پاسخ داده، و حمایت خود را نیز اعلام کرده بودند (کسروی، همان، ۵۸۶-۶۱۴)، اما گفته اند که سستی نا به هنگام و به تعبیر کسروی «ایستادگی ستم کشانه» آن دو رهبر، موجب شکست آزادی خواهان شد (همان، ۶۱۳؛ ملک زاده، ۴-۵/۸۲۵-۸۲۷). پس از به توپ بستن مجلس و پراکنده شدن مجلسیان، طباطبایی و بهبهانی به زحمت خود را از محوطه مجلس خارج کردند و به پارک امین الدوله پناه بردند؛ اما لحظاتی بعد مأموران به آنجا آمده، آن دو روحانی کهن سال را با ضرب و شتم دستگیر کردند و به باغشاه بردند. اگر چه برخی از اظهار ضعف بهبهانی در برابر شاه سخن گفته اند (ناظم الاسلام، ۱۷۶/۲)، اما عموم شاهدان و تاریخ نگاران معاصر از روحیه عالی و مقاومت و شهامت وی یاد کرده اند. به هر حال بهبهانی پس از

چند روز حبس در باغشاه، به دستور شاه به عراق تبعید شد (همو، ۱۵۸/۲، ۳۷۹؛ دولت آبادی، ۳۳۳/۲؛ ملک زاده، ۴-۵/۷۶۲؛ کسروی، همان، ۶۴۴-۶۴۶؛ تقی زاده، همان، ۳۲۴-۳۳۵؛ امیر خیزی، ۸۴ بی).

گفته شده است که بهبهانی و طباطبایی پیش از دستگیری می خواستند در حرم عبدالعظیم متحصن شوند تا به یاری مردم و مشروطه طلبان به ییکار بر ضد استبداد ادامه دهند. به روایت محمدصادق طباطبایی (فرزند طباطبایی)، به بهبهانی و طباطبایی پیشنهاد کردند که به سفارت آمریکا پناهنده شوند، اما آن دو نپذیرفتند (ص ۱۳).

در مرز خانقین مأموران عثمانی از ورود بهبهانی به خاک عراق جلوگیری کردند؛ از این رو، وی را به کرمانشاه و سپس به بزه رود، از روستاهای پیرامون کرمانشاه بردند؛ او در آنجا مدتی زیست تا به دستور شاه به کرمانشاه رفت و پس از چندی با ورود به عراق، در شهرهای کر بلا و نجف استقبال گرمی از سوی مردم و عموم علما از وی شد؛ اما مخالفان مشروطه در اینجا نیز او را «بابی» خواندند و به اهانت پرداختند. در دوره استبداد صغیر، بهبهانی آماده بود که همراه علمای مدافع مشروطه به ایران بیاید تا در ستیز با شاه در کنار ملت باشد. پس از فتح تهران و برانداختن محمدعلی شاه در ۲۴ جمادی الآخر ۱۳۲۷، ملیون فاتح تلگرامی به علمای نجف فرستادند و از آنان به سبب حمایتهای بی دریغشان از نهضت تشکر کردند. در این تلگرام نام بهبهانی نیز در کنار نام کسانی چون آخوند خراسانی و مازندرانی قرار داشت. بهبهانی دو روز پیش از افتتاح مجلس دوم (اول ذیقعد ۱۳۲۷ ق/ ۱۴ نوامبر ۱۹۰۹ م) با احترام و در میان استقبال ملیون و مردم تهران وارد پایتخت شد (دولت آبادی، ۱۰۲/۳-۱۲۶؛ ملک زاده، ۱-۳/۱۲۴؛ کسروی، همان، ۶۶۱؛ صفایی، ده نفر، ۱۱۲-۱۱۳؛ بامداد، ۲۸۸/۲). با این همه، به سبب تغییرات نسبتاً عمیق در امور، بهبهانی نتوانست مقام اجتماعی و سیاسی گذشته را به دست آورد. برخی دوستان - به ویژه حزب اجتماعیهون عامیهون - پیشنهاد می کردند که وی به ریاست روحانی و شرعی خود بسنده کند و به امور سیاسی نپردازد (نک: دولت آبادی، ۱۲۶/۳-۱۲۹).

اگر چه بهبهانی هم در کار مجلس و دولت مداخله نکرد، اما همچنان مقتدرترین روحانی سیاسی ایران به شمار می آمد. افکار عمومی او را بانی و پرچمدار مشروطیت می شناخت و بسیاری از نخبگان سیاسی و رهبران احزاب خود را وامدار او می دانستند. کشمکش میان دو جناح اعتدالی و دموکرات در مجلس دوم نیز ادامه یافت و بهبهانی مانند گذشته از حامیان اعتدالیون شمرده می شد. در اوج این اختلافات، فتوایی از آخوند خراسانی بر ضد دموکراتها و سیدحسن تقی زاده، رهبر این گروه انتشار یافت (بهار، ۱۷/۱). پس از آن فضای تهدید کننده شدیدی بر ضد تقی زاده در ایران پدید آمد (صادق، ۳۱/۲). هر چند القا شد که علما تقی زاده را تکفیر کرده اند، اما گویا آنچه انتقاد علمای نجف را برانگیخت، «مسلك سیاسی» وی بوده است، نه عقاید دینی وی (اوراق، ۲۱۳).

درباره نقش سیدعبدالله بهبهانی در ظهور، پیروزی و استقرار مشروطیت ایران، به ویژه در مجلس اول سخن بسیار گفته اند. کم و بیش این اتفاق نظر وجود دارد که او مجاهدی مصمم، پرشور، آگاه و سیاستمدار، و موفق ترین رهبر مشروطه بوده است (داودی، ۶۹). تقی زاده که در مجلس اول و دوم در جناح مخالف بهبهانی قرار داشت و سرانجام نیز متهم به قتل وی شد، تصریح کرده است که بهبهانی بسیار عاقل، مدیر، سیاستمدار و از رجال خارق العاده ایران بود و در پیروزی انقلاب مشروطیت بسیار بیش از طباطبایی سهم داشت (همان، ۳۲۱، مقالات، ۲۲۵/۱). به گفته ملک زاده (۱۳۳۳/۷-۶، ۲۴۷/۳-۱)، کسروی نیز بارها او را به استواری، شجاعت، تدبیر و خیرخواهی ستوده است (مثلاً نک: تاریخ هیجده ساله، ۱۳۱).

گفته اند که وی در دوستی ثابت قدم و در دشمنی پایدار بود (صفایی، همان، ۱۱۷). با این همه، برخی صفات مذموم را نیز بدو نسبت داده اند؛ از جمله: جاه طلبی، لجباجت و تمایل به زندگی اشرافی (هدایت، خاطرات، ۴۹۶؛ بامداد، نیز صفایی، همانجاها). برخی دیگر نیز از ریاست طلبی و استبداد رأی و مداخله خودکامانه اش در بیشتر امور مملکتی سخن گفته اند (ناظم الاسلام، ۵۸۲/۱-۵۸۳، ۵۸۳/۲-۱۰۰؛ دولت آبادی، ۲۱۱/۲، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۳۹؛ سیاح، ۵۶۷، ۵۷۷؛ هدایت، همان، ۱۶۴-۱۶۵). این گونه مداخله ها مشروطه خواهان راستین چون طباطبایی و سیدجمال الدین واعظ را نیز می آزرده و آن را نشانه خودکامگی بهبهانی می شمردند (جان زاده، ۴۴؛ باستانی، سنگ، ۷۰).

احتمالاً دو عامل اساسی در مداخله های موجه یا ناموجه بهبهانی در امور کشور، خاصه امور عدلیه بی اثر نبوده است: یکی منزلت یگانه و ممتاز بهبهانی در مقام رهبر جنبش مشروطه و شرایط آشفته سالیان پس از پیروزی، و ارجاع بسیاری از مشکلات به وی، به گونه ای که بسیاری از امور در خانه او حل و فصل می شد (ملک زاده، ۱۳۳۴/۷-۶-۱۳۳۵؛ صفایی، همان، ۱۱۰)، و دیگر اینکه اساساً علما بسیاری از امور و به ویژه مسائل خاص شرعی و مراعات و امر قضا را حق انحصاری خود می دانستند و از این رو، بهبهانی بر این بود که «قانون عدلیه را باید ما علما نگاه کرده، تصحیح نماییم و هر طور نوشتیم، مجلس بدون تصرف، به آن رأی بدهد». در یک گزارش کامل تر آمده است که بهبهانی معتقد بود که در قانون نوشته شود: «محاکمات در اموال و اعراض و نفوس راجع به محاکم شرعی مجتهدین عظام است و در امور عرفیه راجع به دیوان عدالت عظمی» (دولت آبادی، ۱۵۰/۲، ۲۴۸). از آنجا که این تفکر با فلسفه مشروطیت و استقلال قوا و قانون نویسی مغایرت بنیادین داشت، خشم مشروطه خواهان را برانگیخت و حتی بهبهانی را تهدید به قتل کردند (همو، ۱۵۰/۲). هرچه بود، این رفتارها - که غالباً به استبداد و خودرأیی و جاه طلبی تفسیر می شد - به تدریج موجب کاهش احترام و منزلت بهبهانی شد (بامداد، ۲۸۸/۲).

مسئله ریاست طلبی و استبداد بهبهانی تا آنجا برجسته نمایانده شده

در شبانگاه جمعه ۸ رجب ۱۳۲۸ بهبهانی در منزل خود به وسیله ۳ تن مضروب و کشته شد (ملک زاده، ۱۳۳۵/۷-۶-۱۳۳۶؛ بامداد، همانجا). برخی، دموکراتها به رهبری تقی زاده را عامل و آمر این ترور دانستند. اگر چه این مداخله هرگز ثابت نشد و تقی زاده نیز بارها آن را انکار کرد، ولی چنان فضای نامساعدی بر ضد تقی زاده و گروه او پدید آمد که وی به ناچار کشور را ترک کرد؛ اما کسروی صریحاً رجب سرابی، قاتل بهبهانی را از دسته حیدرخان عمواغلی می داند که «این خون ریزی را به دستور تقی زاده کرد» (تاریخ هیجده ساله، ۱۳۰-۱۳۱؛ بهار، همانجا؛ راثین، بیرم خان، ۳۴۶؛ قس: نوایی، ۱۶۲). برخی دیگر نیز بر این باورند که روسها به سبب مواضع عمیقاً ضد روسی تقی زاده و دشمنی دیرین آنان با وی، اطلاعات نادرستی به علمای نجف داده، و آنان را بر ضد تقی زاده برانگیخته، و شایعه نقش او را در کشتن بهبهانی بر زبانها انداخته اند (اوراق، ۲۱۲-۲۱۳).

اگر این گزارش درست باشد که پس از تکفیر تقی زاده، بهبهانی برای کاهش درگیریها و حل مسالمت آمیز ماجرا به او پیشنهاد کرد که به نجف برود و با علما دیدار و گفت و گو کند (نوایی، همانجا)، بعید به نظر می رسد که تقی زاده فرمان کشتن بهبهانی را صادر کرده باشد. هر چه بود، اعتدالیون این واقعه را قطعاً به مجاهدان دموکرات نسبت می دادند؛ چنان که همانها چند روز بعد دو تن از دموکراتها را که یکی علی محمد تربیت، خواهرزاده تقی زاده بود، به قتل رساندند (دولت آبادی، ۱۲۷/۳؛ کسروی، همان، ۱۳۲؛ هدایت، طلوع، ۱۱۸، ۱۱۹). از آنجا که قاتلان بهبهانی هرگز دستگیر و محاکمه نشدند و آمر اصلی نیز ناشناخته ماند، علت واقعی قتل وی نیز همچنان در پرده ابهام است؛ اما قطعاً کشمکش حاد میان دو جناح اعتدالی و دموکراتها و دشمنی دیرین با بهبهانی در کشتن او نقش داشته است (نک: ملک زاده، ۱۳۳۵/۷-۶).

پس از قتل بهبهانی که تقی زاده او را بانی و قائمه مشروطیت ایران می دانست (نک: زندگی، ۳۲۵)، عواطف دینی و ملی ایرانیان به سود او برانگیخته شد. بازار تهران و مجلس دست از کار کشیدند و در تهران و شهرستانها برای وی مجالس ختم باشکوهی برپا داشته شد. ایل قشقایی به خونخواهی بهبهانی قیام کرد و شورش در فارس پدید آمد و حتی رؤسای قبایل اعلام کردند که برای تنبیه قاتلان بهبهانی با هزاران مرد مسلح به تهران خواهند آمد (ملک زاده، ۱۳۶۱/۷-۶). مجلس شورای ملی ضمن تصویب یک طرح قانونی خدمات بهبهانی را سیاس گفت و برای وارثان وی مستمری معین کرد (صفایی، ده نفر، ۱۱۶). در ۱۳۳۲ ق جنازه بهبهانی را به نجف بردند و در آرامگاه خانوادگی در کنار پدرش به خاک سپردند. در نجف نیز بسیاری از عالمان و طلاب جنازه را تشییع کردند (معلم، ۱۶۸۵/۵؛ امینی، ۳۷۱؛ صفایی، همانجا؛ بامداد، ۲۸۸/۲). از بهبهانی چند فرزند بر جای ماند (معلم، همانجا) که مشهورترین آنها سیدمحمد بهبهانی بود که در تهران می زیست و در سیاست دوره پهلوی نقش داشت و از نزدیکان رژیم بود (بامداد، ۲۸۹/۲).

نوری نیز به این معنی اشاره کرده است (۱۰۶/۲، ۲۲۰-۲۲۱). نیز گفته‌اند که انگلیسیها به بهبهانی پول دادند تا وی آن را برای برانگیختن تظاهرات مذهبی به مخالفت با استقرار دولت ایران از روسیه مصرف کند (کدی، ۱؛ نیز نک: ایرانیکا، ۱/۱۹۱).

به روایت آدمیت (همانجا)، در یک گزارش به وزارت خارجه بریتانیا در تهران به تاریخ ۲۴ ذیحجه ۱۳۲۵ ق/۲۹ ژانویه ۱۹۰۸ م از بهبهانی به بدی یاد شده است. برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که به صورت مبالغه‌آمیز ادعا کرده‌اند که «او در هر حال فکر و ذکری جز گرد آوردن پول از هر راه که ممکن شود، نداشت» (نک: رضازاده ملک، ۱۸۲). از این رو، به گفته اعتمادالسلطنه، بهبهانی در میان مردم به «ابن الفضة» شهرت داشت (روزنامه، ۱۰۸۱) که احتمالاً در این مورد مبالغه شده است؛ به ویژه گزارشهایی نشان می‌دهد که در دوران مبارزه مبالغ قابل توجهی به عنوان هدیه و یا کمک به پیشرفت جنبش به بهبهانی پیشنهاد شد، اما او نپذیرفت و گفت «من جز رفاهیت و آسودگی مردم مقصدی ندارم، گرفتن پول منافعی است با این غرض مشروع و مقدس» (ناظم الاسلام، ۲۷۱/۱). این نکته نیز قابل توجه است که به روایت ناظم الاسلام (۲۲۹/۲) در دوران استبداد صغیر برخی از بدخواهان بهبهانی اعتراف کردند که از مخالفان وی پول گرفته بودند تا از او بد بگویند. خود او نیز انگیزه دریافت هدایا و پیشکشهایی را که مردم به میل خود برای وی می‌آوردند، توجیه نموده، و از خود در برابر نمایندگان مجلس و اعضای انجمنها اعاده حیثیت کرده است (کتاب نارنجی، ۱۰۳/۱). به هر حال نباید از یاد برد که تقدیم هدایا و پیشکشها و به اصطلاح آن روزگار «مداخل»، به ویژه در ازای کار و خدمتی به مقامات و صاحبان نفوذ و اقتدار، شدیداً رواج داشته، و این فقره منحصراً بهبهانی نبوده است.

اتهام دیگر بهبهانی داشتن ارتباط دوستانه با سفارت بریتانیا و مقامات سیاسی انگلیسی و همراهی با سیاست دولت انگلستان است. چنان که از منابع انگلیسی بر می‌آید، وی حداقل از ماجرای رژی با سفارت بریتانیا در تهران به نوعی مرتبط بوده، و این ارتباط بعدها نیز ادامه داشته است (کدی، ۱۱۸؛ صفایی، ده نفر، ۵۱؛ ایرانیکا، ۱/۱۹۰-۱۹۱). در ۱۳۲۰ ق بهبهانی در نامه‌ای به ادوارد، پادشاه انگلستان، جشن تاج‌گذاری او را تبریک گفته، و از «سبقت دوستی و قدمت رابطه‌ای که با آن دولت قادر بزرگ داشته، و محبت و مهربانیها که از آن دولت و از ملکه معظمه مادر آن اعلیٰ حضرت دیده و تجربه کرده»، سخن رانده است («اسنادی...»، ۴۶۰). پس از استقرار مشروطیت نیز سفارت بریتانیا در تهران از طرف شاه انگلستان یک عصا با دسته مرصع (و به روایتی یک ساعت طلای گرانبها) برای بهبهانی فرستاد (صفایی، همان، ۱۱۰، حاشیه؛ چرجیل، ۵۶-۵۷). بهبهانی نیز یک بار گفت: «در حقیقت ما این مجلس محترم را از مساعدت و همراهی دولت انگلیس داریم» (محیط مافی، ۳۵۶). البته بهبهانی با سفارت خانه‌های کشورهای چون عثمانی و روسیه نیز ارتباط دوستانه داشته است.

است که یکی از عوامل کناره‌گیری شیخ فضل‌الله نوری از مشروطه و دشمنی عمیق او با آن را این رفتار بهبهانی دانسته‌اند. اما باید گفت که اختلافات بهبهانی و نوری از سالیان پیش از ظهور مشروطیت وجود داشت. برخی (مثلاً نک: دولت‌آبادی، ۱۴۶/۲) شیخ فضل‌الله را طرفدار سیاست روس، و بهبهانی را حامی سیاست انگلیس می‌دانستند که در قالب طرفداری اولی از شاه وابسته به روسیه و عین‌الدوله، و دومی از امین‌السلطان خودنمایی می‌کرده است (داودی، ۷۰؛ دولت‌آبادی، ۳/۲، ۱۰۶). دولت‌آبادی معتقد است که اگر بهبهانی به هر وسیله با شیخ نوری می‌ساخت و این دست قوی را از حوزه مرکزی استبداد کوتاه می‌کرد، خدمتی به وطن کرده بود (۱۸۵/۲). مخبرالسلطنه هدایت نیز بر این باور است که «اگر سیدعبدالله رضا داده بود که گوشه‌ای از قالیچه به شیخ فضل‌الله برسد، مخصصه‌ها کوتاه شده بود» (همان، ۱۶۴). ظاهراً خود نوری نیز تلویحاً اثر انگیزه‌های صنفی را در مواضع سیاسی خود تأیید کرده است (همو، طلوع، ۱۰۷). پس از پایان کار مجلس و چیرگی مجدد استبداد، طباطبایی نیز از همین منظر به انتقاد از بهبهانی و شیخ نوری پرداخت (یغمایی، ۸۷). حتی طباطبایی ادعا می‌کند که فریب خورده است، چه، بهبهانی هوای سلطنت داشت، نه حفظ مشروطه، و خود را از شاه برتر می‌دانست (نک: ناظم‌الاسلام، ۱۶۸/۲).

شاید این سخن مظفرالدین شاه که بهبهانی و شیخ فضل‌الله مشروطه نمی‌خواهند، زیرا به زبان آنان است (همو، ۴۹۶/۱-۴۹۷؛ اعظام قدسی، ۱۲۵/۱)، اشارتی به همین رقابتها و اختلافات شخصی بهبهانی و نوری باشد. رواج القابی چون «شاه عبدالله» یا «شاه سیاه» درباره بهبهانی در دوران پس از مشروطیت، کنایه طعنه‌آمیزی به همین موقعیت استثنایی، و اشارتی به ریاست‌طلبی وی است (تقی‌زاده، زندگی، ۳۴۰؛ صفایی، همانجا). به هر حال، برخی از تحلیلگران تاریخ معاصر به شکل مبالغه‌آمیزی ادعا می‌کنند که «انگیزه باطنی بهبهانی ریاست فائقه روحانی بود، نه تأسیس حکومت مشروطه ملی» (نک: آدمیت، ۴۳۰/۱).

ادعا شده است که بهبهانی با عنوانهایی چون هدیه و پیشکش از دیگران وجوهی می‌گرفته است (ناظم‌الاسلام، ۲۳۷/۲-۲۳۸؛ نظام السلطنه، ۴۶۲؛ کتاب نارنجی، ۱۰۳/۱؛ تقی‌زاده، همان، ۳۲۴)؛ از جمله گرفتن ۱۰ هزار تومان از سالارالدوله، برادر محمدعلی شاه برای شفاعت از او در برابر خشم شاه که البته مؤثر واقع شد (محیط مافی، ۴۱۱)؛ یا گفته‌اند که پس از قتل امین‌السلطان، بهبهانی مخفیانه به ظل السلطان پیشنهاد کرد تا در ازای گرفتن ۱۵۰ هزار تومان، شاه را عزل کند و او را به سلطنت برگرداند (دولت‌آبادی، ۱۷۸/۲-۱۷۹؛ باستانی، تلاش...، ۱۱۲). این اتهامات بدان حد جدی بود که احتشام السلطنه، رئیس مجلس دوم آشکارا بهبهانی را به گرفتن رشوه متهم کرد (هدایت، همان، ۶۸؛ دولت‌آبادی، ۱۹۲/۲، کتاب نارنجی، ۱۰۱/۱). دولت‌آبادی مدعی است که درآمد اصلی بهبهانی از این «مداخل» است. به گفته او بهبهانی «از شرعیات و عرفیات هر دو فایده می‌برد» و شیخ فضل‌الله



مشروطه، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رانین، اسماعیل، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، پیرم‌خان سردار، به کوشش غفور ارشقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رضازاده ملک، رحیم، حیدرخان عموارغلی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ زرکلی، اعلام، سیاح، محمد علی، «خاطرات»، مجموعه خاطرات و سفرنامه‌های ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه و میروس سمدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صادق (مستشار الدوله)، صادق، خاطرات و اسناد، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۶۲ش؛ صفایی، ابراهیم، اسناد سیاسی دوران قاجار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، ده نفر یشتاز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۴۴ش؛ طباطبایی، محمد صادق، «از بیان مجلس تافتخ تهران»، اطلاعات ماهانه، تهران، ۱۳۳۳ش، ش ۶۸؛ ظهیر الدوله، علی، خاطرات و اسناد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کتاب آبی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کتاب نارنجی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت ایران، به کوشش مجید تفرشی و مجید جان فدا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۱ش؛ ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نظام السلطنه مافی، حسینقلی، خاطرات و اسناد، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نویی، عبدالحسین، دولتهای ایران از آغاز مشروطیت تا ارتکبات، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، مهدی، قلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۲۳ش؛ همو، طلوع مشروطیت، به کوشش امیراسماعیلی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یشایی، اقبال، شهید راه آزادی، به کوشش باستانی یاریزی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

*Iranica; Keddie, N. R., Religion and Rebellion in Iran, London, 1966.*  
حسن یوسفی اشکوری

### بَهِتایی<sup>۱</sup>، نک: عبداللطیف.

**بَهِتَنده<sup>۲</sup>**، شهر و شهرستانی به همین نام در ولایت پنجاب هند. نام پیشین این مکان تبرهنده<sup>۳</sup> بود و اقوام مالوایی در سده ۲ ق م آن را بهتنده نامیدند (روی، ۱۱۱؛ دو موهان، ۴۸-۴۹؛ برای وجه تسمیه، نک: «تاریخ...»، II/438). نویسندگان اسلامی آن را بهاتیه، بهاطیه، تبرهنده، تبرهند و پاتینده (نک: عتبی، ۲۷۵؛ گردیزی، ۱۷۸؛ باقر، ۶۰) نامیده‌اند و در منابع دیگر به اشکال متفاوت آمده است (کانینگم، ۱/216). کانینگم احتمال داده است که بهتنده همان ماتیل یا میاتیل<sup>۴</sup>، یعنی یکی از ۶ دژ بزرگ سند در سده ۷ م بوده باشد (همانجا).

شهرستان بهتنده با وسعت ۵'۵۶۴ کی-م در دشت رسوبی سطح جنوب رودخانه سوتلج در شمال غربی هند قرار دارد. شهر بهتنده در ۳'۱۳ عرض شمالی و ۷۵' طول شرقی قرار دارد. این شهر در گذشته دارای دیوارهای بلند و محصور در میان خندقها بوده است (نک: ابن اثیر، ۱۸۴/۹) و امروزه از مراکز مهم خطوط راه آهن شمال غربی هند و شهرهای نزدیک پاکستان به شمار می‌رود (اسپیت، 541؛ گانگولی، IX/183: 7، EI<sup>1</sup>).

چنان که دیدیم وی و همفکرانش از طریق سفیر عثمانی خواسته‌های علمای متحصن در حضرت عبدالعظیم را به اطلاع مظفرالدین شاه رساندند و پس از مشروطیت نیز سلطان عثمانی یک انفیه دان طلا و مرصع به الماس و بسیار گرانبها برای بهبهانی فرستاد (چرچیل، ۵۶). در کتاب نارنجی تصریح شده است که بهبهانی برای پیشبرد اهدافش ابایی نداشت که با سفارت‌خانه‌های مسلط و مؤثر در سیاست ایران ارتباط داشته باشد و با سفرها درباره مسائل کشور رایزنی کند (۹۳/۱). در همان‌جا آمده است که او در اوج اختلافات مجلس و محمدعلی شاه به دیدار سفیر روس رفته، وبا او گفت‌وگو کرده، و از وی خواسته است که میان شاه و مجلس میانجی‌گری کند. نیز در همان سند از قول هارتویک، سفیر روسیه در ایران آمده است که «من همیشه با رغبت به دعوت این مجتهد جواب می‌دهم. او یک متعصب کوتاه‌نظر نیست و معاشرت وسیع با خارجی‌ان را روا می‌دارد. او برخلاف سید محمد [طباطبایی] همفکر و هم‌رزم خود در نهضت رهایی‌بخش، از فکر زنده و تجربه همه‌جانبه برخوردار است، مردم را می‌شناسد و روحیه مردم و هم‌وطنان خود را خوب درک می‌کند و می‌داند چگونه خود را نسبت به هر شرایط و اوضاعی تطبیق دهد. در حال حاضر سید عبدالله به اصطلاح در موضع پاسداری از منافع ملت که با مشروطه تأمین می‌شود، قرار دارد».

صرف‌نظر از مناقشاتی که درباره شخصیت و انگیزه‌ها و عملکرد آیه‌الله سیدعبدالله بهبهانی وجود دارد و حتی گفته‌اند: «طباطبایی عقیدتاً با دستگاه ظلم مخالف بود و بهبهانی سیاستاً» (ملک‌زاده، ۲۵۲/۳-۱)، شاید این داوری تقی‌زاده سخنی مقبول، و مورد توافق همگان باشد که «هیچ‌کس بیش از مرحوم آقا سید عبدالله بهبهانی سهم در مشروطیت ندارد. اگر آقا سید عبدالله نبود، مشروطیت نبود» (زندگی، ۳۲۶).

مآخذ: آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آقابزرگ، طبقات اعلام الشيعة (قرن چهاردهم)، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ «اسناد مشروطیت»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۵، ش ۱۰؛ «اسنادی از علما، از اوراق رکورد افیس انگلیسی»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۷ش، ش ۲۳؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اعظام قدسی، حسن، خاطرات من، تهران، ۱۳۴۲ش؛ امیر خیزی، اسماعیل، قیام آذربایجان و ستارخان، تهران، ۱۳۷۹ش؛ امینی، عبدالحسین، شهداء الفضيلة، نجف، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ اوراق تازه‌یاب مشروطیت، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ش؛ باستانی یاریزی، محمد ابراهیم، تلاش آزادی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، سنگ هفت قلم، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ تقی‌زاده، حسن، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیجوی، ابراهیم، تحریم تنباکو، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جان زاده، علی، خاطرات سیاسی رجال ایران، ۱۳۷۱ش؛ چرچیل، ج. پ.، فرهنگ رجال قاجار، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ش؛ داودی، مهدی، عین‌الدوله و رزم

1. Bhetā'ī

2. Bhatinda

3. Tabarhinda

4. The History...

5. Matila / Mahātīla

of India, London, 1955; Roy, S., «Akbar», The Mughul Empire, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1984; Spate, O. H. K. et al., India, Pakistan and Ceylon, London, 1960.

بروز امین

بهتویی، نک: همه‌وند.

**بَهْجَةُ الرُّوح**، رساله‌ای در علم موسیقی به زبان فارسی منسوب به عبدالمؤمن فرزند صفی‌الدین گرگانی. مؤلف خود را عبدالمؤمن بن صفی‌الدین بن عزالدین بن محیی‌الدین بن نعمت بن قابوس بن وشمگیر می‌نامد (ص ۱۸)، یعنی خلف پنجم شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (د ۴۰۳/ق ۱۰۱۲ م) امیر گرگان از سلسله آل زیار (۳۱۶-۴۳۴/ق ۹۲۸-۱۰۴۳ م). بدین ترتیب، زمان حیات وی بایستی تقریباً در اواسط قرن ۱۲/ق بوده باشد، ولی شیوه نگارشش از آن دوره نیست و شواهدی هم در داخل متن وجود دارد که ما را در صحت گفته او مردود می‌دارد (نک: رایینو، ۱۰-۱۲؛ مرکزی، ۳/۲؛ ۸۴۰؛ براون، 204).

مؤلف در مقدمه رساله می‌گوید که این اثر را برای سلطان محمود غزنوی (د ۴۲۱/ق ۱۰۳۰ م) و به دلیل رغبت وی به این «فن شریف» مدون ساخته است (ص ۱۹) و در عین حال از سلطان ملک‌شاه سلجوقی (س ۴۶۵-۴۸۵/ق ۱۰۷۳-۱۰۹۲ م) نیز نام می‌برد (ص ۳۹). همچنین در این رساله سخنانی از خاقانی (د ۵۹۵/ق ۱۱۹۹ م)، فریدالدین عطار (۵۴۰-۶۱۸/ق ۱۱۴۵-۱۲۲۱ م)، سعدی (د ۶۹۱ یا ۶۹۴/ق ۱۲۹۲ یا ۱۲۹۵ م) و آثاری از عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸/ق ۱۴۳۵ م) نقل شده است (نک: رایینو، ۱۱).

رایینو این احتمال را مطرح می‌کند که شاید غزنوی اشتباه کاتب به جای غوری باشد که در این صورت حاکمی که مؤلف نام وی را ذکر کرده است، باید سلطان محمود غوری (د ۶۰۷/ق ۱۲۱۰ م) حاکم فیروزکوه در غور بوده باشد (همانجا)؛ البته اگر اشتباه کتابت نباشد، او را نیز به نحوی می‌توان غزنوی محسوب کرد، زیرا وی سالها حکمرانی غزنه را برعهده داشته است (زاخاو، 1056)، شاید به گونه‌ای نمادین، این تناقضات را بتوان چنین تعبیر کرد که نویسنده آگاهانه و با طنزی قابل توجه خود را در اعصار گوناگون گسترده، و حیات ۴۰۰ ساله‌ای را برای خود قائل شده است (مجد، ۶). اما در هر حال، با توجه به زمان زندگی اشخاص نامبرده شده در متن رساله مسلماً تاریخ نگارش این اثر باید پس از قرن ۹/ق ۱۵ م بوده باشد. تاریخ نگارش کهن‌ترین نسخه که تاکنون از این رساله به دست آمده است نیز در حدود اواسط قرن ۱۱/ق ۱۷ م است (نک: مسعودیه، 10-5).

فارمر در مقدمه‌ای که بر این رساله نگاشته است، تاریخ نگارش آن را به ظن غالب در آغاز قرن ۱۱/ق ۱۷ م می‌داند (ص ۷)؛ همچنین به اعتقاد محمد قزوینی رساله متعلق به زمان نسبتاً جدیدی است، ولی نه بدتر از اوایل قرن ۱۱ ق، و مؤلف هویت خود را زیر نام ساختگی عبدالمؤمن بن صفی‌الدین پنهان کرده است (نک: رایینو، ۱۲؛ نیز نک: منزوی، ۳۸۸۷-۳۸۸۹؛ شورا، ۱۰/۳؛ ۱۳۸۱).

شهرهای مهم شهرستان بهتند عبارت‌اند از کوت کپورا، قَردکوت، مانسا و تلوندی‌سابو. بهتند مرکز بازرگانی محصولات کشاورزی مناطق همسایه است، آبراههای حفر شده در این منطقه کمبود باران را جبران می‌کند. تولیدات کشاورزی آن گندم، پنبه، نیشکر و حبوبات است و کارخانه‌های تولید آرد و نساجی نیز دارد (بریتانیکا، ج ۱۹۷۸ م، میکرو، I/1043، ج ۱۹۸۶ م، II/187). در ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱ م شهرستان بهتند ۶۰۶'۳۰۴'۱ تن و شهر بهتند ۴۵۳'۱۲۴ تن جمعیت داشته است (همانجا).

**پیشینه تاریخی:** بنای شهر بهتند را به سده ۴ ق م و اسکندر مقدونی نسبت داده‌اند (نک: کانینگم، همانجا). این منطقه در سده ۲ ق م محل عبور اقوام هندی-یونانی و مالوایی برای مهاجرت به سایر نقاط بود (دو موهان، 48-49). بیرونی آورده است که در بهتند برای کتابت خطی موسوم به اردناکری به کار می‌رفته است (ص ۸۲). در ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م سلطان محمود غزنوی از نواحی مولتان گذشت و قصد بهتند کرد و در خارج از شهر موضع گرفت. راجه بهتند لشکری گران به مقابله او فرستاد و پس از جنگی سخت مغلوب شد و سلطان محمود ثروت بسیار از جمله ۲۸۰ فیل از این شهر به غنیمت برد (گردیزی، همانجا؛ احمد، ۸/۱-۹). سال بعد که سلطان محمود مجدداً به هند بازگشت، امیدوار بود که راجه بهتند در لشکرکشی سلطان محمود به سوی جی پال، فرمانروای پنجاب به او یاری کند، اما او چنین نکرد و محمود بهتند را گرفت و قصد داشت تا با وادار کردن مردم به پذیرش اسلام، بهتند را به سرزمینهای تحت فرمان خود ملحق کند، اما سیل او را وادار به بازگشت کرد (گانگولی، همانجا؛ هیگ، 14؛ پاول پرایس، 102).

در ۵۸۷/ق ۱۱۹۱ م محمد غوری به هند تاخت و بهتند را تصرف کرد و حکومت آن را به ضیاءالدین توکلی سپرد. پس از این، بهتند مورد هجوم فرمانروایان غیر مسلمان هند قرار گرفت و ۱۳ ماه در محاصره بود (سیهرندی، ۷، ۹؛ باقر، همانجا). بعدها بهتند زیر سلطه سلاطین مملوک قرار گرفت (نک: حبیب الله، 131-132).

از آثار تاریخی بهتند دژی عظیم با دیوارهایی به بلندی ۳۶ متر است که در سده ۱۶ م بنا گردیده است. مدفن خواجه رتن (بابارتن) نیز در بهتند واقع است (بریتانیکا، ج ۱۹۷۸ م، میکرو، I/1043).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، احمد، نظام الدین، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۳۵ م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق مالک‌الدین، به کوشش ادوارد زاخاو، لندن، ۱۸۸۷ م؛ سیهرندی، یحیی، تاریخ مبارک شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، تهران، به کوشش عبدالحی حبیبی، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:

Bāqir, M., Lahore, Past and Present, Lahore, 1952; Britannica; Cunningham, A., The Ancient Geography of India, Varanasi, 1963; Dev Mohan, M. V., The North - West India, Ludhiana, 1974; EI<sup>1</sup>; Ganguly, D. C., «The Age of Prithviraja III», The Struggle for Empire, ed. R. C. Majumdar, Bombay; Habibullah, A.B.M., «The Mamluk Sultans of Delhi», ibid; Haig, W., «The Ghaznavids», The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol. III; The History of India, ed. H. M. Elliot, Allahabad, Kitab Mahal; Powell - Price, J.C.P., A History

در باب دوم رساله، با عنوان «در اقاویل بعضی از حکما در این علم و چگونگی آن و آداب اکتساب»، حکایت بر گرفتن موسیقی از آواز و ناله جانسوز ققنوس توسط افلاطون از قصص روحانی شیخ نجم‌الدین و منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نقل شده است (ص ۲۵-۲۸).

مؤلف در باب سوم به بحث «در نسبت این علم به وجود انسان» پرداخته، و با نقل قولهایی از ابن‌سینا (ق: ابن‌سینا، ۲۸۷/۱-۳۱۱) به جنبه‌هایی از خواص درمانی موسیقی اشاره کرده است (ص ۲۹-۳۲).

باب چهارم رساله به بحث «در نسبت این علوم به کواکب سبعة به حسب کره و سیر آن» و ارتباط موسیقی با نجوم اختصاص دارد. مؤلف در قالب دوبایی ۶ آوازه را با کواکب سیاره، ۱۲ مقام را با بروج ۱۲ گانه، ۲۴ شعبه را با منازل قمر و ۴۸ گوشه را با کواکب اسطرلابی مربوط دانسته است (ص ۳۳-۳۵). یکی از نکات شایان توجه در این باب استفاده از اصطلاح «گوشه» است. اگرچه وی توضیحاتی درباره مفهوم آن ارائه نمی‌کند.

در باب پنجم مؤلف به بررسی مقوله ریتم و وزن در موسیقی و بحث «در بحور اصول و حرکات هر یک» پرداخته است. در این رساله، همچون دیگر رسالات دوران صفوی، از اصطلاح «بحور اصول» به عنوان جایگزینی برای «ایقاع» و «نیز از «ضرب» به جای «نقره» استفاده شده است. همچنین در این رساله برای تبیین ساختار بحور اصول اصطلاحات «بم» و «زیر»، ظاهراً برای ضربهای قوی و ضعیف به کار رفته است. مؤلف اسامی بحور اصول، ساختار آنها و ارتباط آنها با کواکب سبعة سیاره را نیز مورد بحث قرار داده است. در این رساله نظام «تهجی الادوار» برای فراگیری موسیقی و بحور اصول تشریح شده است که تا حدودی قابل قیاس با نظام «تردن»ها در رساله موسیقی نجم‌الدین کوکی (نک: اسعدی، «مفهوم...»، ۱۳۴: کوکی، ۵۴)، و تداعی‌گر نوعی نغمه‌نگاری یا نقره‌نگاری نام‌آوایانه است.

باب ششم مشتمل بر دو فصل است: «در بیان علم الادوار الموسیقی بالنظم» و «در بحور اصول بالنظم». در این فصول اشعاری از رساله موسیقی کوکی (ص ۶۴-۶۶) نقل شده است؛ لذا با توجه به دوران زندگی کوکی (زنده در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) می‌توان دریافت که زمان نگارش رساله موسیقی بهجَةُ الرُّوح حداقل در اواسط قرن ۱۰ق، بوده است.

باب هفتم بحثی «در ترکیب پرده به حسب سیر ستاره عطارد و قمر و زهره» است. مطالب این باب یادآور بحثهای قطب‌الدین شیرازی در میحت نهم رساله درة التاج «در خلط پرده‌ها با یکدیگر» است (نک: رایت، 290). در این بخش چگونگی نام‌گذاری و ترکیب ساختاری مقامات یا پرده‌ها مورد بحث قرار گرفته، و ساختارهایی چندمُدی (مقامی)، و چرخه‌ای برای هر یک ذکر شده است. بحثهایی از این قبیل

روشن نیست که چرا مؤلف هویت خود را پنهان ساخته است و سعی در گمراه کردن خوانندگان دارد، اگرچه این طریقه گمراه ساختن در ادبیات باختر زمین معمول بوده، و در خاور زمین نیز بی‌سابقه نبوده است (رابینو، همانجا).

با توجه به محتوای فنی متن رساله و مفاهیم و اصطلاحات موسیقایی به کار رفته در آن، چنین به نظر می‌رسد که زمان نگارش آن در دوران صفوی بوده باشد، زیرا رسالات موسیقایی دوران صفوی معمولاً گمنام‌اند، در بیشتر موارد مؤلف رساله مشخص نیست و در بعضی موارد هم که نام مؤلف ذکر شده، تعیین هویت او کار بسیار دشواری است (پورجوادی، مقدمه بر «رساله دریان...»، ۸۳).

بدین ترتیب، می‌توان احتمال داد که رساله بهجَةُ الرُّوح در اوایل دوران صفوی، و شاید در دوران شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) نگاشته شده است و مؤلف به دلیل اوضاع و احوال خاص آن دوران و مشکلاتی که برای موسیقی‌دانان از نظر مذهبی و اجتماعی وجود داشته، و آنان را ناچار به مهاجرت یا ادامه فعالیت به صورت پنهانی می‌کرده (نک: میثی، «مهاجرت...»، ۷۱)، خواسته است هویت خود را پوشیده دارد و حتی با ایجاد ابهامات در تاریخهای درون متن این تصور را پدید آورد که رساله مربوط به ادوار پیشین بوده است. همچنین احتمال دارد که صورت درست نام نویسنده محمد مؤمن، پسر خواجه عبدالله مروارید باشد که معلم سام میرزا، برادر شاه طهماسب، و دوران فعالیتش مقارن با توبه شاه طهماسب در ۹۳۹ق بوده است (همو، بررسی...، ۶۱).

رساله موسیقی بهجَةُ الرُّوح مشتمل بر یک مقدمه، ۱۰ باب و یک خاتمه است. ظاهراً مؤلف آن شیعی مذهب بوده، زیرا در مقدمه از حضرت امیرالمؤمنین و ائمه (ع) یاد کرده است (ص ۱۸). وی می‌نویسد: رساله برگرفته از زبان تازی و یونانی و درآمده به لفظ مسلسل فارسی است (ص ۱۹).

در باب اول رساله با عنوان «فی مبدأ هذا العلم من قول حکماء الفلاسفة اجمالاً و تفصیلاً» حکایتی در بیان مبدأ موسیقی نقل شده است مبنی بر اینکه خداوند حضرت آدم (ع) را آفرید و جسم او به مدت ۴۰ روز بین یمن و طائف افتاده بود تا جبرئیل به امر و ندای پروردگار از طریق موسیقی «به آواز حزن و به مقام راست» روح را به کالبد آدم روانه کرد (ص ۲۱-۲۳). حکایاتی با مضمون مشابه در بخشهای شمال خراسان و ترکمن، و توسط عارفان و موسیقی‌دانان هندی، در اساطیر اهل حق و در دیگر رسالات موسیقایی جهان اسلام نیز روایت شده است (نک: اسعدی، «جنبه‌ها...»، ۲۷-۳۰؛ مجد، ۷-۱۰).

مؤلف بهجَةُ الرُّوح در ذکر اهمیت موسیقی، ضمن یادکرد از آن با عناوینی همچون «علم روح» و «غذای روحانی» (ص ۲۳)، به این نکته اشاره می‌کند که پادشاهان قدیم ۴ طایفه، یعنی حکما، شعرا، اهل قرآن و ندما را بی‌علم موسیقی در مجلس خود راه نمی‌داده‌اند و فراگیری این علم را بر ایشان واجب می‌دانسته‌اند (ص ۲۴).

در تبیین ساختار چرخه‌ای مقامات یا پرده‌ها در برخی دیگر از رسالات دوران صفوی و ادوار پس از آن نیز ذکر شده است (نک: اسعدی، «از مقام...»، ۶۷-۶۸) که در واقع ریشه‌های نظام دستگاهی کنونی در موسیقی کلاسیک ایران را (نک: همو، «بنیادها...»، ۴۶) در این مباحث می‌توان باز جست. مؤلف همچنین از اصطلاحاتی مانند «سیر»، «محط»، «گذر» و «شد» استفاده می‌کند.

باب هشتم با بحثی «در آنکه در مجالس جهت هر کس چه باید خواند»، به بررسی ارتباط مقامات، پرده‌ها و آهنگها با حالات و طبایع و قشرهای مختلف مردم پرداخته است.

در باب نهم، «در بیان آنکه هر مقامی چند بانگ است از قول استادان»، اصطلاح «بانگ» در مفهومی مشابه با این اصطلاح در رساله موسیقی نیشابوری (قس: پورجوادی، مقدمه بر «رساله موسیقی...»، ۳۴-۳۵)، و ظاهراً در معنای محدوده صوتی مشخصی به کار رفته است. در برخی دیگر از رسالات موسیقایی دوران صفوی نیز اصطلاح «بانگ» در مفهومی مشابه به کار رفته است (همان، ۳۴؛ مسعودیه، ۳۷-۳۸؛ اسعدی، «نگاهی...»، ۷۶). در رساله بهبهجة الروح اصطلاح «صیحه» نیز در ارتباط با مفهوم «بانگ» به کار رفته که ظاهراً حاکی از بخشی از بانگ، و احتمالاً کوچک‌تر از آن است.

باب دهم بحثی «در سلوک صاحب این فن شریف» است و مطالبی مشابه با باب سی و ششم قابوس‌نامه در باب آداب و آیین خنیاگری (عنصرالمعالی، ۱۷۲-۱۷۶) در آن ارائه شده است. بحث درباره آلات ناقص و غیر ناقص نیز تا حدودی یادآور تقسیم‌بندی سازهای موسیقی در بخش سازشناسی رساله کنزالتحف به سازات کامله و ناقصه (نک: «کنز...»، ۱۱۱-۱۱۹) است. مؤلف بهبهجة الروح عود، نای، گمانچه، صرنای [شرنای] و بله بان [بلبان/بالابان] (ص ۶۵) را در شمار آلات غیر ناقص ذکر کرده، و اصطلاح «مستقیم کردن» را در معنای کوک کردن به کار برده است. همچنین در این باب با استفاده از نظام «تهجی موسیقی» به گونه‌ای ظاهراً نام‌آویانه تصانیفی روایت شده است. مؤلف در نقل تصانیف، علاوه بر ذکر مقام و اصول، به فرمهایی همچون «عمل» و «کار» نیز اشاره کرده است (نک: پورجوادی، «کار عمل...»، ۱۱-۳۱). او همچنین می‌افزاید که «دیگر ابیات چند از تصانیف مشکله حسب الاشارة فرزند اعز ارجمند ضیاءالدین محمد یوسف در سلک تحریر می‌آید...». این نکته نیز شایان توجه است که رساله بسیار مهمی مشهور به کلیات موسیقی کتابت شده در ۱۲۷۱ق، منسوب به شخصی به نام ضیاءالدین یوسف است (مسعودیه، 239). زمان تألیف رساله یاد شده دقیقاً روشن نیست، اما چنین به نظر می‌رسد که این رساله دارای مطالبی برگرفته از چندین منبع مختلف از دوران صفوی تا قاجار باشد.

خاتمه رساله بهبهجة الروح با عنوان «در بیان آنکه هر آهنگی را از چه برداشته‌اند» به جنبه‌های نمادین موسیقی پرداخته است. مطالبی همچون در بیان آنکه هر مقامی از پیغمبری پیدا شده؛ برگرفتن آهنگها از صدای حیوانات، طیور و وحوش؛ در بیان آنکه نزد هر فرقه، در هر وقت

و در هر فصل چه آهنگی باید خواند و نواخت؛ در بیان آنکه هر کس از حکما کدام یک از آلات طرب را ساخته‌اند.

به طور کلی جنبه‌های اسطوره‌ای و نمادین موسیقی در رسالات عمدتاً در قالب ۳ سنت اصلی مورد بحث قرار گرفته است: ۱. در سنت سامی و یهودی کهن مقامات و پیدایش آنها به پیامبران منسوب می‌شود؛ ۲. در سنت هند و ایرانی مقامات به منطقه البروج نسبت داده می‌شوند و نیز درباره ارتباط موسیقی با زمان بحث می‌شود؛ ۳. در سنت یونانی ارتباط مقامات با قشرهای جامعه، اقوام، ملل، مناطق و اقالیم جغرافیایی ذکر می‌شود (اسعدی، «شش مقام...»، ۱۲). در رساله بهبهجة الروح تأثیرات هر ۳ سنت مشهود است.

همچنین در خاتمه رساله به بیان آنکه هر مقام چند شعبه است، پرداخته شده، و مؤلف اصل مقامات را ۷ دانسته، و افزوده است: این ۷ مقام تا زمان یزدجرد شهریاری بود و سعدالدین محیی‌آبادی که در فن موسیقی مهارت تمام داشت، مقامات را به ۱۲ رسانید. وی تکوین شعبات را نیز به شمس‌الدین و کمال‌الدین کازرونی و میر فخرالدین و اسحاق موصلی و سیدحسین اخلاطی نسبت می‌دهد. در رساله موسیقی نیشابوری نیز روایاتی مشابه ذکر شده است: انتساب ۷ پرده به یارید به موافقت ۷ کوکب، افزودن پرده‌های دیگر تا ۱۲ پرده توسط سعیدی، شاگرد یارید در زمان شاه شروه، و تکوین شعبات (۶ شعبه در سنت کهن خراسان و ماوراءالنهر در قیاس با ۲۴ شعبه مکتب منتظمیه، نک: همو، «نگاهی...»، ۶۹) توسط شمس‌الدین محمد یحیی و کمال الزمان حسن نایی (پورجوادی، مقدمه بر «رساله موسیقی...»، ۶۳).

در رساله بهبهجة الروح همچنین به «۴ شد در موسیقی» نیز اشاره شده است که این مفهوم در دیگر رسالات صفوی نیز به کار رفته است (قس: همو، مقدمه بر «رساله در بیان...»، ۹۱). اصطلاح «شدود» (جمع شد) در کتاب الادوار صفی‌الدین ارموی (ص ۴۷) برای ارجاع به ۱۲ دور مشهور و آنچه پس از وی «مقام» نامیده می‌شود (قس: قطب‌الدین، مبحث نهم؛ رایت، 290)، به کار رفته است؛ اما در رسالات موسیقایی دوران صفوی اصطلاح «شد» دارای مفهومی متفاوت، و زمینه‌سازی انتقال از نظام مقامی به دستگاهی است، بدین ترتیب که ظاهراً از دوران صفوی به بعد اجرای موسیقی مبتنی بر ارائه چند مقام با ترتیب معین، غالباً در قالب شدود ۴ گانه، مورد توجه قرار می‌گیرد (میثمی، بررسی، ۱۱۸) که می‌توان آن را زمینه‌ساز شکل‌گیری مفهوم دستگاه به عنوان مجموعه‌ای چندمدی (مقامی) یا چرخه‌ای از مقامات دانست (نک: اسعدی، «از مقام...»، ۶۸، «بنیادها...»، ۴۶).

در مجموع می‌توان گفت که رسالات موسیقایی دوران صفوی دارای خصایص کلی مشترک‌اند: معمولاً گمنام‌اند، در بیشتر موارد مؤلف آنها مشخص نیست و در بعضی موارد هم که نام مؤلف ذکر شده، تعیین هویت او کار بسیار دشواری است؛ اشعار تعلیمی درباره مقامات و شعبات و غیره در آنها به وفور دیده می‌شود؛ نظام ۱۲ مقامی و ۲۴ شعبه‌ای، و معمولاً ۱۷ بحر اصول در آنها معرفی می‌شود؛ منشأ مقامات

خاستگاه قومی: بختیار نام یکی از سران لر بزرگ و نیای بزرگ این طایفه بود که اولاد او طایفه بختیاروند را تشکیل دادند (راولینسن، ۱۴۵-۱۴۶؛ نیز نک: ۵، د، بختیاری). مینورسکی بختیاروندها را از نسل چوبانی دانسته که پای نام داشته است (ص ۳۷). برخی نظر مینورسکی را رد کرده، و بختیاروندها را از نسل حیدر نامی از طایفه پای لرستان دانسته‌اند (امان‌اللهی، ۵۵، حاشیه ۷۶). در تاریخ گزیده به مهاجرت گروهی از طایفه‌ها، از جمله بختیارها از جبل‌الساق شام به لرستان اشاره می‌شود (حمدالله، ۵۴۰-۵۴۱) و سردار اسعد بختیاروند (بهداروند) را از این دسته مهاجران دانسته است (ص ۳۳۵).

سازمان طایفگی: بهداروند هم به باب و هم به طایفه‌ای از ایل بختیاری اطلاق می‌شود. در تقسیم‌بندی این طایفه چند رده مشاهده می‌گردد. درباره این رده‌ها اقوال مختلفی وجود دارد. برخی باب بهداروند را به ۱۹ طایفه اصلی و ۳ طایفه فرعی به نامهای اولک، مال احمدی و سالک تقسیم می‌کنند (لایارد، ۵۴-۵۵) و برخی دیگر بهداروند را به ۳ طایفه بختیاروند، عالی جمالی، جانکی سردسیر و ۱۹ تیره تقسیم کرده‌اند (سردار اسعد، ۶۱۸). خسروی باب بهداروند را متشکل از ۴ طایفه مختاروند، بختیاروند (بهداروند)، اسدوند و کائیدوند، و طایفه بهداروند آن را شامل ۲۴ تیره می‌داند (ص ۱۹). سازمان اجتماعی بزرگ طایفه بهداروند به یک طایفه اصلی بهداروند و ۲۲ تن، و هرتش به چند اولاد تقسیم می‌شود (برای آگاهی از چگونگی رده‌بندی بهداروند، نک: سرشماری...، ۲۶؛ برای سازمان اجتماعی بهداروند، نک: کرزن، II/286؛ امان، 60؛ گارنویت، ۳۲۴؛ کیهان، ۷۵/۲؛ کریمی، ۱۲۰؛ نیکزاد، ۳۷۵).

پراکندگی جغرافیایی: بهداروندها و طوایف آن در مناطق بیلاقی چهارمحال و قسمتی از منطقه باؤفت و مناطق قشلاقی دهستانهای سوسن، سرخاب، اندیکا، شیمبار و لالی، و منطقه گئوند و سواحل رود کارون در استان خوزستان پراکنده‌اند (لایارد، ۴۹، ۵۴، ۵۵؛ نیز نک: کریمی، ۲۲۳؛ امیراحمدیان، ایل بختیاری، ۲۴۴-۲۴۵، «کوچ نشینی...»، ۱۳۸). نواحی بیلاقی و قشلاقی بهداروندها بین شهرستانهای ایذه، شوشتر، مسجد سلیمان، قریدون شهر، لنجان، شهرگرد و فارسان قرار دارند (سرشماری، ۱۴).

جمعیت و معیشت: شمار خانوار بهداروندها را از قدیم‌ترین زمان تاکنون با اختلاف بسیار چنین آورده‌اند: در ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۶ م، ۶۰۰ خانوار (راولینسن، ۱۴۷، که این آمار احتمالاً به گروهی از بهداروندها اشاره دارد، چون با آمار کم و بیش هم‌زمان دیگران اختلاف فاحش دارد)، در ۱۲۶۰ ق/۱۸۴۴ م، ۳ هزار خانوار (لایارد، ۵۴) و در ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م دو هزار خانوار (نجم‌الملک، ۱۶۹) ضبط کرده‌اند. بنابر آمار ۱۳۶۶ ش، جمعیت کوچنده بهداروندها شامل ۱۹۲۴ خانوار و یا ۱۲۷۵۸ نفر بوده است (سرشماری، همانجا).

بهداروندها از راه پرورش دام و کشاورزی و باغداری زندگی می‌گذرانند. بافت قالی وقالیچه، گلیم و زیلو، جاجیم و خورجین، پلاس،

عموماً به آواز پیامبران، بروج ۱۲ گانه فلکی و صدای پرندگان و حیوانات نسبت داده می‌شود؛ در بخشی از رساله‌ها معمولاً دستور عملی بیان می‌شود که در مجالس بزم و طرب برای هر فرقه و طایفه چه نوع موسیقی‌ای باید نواخته و خوانده شود؛ در انتهای برخی از آنها دایره موسیقی کشیده شده که در آن مقامات، شعبات، آوازات، گوشه‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر نشان داده شده است، اما به ندرت محتوای دایره موسیقی مطابق با محتویات رساله است (پورجوادی، مقدمه بر «رساله در بیان»، ۸۳).

با توجه به مسائل گاه‌شمارانه پیش گفته و نیز طرح کلی ساختار شناختی رسالات دوران صفوی، رساله موسیقی بهجة الروح را - در عین مغشوش بودن بخشهایی از آن - می‌توان در شمار یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین رسالات موسیقایی عصر صفوی محسوب کرد.

مآخذ: ابن‌سینا، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اسعدی، هومان، «از مقام تا دستگاه»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۸۱ ش، س ۳، ۱۱، همو، «پنادهای نظری موسیقی کلاسیک ایران: دستگاه به عنوان مجموعه‌ای چندصدی»، همان، ۱۳۸۲ ش، س ۵، ۲۲، همو، «جنبه‌های نمدین مقام در موسیقی جهان اسلام»، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۱ ش، ۱۱، همو، «شش مقام به عنوان یک سیستم موسیقایی»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۷۸ ش، س ۲، ۶، همو، «مفهوم و انواع ابقاع در دوران تیموری»، همان، ۱۳۸۲ ش، س ۶، ۲۱، همو، «نگاهی اجمالی به پیشینه تاریخی موسیقی در ماوراءالنهر»، همان، ۱۳۷۸ ش، س ۲، ۵، پورجوادی، امیرحسین، «کار عمل و سیر تحول آن از دوره تیموری تا امروز»، همان، ۱۳۸۲ ش، س ۵، ۱۹، همو، مقدمه بر «رساله در بیان چهار دستگاه اعظم»، همان، ۱۳۸۰ ش، س ۳، ۱۲، همو، مقدمه بر «رساله موسیقی محمدین محمودین محمد نیشابوری»، معارف، تهران، ۱۳۷۴ ش، دوره ۱۲، ۱ و ۲، رابینو، ه. ل.، مقدمه بر بهجت الروح (نک: همد عبدالؤمن)، شروع، خطی؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، ج تصویری، فرانکفورت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۴ م، عبدالؤمن بن صفی‌الدین، بهجت الروح، به کوشش ه. ل. رابینو، تهران، ۱۳۴۶ ش، عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوس نامه، تهران، ۱۲۸۵ ق؛ فارمر، ه. ج.، مقدمه بر بهجت الروح (نک: همد عبدالؤمن)؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، درة التاج، به کوشش حسن مشکان طبیبی، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ «کنزالتحف»، سه رساله فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بیش، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ کوکی بخارایی، نجم‌الدین، «رساله»، سه رساله موسیقی قدیم ایران، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ مجد، قزوینه، «ای گانالولا»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۸۰ ش، ۳، ۱۱، مرکزی، خطی؛ مسعودیه، محمدتقی، ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران به روایت محمود کریمی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ منزوی، خطی؛ میثی، حسین، بررسی و تحلیل موسیقی دوران صفویه، رساله کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو، «مهاجرت موسیقی‌دانان دوران صفوی به هند»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۸۱ ش، س ۲، ۱۶؛ نیز:

Browne, E. G., *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E. G. Browne*, ed. R. A. Nicholson, Cambridge, 1932; Massoudieh, M. T., *Manuscripts persans concernant la musique*, München, 1996; Sachau, E. and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstāni and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; Wright, O., *The Modal System of Arab and Persian Music*, A. D. 1250-1300, Oxford, 1978.

هومان اسعدی

بهداروند، یا بختیاروند، طایفه‌ای از طوایف لر بختیاری شاخه هفت لنگ. این طایفه بزرگ و مهم بختیاری به بیداروند و بختیاری‌وند نیز شهرت دارد.

چادر و جوقا از مهم‌ترین صنایع دستی بهداروندهاست (همان، ۱۰۰، ۱۰۲).

پیشینه تاریخی: در منابع از بهداروندها به عنوان طایفه‌ای قدرتمند و ثروتمند یاد می‌کنند که اغلب خوانین آنها مناصب ایلی مهم به دست آورده بودند (مینورسکی، ۳۷؛ برای خاندان منصب‌دار هفت‌لنگ بختیاری‌وند، نک: کرزن، II/297).

از وقایع مهم در حیات اجتماعی بهداروندها، می‌توان به جنگ و ستیزهای درون ایلی آنها با دورکی باب بختیاری اشاره کرد. رقابت و خصومت در میان این دو طایفه سابقه طولانی داشته است و خوانین آنها برای کسب منصب ایلخانی اغلب با یکدیگر رقابت و مبارزه می‌کرده‌اند؛ از این رو، هر طایفه خان و رئیس خود را ایلخان می‌شمرد. این طایفه مداری سبب آشفتگی و اختلاف در تشخیص درست برخی ایلخانان و رهبران طایفه در منابع موجود شده است. در جنگهای میان بهداروند و دورکی اغلب بابهای دورکی و بابادی «خین چوی» (= خون چوب؛ پیمان و اتحادی میان دو یا چند طایفه، به این معنا که تا زمان پاک شدن خون روی چوب یار و یاور یکدیگر خواهند بود) یکدیگر، و بهداروند و چهارلنگ خین چوی هم بودند (عکاشه، ۳۵؛ دیگر، ۳۱؛ کریمی، ۲۴۵-۲۴۶). وقتی که اختلافات و نزاعها بین دو گروه در ایل بختیاری از راههای مسالمت‌آمیز و کدخدانشانه حل نمی‌شد و به جنگی روی می‌آوردند، گروه یا گروههایی از بختیاری به یاری حریف ضعیف و کم‌زور می‌شتافتند تا قدرت طرفین دعوا در جنگ متوازن شود. این همیاران را که احتمالاً همبستگی خونی هم نداشتند، خین چوی یکدیگر می‌نامیدند (دیگار، ۳۰-۳۱؛ نیز نک: همد، بختیاری).

در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م بهداروندها به خین چوی خود وفادار نماندند و در جنگی میان دورکیها و بابادیها با چهارلنگها، خین چوی دورکیها و بابادیها شدند که به شکست چهارلنگها انجامید (دیگار، ۳۱). در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م اتحاد چند گروه بختیاری دیگر که زمانی خین چوی بهداروندها بودند، بر ضد این طایفه و جنگ و ستیز با آنها موجب ضعف و تفرقه بهداروندها شد. چنین رخدادهایی نشان می‌دهد که خین چوی یک اتحاد پایدار و یک اصل قطعی و ثابت نبوده است (همانجا؛ برای جنگ و ستیزهای بهداروند و دورکی، نیز نک: کریمی، ۲۴۴-۲۴۶؛ گارنویت، ۱۲۱).

از دیگر وقایع مهم قابل ذکر در تاریخ بهداروندها جنگهای اسدخان (معروف به شیرگش)، ایلخان بختیاری میان سالهای ۱۲۲۵-۱۲۵۶ق/۱۸۱۰-۱۸۴۰م (سردار اسعد، ۱۱۹؛ مکین روز، ۱۰۶) یا حبیب‌الله خان دورکی رئیس شاخه هفت لنگ است. در این جنگها هفت لنگها به دو گروه هوادار حبیب‌الله خان و اسدخان بختیاروند تقسیم، و با هم درگیر شده بودند (سردار اسعد، ۱۶۸). اسدخان از سرداران بزرگ بختیاری بود که در زمان فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) به سبب شورش و اطاعت نکردن از حکومت و درگیریهای فراوان با قوای حکومتی، همراه حبیب‌الله خان دورکی دستگیر، و در تهران زندانی شدند. پس از

عفو و آزادی، و بازگشت به سرزمین بختیاری از آنها خواسته شد تا زغال و مواد سوختی تویخانه قشون را از جنگلهای بختیاری تأمین کنند. اسدخان از این کار سر باز زد. از این رو، سپاهی به سرپرستی محمدعلی میرزا، در ۱۲۲۷ق برای سرکوب او فرستاده شد. در جنگ میان آنها، سپاه محمدعلی میرزا، اسدخان و طایفه‌اش را در منطقه گلن چین (کلنگ چین، این جنگ نیز به همین نام معروف شده است) محاصره کردند. سرانجام، اسدخان حصر خود را شکست و بهداروندها نجات پیدا کردند و به قلعه یا دژ ملکان، محل استقرار قبلی خود که بعداً به «دژ اسدخان» معروف شد، بازگشتند. محمدعلی میرزا دوباره سپاه را آراست و سالها در پای دژ با بهداروندها به جنگ پرداخت. سرانجام، با یکدیگر مصالحه کردند و اسدخان دست از نافرمانی کشید و با محمدعلی میرزا همراه شد (سردار اسعد، ۱۶۸-۱۶۹، ۴۰۸-۴۱۱؛ رئیس، ۱۹-۲۱).

پس از اسدخان، جعفرقلی خان ریاست بهداروندها را به دست گرفت. او در پی شورش و سرپیچی از حکومت مرکزی، به دستور حشمت‌الدوله حاکم لرستان و بروجرد در ۱۲۸۵ق به قتل رسید. برخی منابع جعفرقلی خان بهداروند را با جعفرقلی خان دورکی که میان سالهای ۱۲۵۶-۱۲۶۵ق/۱۸۴۰-۱۸۴۹م ایلخان بختیاری بود، اشتباه گرفته‌اند (قس: لایارد، ۲۵۴؛ امیری، ۲۵۴؛ سردار اسعد، ۳۰۶).

مآخذ: امان‌اللهی بهاروند، سکندر و لیلی بختیار، تعلیقات بر دو سفرنامه درباره لرستان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امیر احمدیان، بهرام، ایل بختیاری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همد، «کوچ‌نشینی در خوزستان»، ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۸ش، ش ۸ و ۹؛ امیری، مهرباب، تعلیقات بر سیری در قلمرو... (نکده همد، لایارد)؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خسروی، عبدالعلی، فرهنگ بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دیگر، ژان پیر، فنون کوچ‌نشینی بختیاری، ترجمه اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رئیس بختیاری، داراب، «اسدخان بهداروند بختیاری معروف به شیرکش»، ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۹ش، ش ۱۱۳؛ سردار اسعد، علینقی و عبدالحمید سپهر، تاریخ بختیاری، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کرجنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی (ایل بختیاری)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عکاشه، اسکندر، تاریخ ایل بختیاری، به کوشش فرید مرادی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گارنویت، ج. ر.، تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لایارد، ا. ه. و دیگران، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مکین روز، ا. با من به سرزمین بختیاری بیایید، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، و. «لرستان و لرهای»، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، شناخت سرزمین بختیاری، اصفهان، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Ehmman, D., *Bahtiyaren-Persische Bergnomaden im Wandel der Zeit*, Wiesbaden, 1975.  
معصومه ابراهیمی

بهدینان، گویش، عنوانی که بر زبان ویژه بهدینان ایرانی، یعنی ایرانیان زردشتی اطلاق می‌گردد و یکی از گویشهای مرکزی ایران

(فرمودن) hratvun (فروختن)، hrah (فراخ)، واج /f/ برابر با h و در hridvun (خریدن)، horma (خرما)، tahl < tai:l (تلخ)، čar/čahr (چرخ)، ča:ra/čahra (چرخه)، ča:re-y gombār (چرخه گاهنبار، زمان گاهنبار)، sor/sər/sohr (سرخ) واج /x/ برابر با h است. در doht > dot (دخت، دختر)، sohtvun > sotvun (سوختن)، vāhtvun > vatvun (گفتن، واختن)، sahtvun > satvun (سختن، سنجیدن)، این برابری وجود داشته و سپس h حذف شده است.

واج /z/ در zomād (یزدی) zomād/ (کرمانی) به معنای «داماد»، zonadvun (ی) zonādmun/ (ک) به معنای «دانستن» و zar (ی) zār/ (ک) به معنای «دیوار» و eze (h) (ی) به معنای «دیروز، دی» و ezišow/ hezešav (ی) به معنای «دیشب، دی» برابر است با d جنوبی. گروه dw باستانی گاهی بدل به b می‌شود در dvar > bar (در، باب)، و نیز duvitīya > bdi (دیگر) و be (دیگر) d میان مصوتی گاهی خلاف لهجه‌های جنوب غربی و مانند دیگر لهجه‌های شمال غربی، در گویش به‌دینان برجای می‌ماند و به y بدل نمی‌شود، مانند bud (بوی)، mid (موی)، ned (نی)، ned (ی) nād/ (ک) (نای، گلی). گروه st در این گویش بدل به š شده است در dašt (دست)، bašta (بسته) و gašt (بست) در bašt šodvun، یعنی «بسته شدن» و št < zt در gašt (گزیدن) و vašt (گریختن) از vevēz (بگریز، فرارکن) و \*razta > rašt (در reng o rašt: «رنگ و رشت، رنگ آمیزی، رنگ کردن»)، š در šax > šax\* (سخت، تند و سریع، محکم و استوار) برابر است با s (همانند با فارسی یزدی). در واژه čem/ cem (چشم) ابدال نادر km < šm < hm روی داده است.

با وجود باز ماندن نشانه‌هایی از گویشهای شمال غربی در دری زردشتی، گاهی خلاف آن دیده می‌شود؛ مانند ابدال nd به nn < n در genom (گندم) و gena (در bene-y kort)، «بنی کرت»، و geni (گندیده، گند) و ابدال d به y در maya (ماده، آن که نر نیست)، این گونه تنوع گاهی ناشی از گوناگونی و تنوع لهجه‌ها و زیر گویشهای زبان است، مانند čem که همراه با آن čašm > čaš (چشم) در لهجه‌های دهات پیرامون شهر یزد به کار می‌رود و مثال دیگر این تنوع dena در شهر یزد و denda در تفت، حسن آباد و الله آباد، و zembil و zenbil در کرمان به معنای «زنبور» است. در این واژه، گذشته از برابری d آغازین در گویش به‌دینان با z جنوبی، تنوع صورتهای واژه را در زیر گویشهای آن و نیز قاعده ابدال nn < nd < n را می‌شود دید و باز مثال دیگر آن را در nerina و nerenda (نرینه).

گاهی نیز ابدال واجهای گویش به‌دینان (به مانند تکیه) با فارسی محلی هماهنگ است؛ مانند بدل شدن ē (یای مجهول) که در فارسی رسمی معمولاً به i (یای معروف) تحول می‌یابد، ولی در فارسی یزدی گاهی به صورت e (کسره) در می‌آید. مثلاً واژه «ریختن» در فارسی

است. زردشتیان ایران اصولاً در قرون اخیر در کرمان و یزد می‌زیسته‌اند و زبان خود را دری و گوری<sup>۱</sup> و گوروتی<sup>۲</sup> می‌نامیده‌اند. گور در این گویش به معنای «مرد» و «زردشتی» و صورت فارسی آن «گبر» است که اینک بار معنایی منفی به خود گرفته است.

گویش به‌دینان، یا گویش دری زردشتی، به همراه زبان فارسی، یکی از دو زبان مادری زردشتیان ایران است و به موجب تمایز داشتن در سطحهای آواشناختی، واژگانی و نحوی باید آن را گویشی مستقل دانست. این گویش با گویش یهودیان یزد و کرمان شباهت، و نیز با آنها اختلاف دارد.

همچنین نباید پنداشت که ارتباط آن با زبان اوستایی و نیز زبان پهلوی بیش از دیگر گویشهای ایرانی با این دو زبان است (مزدآپور، ۲۲/۱-۲۳). از این گویش فقط دو سه قطعه مکتوب وجود دارد که یکی از آنها ترجمه‌ای از استاد ماستر خدابخش در سال ۱۲۴۷ یزد گردی است (شهمردان، ۶۱۴). با این همه، واژه‌ها و اصطلاحات دینی زردشتی و دخیل از زبانهای اوستایی و پهلوی در این گویش فراوان است.

این گویش دارای دو گونه اصلی است: کرمانی و یزدی. گونه کرمانی آن که اصولاً با زبان فارسی شباهت بیشتری داشته، اینک تقریباً فراموش شده است، اما گونه یزدی آن نزدیک به ۲۰ لهجه گوناگون دارد (مزدآپور، ۸/۱-۱۶) که گاه اختلاف میان آنها تا به حدی می‌رسد که تفهیم و تفاهم را دشوار می‌کند (همو، ۱۰/۱). در شرایط جدید، اختلاط لهجه‌های مختلف گویش به‌دینان و به ویژه تأثیر زبان فارسی، نه تنها سطح واژگانی و آرای گویش به‌دینی را تحت نفوذ قرار داده، بلکه حتی نحو آن را نیز دستخوش تحول کرده است (مانند فراموش شدن کاربرد ضمائر مقدم و صرف افعال، به ویژه ماضی مطلق متعدی و جانشین شدن ضمیر متصل اول شخص مفرد فارسی، یعنی m- به جای e- دری زردشتی). بررسی بیشتر نشان می‌دهد که دیگرگونی این گویش و فراموش شدن ویژگیهای کهن و پذیرندگی واژه‌های دخیل فراوان است (همو، ۳۳/۱-۴۵) و واژه‌هایی قدیمی از این گویش، مانند gizom (کزدم، عقرب) سابقه‌ای دیرین دارد.

از نظرگاه تاریخی، در گویش به‌دینان نشانه‌های بارز زبانهای ایرانی گروه شمال غربی به چشم می‌خورد، مانند بر جای ماندن واج /y/ باستانی در آغاز واژه در yoma (پارچه، «جامه» در فارسی) از ایرانی باستان -yāmaka\*, yāyin/ yoyin (خرمن و خرمن کوفته شده) بر ساخته از yava- باستانی به معنای «جو، غله». rd باستانی در آن به صورت rz در vaharz (= بهل، بگذار/ارهاکن) باقی مانده است، ولی در barda (بیل) همان rd قدیمی باقی مانده، و در mol (مُل، گردن)، rd برابر rz در mīzu\* باستانی بوده، و به i بدل شده است. در این ابدال اخیر، گویش دری زردشتی همانند است با فارسی یزدی.

θr باستانی به hr بدل می‌شود، و به خلاف فارسی، به صورت s در نمی‌آید: par/ pohr < puθra- (پور، پُرس، پسر) و dāra\* < dāhra\* (داس) در dāra (فردا)، hermuni dvun

یزدی می‌شود *retxan*، و در دری زردشتی می‌شود: *\*rehtvun < retvun*.  
یا *i* در «می» نشانه استمرار فعل در فارسی یزدی به صورت *e* تلفظ می‌شود: *merem* (می‌رویم) و *megem* (می‌گوییم)؛ و *res* (رسمان) در دری زردشتی برابر است با *resbun* در فارسی یزدی (با ابدال *m* به *b*)؛ و یا *reša* (ریشه) در دری زردشتی و *rešag* در فارسی میانه.

واجها: صامت‌های دری زردشتی یا فارسی برابر است، جز آنکه واج «ژ» امروزه به‌ویژه در یزد شنیده نمی‌شود و در یزد، جز برخی گونه‌های شهر یزد، تلفظ *f* را به صورت *p* می‌شنویم، مانند دیگر تلفظ‌های یزدی. تعریف آوایی واج‌ها یا زیان فارسی اختلاف دارد و نیز در زیر گویش‌های زبان یکسان و یک‌نواخت نیست.

مصوت‌های گویش بهدینان در زیر گویش‌های آن از نظر آوایی تنوع دارد. در لهجه‌های یزدی این گویش، واج *e* (نوعی *e* باز) ایجاد تمایز معنایی می‌کند و واج مستقلى است که در فارسی نیست. در برخی از لهجه‌ها، مانند تفتی و حسن‌آبادی گاهی با کشش بیشتری تلفظ می‌شود، مانند شناسه فعل دوم شخص مفرد؛ این واج گاهی نیز با *e* خلط می‌گردد. واج *ā* اگرچه در کرمانی و زیر گویش‌های دوردست شریف‌آباد نزدیک به *ā* در فارسی است، در زیر گویش‌های یزدی به شکلی متمایز، با لب‌های گرد و برآمدگی انتهای زبان تلفظ می‌شود و نشانه *h* برای آن برگزیده شده است (مزدپور، ۱۳۷۲/۱). در این واج ویژگی آوایی غریبی هست که صدای آن را با *o* یا *u* یا حتی *ow* مشابه و با آنها قابل اشتباه می‌سازد. حال آنکه به خوبی از نظرگاه تاریخی و نیز هنگام قیاس با دیگر زبانها برابر است با *ā* و از نظرگاه واج‌شناسی، واجی است مستقل از *o* و *u* و نیز خوشه واجی *av/ov<ow*. این اشتباه اسباب زحمت پژوهندگان شده، و گاهی برای پژوهشگر اهل زبان نیز حتی اشتباه پیش آورده است. خصیصه زبانی *ā* به آغازی و به‌ویژه میانی امکان می‌دهد که به صورت *ā* تلفظ شود، مخصوصاً در دهات یزد، مانند *kāw/šav* (شب) و *rāw/rav* («رُور، مانند و مثل») و *dāšt/dašt* (دست) و *āstin/aštin* (بستان، بردار). *ā* به تلفظ همانند فارسی اغلب در وام‌واژه‌ها می‌آید، مانند *rādiyo* (رادیو) و *xāla* (خاله).

در گویش بهدینان گاهی شکل وام‌واژه‌های عربی متفاوت با آن صورتی است که در فارسی دیده می‌شود. مثلاً «ق» عربی در گونه قدیمی این زبان به *k* بدل می‌گردد، مانند *xālka* (حلقه)، *akeb* (عقب)، *kāvl* (قول)، یا «معلوم» به صورت *mālīm* و «معذور» به صورت *māzir* و «تعویق» به صورت *tāpig* در می‌آید. ظاهراً «محو» با شکل *māx/max* دری ظاهر شده، و با معنای «گم و ناپدید» یک واژه عادی و پرکاربرد در گویش بهدینان است.

در واج‌آرایی زیر گویش یزدی «ابتدا به ساکن» وجود دارد و خدشه صامتی در آغاز واژه می‌آید. این پدیده در زیر گویش کرمانی ظاهراً نیست. اختلاف زیر گویش‌ها، گذشته از سطح آوایی، به شکل واژه‌ها و سطح نحوی و واژگانی نیز سریان می‌یابد؛ مثلاً *sar* (سر) به شکل *sra* و *xode/xado/hado* (خود، با) به شکل *hāro/hāre/xoze* و نیز

*vāše/vāšo* به جای آن به کار می‌رود (همو، ۱۱/۱، ۱۸، ۳۴-۴۲). همچنین *d* در میان دو واکنار در برخی از زیر گویش‌ها به شکل ذال *z* در می‌آید؛ یا در تفت و توابع برای «جا» واژه *yord* گفته می‌شود که ظاهراً ترکی است. مصوت‌ها و نیز صامت‌ها در مرز واژه‌ها دستخوش دیگر گویش‌های بسیار می‌شوند و در نتیجه این تغییرات، گونه‌های گفتاری بسیار پرتنوعی در این گویش به چشم می‌خورد (همو، ۱۰۸/۱-۱۱۳). مانند *āstin o biya* (بردار و بیا) که به صورت *āšno: biya /āšnow biya* و جز اینها شنیده می‌شود.

اسم: در گویش بهدینان اسم با *un* (ان) و *h* (ه) / *ā* (آ) - (ک) جمع بسته می‌شود. برای افزودن اسم به متمم یا صفتش، مانند فارسی، *e* به اسم می‌جسبد و *e* در شهر یزد گونه تلفظی *-i* هم دارد و اگر اسم مختوم به مصوت باشد، واج *y* قبل از *-i* می‌آید. صفت اشاره (*mo*، این؛ *o*، آن؛ *mi*؛ اینها؛ *i*، آنها) پیش از موصوف جای می‌گیرد و در انتهای موصوف *e* اضافه می‌شود، مانند *o gap-e* (آن حرف). گاهی فقط نشانه معرفه بودن اسم است که در آخر آن می‌آید. نشانه صفت تفظیلی *-ter* و نشانه صفت عالی *-tarin* است.

ضمیر مشترک *xa(d)* (خود) و ضمائر منفصل شخصی *me* (من)، *ta* (ی) / *to* (ک) (تو)، *min/un/in* (او)، *ma* (ی) / *mā* (ک) (ما)، *šma* (ی) / *šomā* (ک) (شما)، *iyē* (ی) / *viyā* (ک) (ایشان، آنها) است.

در صرف فعل شناسه‌های *e* - (اول شخص مفرد)، *i* - (دوم شخص مفرد)، *a* - (سوم شخص مفرد)، *-im* - (اول شخص جمع)، *-it/-id* - (دوم شخص جمع)، *-en* - (سوم شخص جمع) به آخر ماده مضارع فعل و نیز ماده ماضی فعل لازم افزوده می‌شود و مثل فارسی، ضمائر شخصی می‌توانند در آغاز بیایند: *nige* (من می‌نشینم)، *ta našti* (تو نشستی). فعل التزامی هم به همین شیوه صرف می‌شود: *šaši vate* (من می‌توانم بگویم)، *šaši karten vešen* (آنها می‌توانند بروند)، *šma* *dovyašt vevašt* (شما می‌خواستید بگویید). در سوم شخص مفرد، شناسه *a* - در برخی از صیغه‌ها حذف می‌شود: *un našt* (او نشست)، *šaši ša* (او می‌تواند برود)؛ اما *in* *oma* (او آمد)، *un e vaja* (او می‌گوید). در فعل اخیر، *i* / *e* آمده است که نقش تسهیل تلفظ دارد و گاهی نیز معنای تداوم و استمرار را القا می‌کند.

برای صرف ماضی مطلق افعال متعددی، ضمائر مقدم *(o)m*، *(o)d*، *(o)š*، *do*، *mo*، *šo* به کار می‌روند، همراه با ماده ماضی فعل: *od bašt* (بستی)، *dovāt* (گفتید)، *ošt did* (او دید)، *xa-m bart* (خودم بردم). برای صرف ماضی استمراری افعال مضارع *i* / *e* پیش از ماده فعلی اضافه می‌شود، مانند *(min) e vaša* (او می‌گوید)، *(ma) e davim* (ما می‌دویم). برای صرف ماضی استمراری افعال متعددی، ضمائر مقدم *šo*، *do*، *mo*، *še*، *de*، *me* همراه با ماضی فعل به کار می‌روند، مانند *de xart* (می‌خوردی)، *še vat* (می‌گفت)، *do bart* (می‌بردید).



مورد با یکدیگر همانند هستند (فیروزبخش، ۹۰-۹۹). البته اختلافهایی نیز هست، مثلاً -ond/-ud برای ساختن صفت از اسم با بار منفی به کار می‌رود، مانند čerkond/čerkud (چرکین و کتیف) و gelond/gelud (گلی، آلوده به گل)؛ یا -og که برای تصغیر و تحبیب است، مانند rizog (ریزه)، jvunog o xašog (خوشگلک و مامانی)، گاهی هم واژه تازه می‌سازد، مانند kasog (کوچک) از kas (کوتاه) یا čemog (عینک) از čem (چشم) و hrosog (سوسک قرمز، خروسک) از hros (خروس).

مآخذ: شهردان، رشید، تاریخ زرتشتیان؛ فرزنانگان زرتشتی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فیروزبخش، فرانک، بررسی ساختمان دستوری گویش بهدینان شهر یزد، تهران، سازمان انتشارات فروهر، مردابور، کتابون، واژه‌نامه گویش بهدینان شهر یزد، تهران، ۱۳۷۴ ش. کتابون مردابور

**بهراء**، شاخه‌ای از قبیله قُضا، از اعراب قحطانی یمن، منسوب به بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضا، بهراء را از قبیله جذام نیز شمرده‌اند (EI<sup>2</sup>). صفت نسبی آن را به صورت‌های بهراوی، بهرانی و بهرایی آورده‌اند (اکوع، ۱۸۸؛ سمعانی، ۳۷۳/۲؛ قلقشندی، نه‌ایه...، ۱۷۲).

این قبیله پس از مهاجرت از مسکن اصلی خود در یمن (علی، ۴/۲۲۰)، به سوی شمال فرات و اقامت در حمص، در حدود سال ۵۸۰ م مسیحی شدند (EI<sup>2</sup>). با این همه، شواهدی در دست است که قبیله بهراء بار دیگر به سوی سرزمین پدری خویش بازگشتند و گروهی از آنان در یمن ساکن شدند، چنان‌که در ۹ ق/۶۳۰ م هیتی از آنان از یمن نزد پیامبر (ص) رفتند. برخی نیز از پراکندگی آنان در سراسر شبه جزیره و از جمله در یمن یاد کرده‌اند (زیدان، ۲۳۶/۱۰).

زیستگاههای قبیله بهراء در شمال منازل «بَلی»، و از ینبع تا عقبه پراکنده بود؛ سپس بسیاری از آنان در مجاورت دریای سرخ، میان مصر علیا و حبشه پراکنده شدند و بر سرزمین نوبه سلطه یافتند و همواره با حبشیان در معارضه بودند (مقریزی، ۱۳۲). از دیگر زیستگاههای بهراء می‌توان قسمت علیای سرزمین شام میان حلب و حماه را نام برد (جبوری، ۴۲). به گزارش یعقوبی نیز بیشتر ساکنان حماه را اهالی بهراء و تنوخ تشکیل می‌دادند (ص ۳۲۴؛ نیز نک: ابن عدیم، ۱۵۰). از قصیده‌ای از اخنس ثعلبی بر می‌آید که اینان در ناحیه رصافه حمص نیز ساکن بوده‌اند (نک: مفضل ضبی، ۲۰۶). جنوب و شرق فلسطین نیز در آغاز فتوحات اسلامی زیستگاه قبیله بهراء بوده است (عاقل، ۲۹۵؛ دباغ، ۱/۷۱۵؛ قطب، ۴۱۸).

بهراء یکی از قبایل عرب هم پیمان ایرانیان در جنگ ذی‌قار بود (مسعودی، ۲۰۸؛ علی، ۴/۵۰۱). در جنگ موته در ۸ ق بهراء به همراه بعضی از طوایف عرب به لشکر هر اکلیوس امپراتور بیزانس پیوستند و با مسلمانان جنگیدند (ابن اسحاق، سیره...، ۸۳۱/۳؛ واقدی، ۷۶۰/۲؛ ابن سعد، ۲/۱۲۹؛ طبری، ۳۷/۳).

چنان‌که گذشت، در ۹ ق - عام الوفود - بهراء هیتی ۱۳ نفری از یمن

به آخر ماده ماضی فعل متعدی، ضمائر مفعولی متصل -e- (اول شخص مفرد)، -i- (دوم شخص مفرد)، -im- (اول شخص جمع)، -id/-it- (دوم شخص جمع)، -en- (سوم شخص جمع) افزوده می‌شود: (me) me vat-en (من بهشان گفته‌ام)، om vat-en (بهشان گفتم) (در سوم شخص مفرد، شناسه صفر است). در افعال مضارع ضمائر مقدم چنین نقشی دارند: me de važe (من بهت می‌گویم)، ta mo vini (تو ما را می‌بینی).

دستگاه تصریف فعل در دری زردشتی پیچیده و پرتفصیل است و گذشته از مضارع و ماضی استمراری و استمراری جریانی (مانند فارسی با استفاده از صیغه‌های فعل dāš(t)vun/dārtvun (داشتن) ساخته می‌شود؛ صرف فعل کمکی داشتن در این صیغه‌های فعلی به شکل فعل لازم است و نه با شکل فعل کامل و متعدی اصلی) ماضی نقلی و بعید نیز در آن هست (همو، ۱۱۷/۱-۱۳۶). ۳ فعل کمکی «بایستن»، «خواستن» و «توانستن» شکل مصدری ندارند و پژوهشگران مصدری برای آنها ساخته‌اند که فاقد اصالت است و در زبان به صورت واقعی به کار نمی‌رود. فعل امر با پیش فعل -be/-ve- به جای «ب» فارسی و نیز -u/-a- و فعل نهی با -ma- ساخته می‌شود: vexo/vexu (بخور)، bekud (بزن) و biyure (بیا)، aben (ببند)، aštin (بردار، بستان)، unig (بنشین)، unen (بگذار، پنهان)؛ mašā/mašo/mašu (نرو، نشو). برای منفی کردن فعل، مانند فارسی na به کار می‌رود.

فعل مجهول اگر دلالت بر حرکت داشته باشد، با فعل کمکی omdun/omodvun (آمدن) یا šodvun (رفتن) و ماده ماضی فعل ساخته می‌شود: bašt ša (بسته شد)، vēškopt e tat (شکفته می‌شود)، mart e mda/mart e šda (شکسته شده است، شکسته رفته است، شکسته آمده است). گاهی بار معنایی در دادن جهت و انتخاب یکی از این دو فعل کمکی نقشمند است: pisad e šda (پوسیده رفته است، پوسیده شده است)، اما gol vēškopt e mda (گل شکفته آمده است). با فعل bodvun (بودن، شدن) و صفت مفعولی (ماده ماضی + a) فعل مجهولی ساخته می‌شود که دلالت بر حرکت ندارد: bar bašta ba (در بسته شد)، gol vēškopta nit (گل شکفته شده است)، nar pisada bda (انار پوسیده شده است). برای ساختن فعل واداری (سببی) از میانوند n استفاده می‌شود، مانند rasnadvun (رسانیدن) از rasadvun (رسیدن)، یا گاهی ساختن پیچیده‌تر و نزدیک به سماعتی دارد، مانند sujnadvun (سوزاندن) از sotvun (سوختن) و gisnadvun (گرداندن) gertadvun (گردیدن، گشتن).

در گویش بهدینان، پسوند -vun- (ی) /-mun- (ک) برای ساختن مصدر از ماده ماضی و -advun- (ی) /-ādmun- (ک) برای ساختن مصدر از ماده مضارع به کار می‌رود، مانند vātmun/vatvun (گفتن) و rasādmun/rasadvun از -ras-. ساخت اشتقاقی واژه با فارسی مشابهت بسیار دارد و گذشته از خصایص آوایی، این دو زبان در این

داوود نبی می‌دانستند (المقفی، ۵۱۲/۲....). وی از مسیحیان ناحیه تل باشر، در شمال حلب بوده است (ابن میسر، ۷۸؛ مقریزی، همان، ۵۱۲/۲-۵۱۳). برخی بر آن اند که او به یک خاندان کهن مسیحی در مصر که مقام مذهبی نیز داشته‌اند، وابسته بوده است (EI<sup>2</sup>). مهاجرت بهرام به مصر، بر اثر اختلافی بود که میان مسیحیان ناحیه حلب بر سر رهبری در گرفت و سرانجام وی تل باشر را ترک کرد. پس از چندی به دربار فاطمیان راه یافت و مراحل ترقی را تا مقام وزارت پیمود (ابن میسر، مقریزی، همانجاها؛ قلقشنی، ۴۶۰/۶). البته نباید از یاد برد که از حدود سده ۵/ق ۱۱ شماری از مسیحیان به مصر مهاجرت کردند و برخی از آنان مانند بدر الجمالی (هـ)، پسرش افضل (نک: هـ، افضل بن بدر الجمالی) و ابوالفتح یانس حافظی در دستگاه فاطمیان به مقام وزارت دست یافتند. از این رو، اقامت بهرام در مصر و ترقی او نباید چندان شگفت‌انگیز باشد (نک: ابن اثیر، ۶۷۳-۶۷۲/۱۰؛ حشیمه، ۱۹-۲۰؛ دفتری، ۲۲۳؛ لنگ، ۱۸۷).

احتمالاً نخستین باری که از بهرام در خدمت فاطمیان یاد شده، در شورش افراد قبیله لواته در غرب مصر (۵۱۷/ق ۱۱۲۳م) است که بهرام به همراهی ابوتراب حیدره، برادر وزیر مأمون بطانچی، در رأس سپاهیان ارمنی در سرکوب شورش شرکت جست و سپس به قاهره بازگشت (مقریزی، اتعاض، ۹۷/۳، المقفی، ۵۱۳/۲؛ قس: ابن اثیر، ۶۱۶/۱۰، که در این واقعه نامی از بهرام به میان نیاورده است). ظاهراً شایستگیهای بهرام و شاید اتحاد اولیه او با حسن، فرزند و وزیر الحافظ، موجب شد که او ولایت برخی نواحی مصر را نیز عهده‌دار شود (ابن میسر، ۷۹؛ مقریزی، اتعاض، ۱۵۵/۳). زمانی که حسن با شورش بخشهایی از سپاهیان خود روبه‌رو شد و از وی یاری خواست، بهرام با سپاهی به سوی قاهره به راه افتاد (ابن طویر، ۳۸، ۴۳-۴۴؛ ابن ظافر، ۷۸/۱۲)؛ در حالی که به روایت مقریزی، لشکرکشی بهرام به سمت قاهره نه برای یاری حسن، بلکه در پی توافق نهانی با الحافظ بوده است (همانجا).

به هر حال، پس از قتل حسن (ابن طویر، ۳۸؛ ابن دواداری، ۵۱۵/۶؛ مقریزی، همان، ۱۵۴/۳-۱۵۵)، خلیفه فاطمی، ظاهراً با کراهت، در جمادی‌الآخر ۵۲۹/آوریل ۱۱۳۵، وزارت را به بهرام ارمنی سپرد (ابن ظافر، ۹۸/۱۲؛ ابن طویر، ۴۴؛ ابن میسر، ۷۸) و القابی چون «تاج‌الدوله» و «سیف‌الاسلام» بدو بخشید (مقریزی، همان، ۱۵۶/۳، المقفی، همانجا؛ نیز نک: ابن میسر، همانجا).

با آنکه ظاهراً بهرام در اداره امور کفایت نشان می‌داد، اما مسیحی بودن وی به هر حال موجب ناخشنودی و گفت و گو می‌شد (ابن ظافر، ۹۷/۱۲؛ مقریزی، اتعاض، همانجا). همچنین گفته‌اند که بهرام خوشایندان و بستگان خود را نهانی به مصر دعوت می‌کرد و اغلب آنان را به کار می‌گماشت (ابن اثیر، ۴۸، ۲۴/۱۱؛ مقریزی، همان، ۱۵۹/۳). به همین سبب، اندک اندک شمار ارمنیان در دیار مصر فزونی گرفت. حتی در نامه‌ای از الحافظ به ابن امر اشاره شده است (نک: قلقشنی،

نزد پیامبر (ص) فرستاد. آنان اسلام آوردند و پس از آموختن فرائض دینی به یمن بازگشتند (ابن سعد، ۳۳۱/۱؛ طبری، ۱۲۲/۳). با توجه به اینکه مقدار بن اسود، یکی از یاران بزرگ پیامبر (ص)، از همین قبیله بود (ابن خلدون، ۲۹۶/۲؛ قلقشنی، صبح، ۳۶۹/۱)، به نظر می‌رسد که بعضی از افراد این قبیله پیش از این تاریخ به اسلام گرویده، و در مهاجرت به حبشه نیز شرکت داشته‌اند (ابن هشام، ۳۴۸/۱؛ ابن اسحاق، السیر، ۲۲۵). اگرچه غالب آنان نه تنها به سبب نزدیکی با رومیان دعوت پیامبر اکرم را نپذیرفتند، بلکه رفتار خصمانه‌ای نیز پیش گرفتند (عاقل، ۲۶۲)؛ چنان‌که در ۱۲۴ ساکنان دومة الجندل را برضد خالد بن ولید یاری دادند و در ۱۳۴ برضد مسلمانان با رومیان هم پیمان گشتند (طبری، ۳۷۸/۳، ۳۸۹؛ EI<sup>2</sup>) و تا فتح شام که اسلام آوردند، همچنان به دشمنی خویش با مسلمانان ادامه دادند (همانجا).

قبیله بهراء به سبب دلیری و خشونت در جنگ، مانند ۳ قبیله دیگر (شیبان، تغلب و ایاد)، «زُصَفَات العرب» نامیده می‌شدند (علی، ۳۳۴/۴). بنوهب، بنوقاس، بنوشیب، قاسط، عبده، مطرود و دهر از جمله تیره‌های قبیله بهراء به شمار می‌روند (ابن حزم، ۴۷۸؛ علی، ۴۲۳/۴).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، سيرة النبي (ص)، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۷۱م، همو، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۷۸؛ ابن حزم، علی، جُمُهرُ انساب العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، المعبر، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عذیم، عمر، بقیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۹۳۶م؛ اکوع، محمد، حاشیه بر الاکلیل همدانی، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ جبوری، یحیی، الجاهلیة، بغداد، ۱۹۶۸م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ زیدان، جرجی، المؤلفات الکاملة، بیروت، ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ طبری، تاریخ و عاقل، نبیه، «فلسطين من الفتح العربی الاسلامی الی اواسط القرن الرابع الهجری»، موسرعه خاص، ج ۲؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قطب، اسحاق یعقوب، «الترکیب الاجتماعی للشعب الفلسطيني»، موسرعه خاص، ج ۱؛ قلقشنی، احمد، صبح الاعش، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، نهایة الارب، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سمودی، علی، النبیة والاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل صاری، بغداد، ۱۹۳۸م؛ مفضل ضبی، محمد، المفضليات، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۴۲م؛ مقریزی، احمد، البیان و الاعراب عما بارض مصر من الاعراب، به کوشش عبدالحمید عابدين، اسکندریه، دارالمعرفة الجامیة؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش ماردن جونز؛ یعقوبی، احمد، والبلدان، همراه الاعلاق النبیة این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: EI<sup>2</sup>.

بروین قدسی‌زاد

بهرام، نک: مریخ.

بهرام، ابوالمظفر (د ۲۴ ربیع‌الآخر ۵۳۵ ق/۷ دسامبر ۱۱۴۰م)، سردار ارمنی که مدتی وزیر الحافظ لدین الله (حک ۵۲۵-۵۴۴ ق/ ۱۱۳۱-۱۱۴۹م)، یازدهمین خلیفه فاطمی مصر بود. به نوشته مقریزی، پدر بهرام أسید نام داشت و آنان خود را از نسل

زردشتی در شهر شاپور فارس بوده است. کهن‌ترین منبعی که به نام بهرام بن مردانشاه و اثر او اشاره دارد، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء اثر حمزه اصفهانی (د ۳۶۰ق/۹۷۱م) است (ص ۹-۱۰). بنابراین، وی احتمالاً در سده ۲ یا ۳ ق می‌زیسته است.

حمزه اصفهانی چنان‌که خود گفته است: در تدوین تاریخ باستانی ایران، از این منابع که ترجمه‌هایی از تحریرهای مختلف خدای‌نامه اند، بهره برده است: سیر ملوک الفرس، ترجمه ابن مقفع؛ سیر ملوک الفرس، ترجمه محمد بن جهم برمکی؛ تاریخ ملوک الفرس، بهره گرفته از کتابخانه مأمون؛ سیر ملوک الفرس، ترجمه زادویه بن شاهویه اصفهانی؛ سیر ملوک الفرس، ترجمه یا گردآوری محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی؛ تاریخ ملوک بنی ساسان، ترجمه یا گردآوری هشام بن قاسم اصفهانی؛ تاریخ ملوک بنی ساسان، اصلاح بهرام بن مردانشاه (ص ۹، ۱۰، ۱۵). در برخی از منابع کهن فارسی و عربی دیگر نیز نام بهرام بن مردانشاه در کنار سایر مترجمان و گردآوردگان خدای‌نامه‌ها به چشم می‌خورد (نک: «مقدمه...»، ۵۴-۵۵؛ ابن ندیم، ۳۰۵؛ بیرونی، ۹۹؛ مجمل...، ۲۰). اما ذکر نام او در این منابع بدین معنی نیست که نویسندگان همه آنها به راستی از کتاب بهرام بن مردانشاه بهره جسته‌اند، بلکه برخی از آنان، از جمله نویسنده گمنام مجمل التواریخ، احتمالاً نام و اثر او را همراه با مترجمان دیگر از کتاب حمزه اصفهانی نقل کرده‌اند.

به روایت حمزه اصفهانی، بهرام بن مردانشاه، بیست و چند نسخه از کتابی موسوم به خدای‌نامه گرد آورده بود تا براساس آنها تاریخ پادشاهان ایران را از کیومرث، نخستین انسان تا آخرین پادشاه ساسانی تدوین کند (ص ۱۹). این روایت نشان می‌دهد که به‌رغم عنوان کتاب بهرام، یعنی تاریخ ملوک بنی ساسان مذکور در اولین روایت حمزه (قس: بیرونی، همانجا، که عنوان کتاب در روایت او مانند غالب ترجمه‌های خدای‌نامه، سیرالملوک است)، مطالب آن تنها به تاریخ پادشاهان ساسانی محدود نمی‌شده، بلکه تمام تاریخ اساطیری و واقعی ایران باستان را دربر می‌گرفته است (قس: عثمانف، ۳۰۰).

ویکتور روزن برپایه روایات حمزه اصفهانی درباره مترجمان و گردآوردگان خدای‌نامه، آنان را به ۳ گروه تقسیم می‌کند. ۱. مترجمان: ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه اصفهانی؛ ۲. مترجمان و گردآوردگان: محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی و هشام ابن قاسم اصفهانی؛ ۳. بازنویسان: بهرام بن مردانشاه و موسی بن عیسی کسروی. از آن میان، گروه سوم که بهرام بن مردانشاه نیز در شمار آنان است، با منابع خود بی‌طرفانه‌تر و ناقدانه‌تر رفتار کرده‌اند، انتقادی که البته چندان علمی نبوده است. اینان شماری از نسخه‌های خدای‌نامه را با یکدیگر مقایسه و مقابله کرده‌اند و اختلافهای آنها را ثبت نموده‌اند؛ سپس با دست زدن به اصلاحات جسورانه، و با افزودن نکاتی که از آثار ادبی دیگر به دست آورده بودند و با ابداع نکات دیگری برای توجیه ناهماهنگیهای موجود در منابع خویش، کوشیده‌اند تا آنچه به نظر خود آنان صورت اصلی داستان دانسته می‌شد، بازسازی کنند (برای نظرات

۴۶۱/۶). سرانجام سرداری به نام رضوان که از بهرام دلخوشی نداشت (نک: ابن طویر، ۴۴-۴۵). به احتمال بسیار به تحریک الحافظ (قلقشندی، ۴۲۶/۶)، از غریبه که بر آنجا ولایت داشت، در رأس سپاهی بزرگ در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م به قصد قاهره بیرون آمد (ابن ظافر، ۹۸/۱۲؛ ابن طویر، همانجا). بهرام با جماعتی از مصریان و نیز ارمنیان به مقابله او شتافت، اما با تدبیر رضوان، مسلمانان از سپاه بهرام جدا شدند و به رضوان پیوستند (همو، ۴۵؛ ابن اثیر، ۴۸/۱۱). بهرام که نبرد را بی‌فایده می‌دید، به قاهره بازگشت، اما در غیاب او، در شهر شورش بر ضد وی به پا خاسته بود (ابن طویر، ۴۵-۴۶)؛ وی ناچار روبه سوی قوص نهاد که برادرش والی آنجا بود (همانجا؛ ابن میسر، ۸۰)، اما در این شهر نیز مردم بر والی شوریده، و او را به قتل رسانده بودند. گفته‌اند که بهرام از خشم، تیغ در مردمان نهاد، سپس به سوی اسوان گریخت (ابن طویر، ۴۶؛ مقریزی، المقفی، ۵۱۵/۲). در آنجا نیز از ورود او به شهر جلوگیری شد؛ ظاهراً در همین ایام، از خلیفه امان طلبید و الحافظ پذیرفت (ذهبی، ۲۰۱-۲۰۲؛ قلقلشندی، ۴۶۳/۶).

وی مدتی در دیرهای نواحی اسوان به سر برد (ابن میسر، همانجا؛ مقریزی، اتعاظ، ۱۶۱/۳، المقفی، ۵۱۴/۲-۵۱۵). به او پیشنهاد شد که خود و خانواده‌اش اگر خواهند، به وطن خویش بازگردند، یا در زمینهای اطراف دیرها به کشاورزی بپردازند (همان، ۵۱۶/۲)، ولی خلیفه الحافظ از بیم توطئه، بهرام را به قاهره خواند و در قصر خویش جای داد و گفته‌اند که ظاهراً در پاره‌ای امور با او به مشورت می‌پرداخت (ابن طویر، ۴۸؛ ابن میسر، ۸۴؛ مقریزی، اتعاظ، ۱۶۸/۳). سرانجام، بهرام در همین قصر درگذشت (ابن طویر، همانجا؛ قس: ابن ظافر، ۹۸/۱۲، که می‌گوید مسموم شد) و پیکر او در مراسمی خاص با حضور خلیفه که سخت محزون بود، در دیری بیرون قاهره مدفون شد (نک: مقریزی، همان، ۱۶۹/۳، المقفی، همانجا؛ نیز ابن میسر، ۸۴).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل، این دواداری، ابوبکر، کنزالدور، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن طویر، عبدالسلام، نزقة المقلین، به کوشش امین غزاد سید، بیروت، ۱۳۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ حشیمه، کمیل، مقدمه بر وزراء النصرانیة و کتابها فی الاسلام لوس شیخو، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۵۲۱-۵۲۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۲۱۷ق/۱۹۹۷م قلقلشندی، احمد، صیح الاعش، قاهره، دارالکتب المصریه؛ مقریزی، احمد، اتعاظ العنقاء به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نیز:

Daftari, F., *The Isma'ili: their History and Doctrines*, Cambridge, 1995; El-Lang, D. M., *Armenia Cradle of Civilization*, London, 1970.

بیرونی قدسی زاد - بخش تاریخ

بهرام بن مردانشاه، از مترجمان خدای‌نامه (مهم‌ترین کتاب تاریخی دوره ساسانی) از پهلوی به عربی. درباره زندگی و حتی زمان حیات او آگاهی اندکی در دست است؛ فقط می‌دانیم که وی موبدی

روزن، نک: کریستن سن، ۳۹۳-۳۹۴؛ عثمانف، ۲۸۹-۲۹۱).

بخشهایی از کتاب بهرام بن مردانشاه در منابعی که پیشتر به آنها اشاره شد، نقل شده است. یکی از روایات منقول از بهرام در کتاب حمزه اصفهانی (همانجا؛ نیز نک: مجمل، ۲۱) درباره کیومرث به روایات دینی زردشتی نزدیکتر است و سبب این امر ظاهراً آن است که راوی خود موید بوده است (قس: کریستن سن، ۱۰۴/۱). در روایات بهرام، مانند روایات دینی زردشتی، کیومرث نخستین انسان است و متشی و متشیانه، نخستین زوج بشر، فرزندان اویند و این روایت با روایت شاهنامه فردوسی (۲۲-۲۱/۱) و برخی شاهنامه‌های دیگر که کیومرث را نخستین شاه ایران به‌شمار آورده‌اند، فرق دارد؛ اما گذشته از اختلافهای جزئی، با روایت شاهنامه ابوعلی بلخی (هم)، منقول در آثار الباقیه ابوریحان بیرونی (ص ۹۹-۱۰۰)، همانند است. برطبق روایتی از حمزه اصفهانی (ص ۴۳-۴۴)، روایت بهرام درباره کیومرث حتی در سیرالملوک ابن مقفع، کهن‌ترین و مشهورترین ترجمه‌های خدای‌نامه، وجود نداشت.

مطالب دیگری که از کتاب بهرام بن مردانشاه نقل شده، از این قرار است: فهرست پادشاهان پیشدادی (اسماء ملوک الییشدایه من نسخه المویذ، نک: بیرونی، ۱۰۸) و اشکانی (مجله، ۳۲)؛ درباره هوشنگ پادشاه پیشدادی (بلعی، ۱۲۶-۱۲۷، در این اثر، «مؤید» باید به «مویذ» تصحیح شود)؛ مطالبی درباره بهرام (بن بهرام) که بعد از بهرام گور به پادشاهی نشست (همو، ۹۰۳) و درباره شمار پادشاهان ساسانی و شهریاران آخرین پادشاه این سلسله (همو، ۱۱۹۵-۱۱۹۸).

فردوسی در پایان داستان رستم و سهراب (۱۹۹/۲) از شخصی به نام «بهرام نیکوسخن» سخنانی نقل می‌کند که به گمان ملک الشعرای بهار (ص ۷۸۸) و شهبازی (ص ۶۷-۶۶) با بهرام بن مردانشاه یکی است و فردوسی داستان رستم و سهراب را از کتاب وی نقل کرده است. چنین می‌نماید که حدس دیگر شهبازی، مبنی بر اینکه فردوسی در این داستان فقط سخنانی پندآموز از حکیمی دانشمند نقل کرده است (همانجا)، درست‌تر باشد، چه، ذکر نام بهرام در این داستان - ولو مراد همان بهرام بن مردانشاه باشد - دلیلی قانع‌کننده بر اثبات این فرض که وی روایتگر کل داستان نیز هست، نخواهد بود.

مآخذ: این ندیم، الفهرست؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ بهار، محمدتقی، «فردوسی»، باختر، اصفهان، ۱۳۱۳ ش، س ۱، شه ۱۱-۱۲؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۲؛ عثمانف، محمدنوری، «خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مآخذ فردوسی»، جشن نامه محمد پروین گنابادی، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ «مقدمه قدیم شاهنامه»، به کوشش محمد قزوینی، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ ش، ج ۲؛ نیز:

Shahbāzi, A. Sh., *Ferdowsi, a Critical Biography*, California, 1991.  
ابوالفضل خطیبی

بهرام پژدو (سده ۷/۱۳ م)، شاعر زرتشتی، اخترشناس و دانشمند آگاه به زبان دری و پهلوی، پژدو نام پدر اوست. وی در کرمان در قصبه یزن آباد - که کیخسرو آباد نیز خوانده می‌شد - می‌زیست. پسر او، زرتشت در همین قصبه چشم به دنیا گشود. بهرام شاعری را به پسر خود آموخت، اما پیش از آنکه زرتشت به نظم ارداویراف نامه بپردازد، بهرام زندگی را بدرود گفت (زرتشت بهرام پژدو، ۲۰؛ معین، مزدیسنا، ۲۱۱/۲، «زرتشت...»، ۱۶۴؛ آموزگار، ۱۷۷؛ صفا، ۳۳۷/۳، ۵۰۶-۵۰۷؛ پرتلس، ۵۲؛ ایرانیکا).

منظومه‌ای از بهرام به نام بهاریات، در بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف برجا مانده که در وصف بهار و نوروز و توصیه به اعتدال فرصت همراه با پرهیزگاری سروده شده است (روزنبرگ، ۲۰؛ معین، مزدیسنا، همانجا، «زرتشت»، ۱۶۵؛ صفا، ۳۳۷/۳؛ ایرانیکا). نظم این اثر به گواهی ابیاتی چند از آن، در ۱۴ اسفندارمذماه ۶۲۶ یزدگردی (۶۵۵ ق/۱۲۵۷ م) به پایان رسیده است (معین، همانجا؛ صفا، ۳۳۷/۳، ۵۰۸؛ ایرانیکا). نسخه خطی بهاریات در کتابخانه ملی لنینگراد نگهداری می‌شود (همانجا). نیز اشعار بهرام به عنوان بهاریات در برخی از نسخه‌های ارداویراف نامه ثبت شده است (معین، همانجا).

مآخذ: آموزگار، زاله، «ادیات زردشتی به زبان فارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۹۷، شه ۱ و ۲؛ پرتلس، ی. ا.، تاریخ ادبیات فارسی، از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ روزنبرگ، ف.، مقدمه بر زرتشت نامه زرتشت بهرام پژدو، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ زرتشت بهرام پژدو، ارداویراف نامه منظوم، به کوشش رحیم عینی، مشهد، ۱۳۴۳ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ معین، محمد، «زرتشت بهرام پژدو»، مهر، تهران، ۱۳۲۱-۱۳۲۲ ش، س ۷؛ همو، مزدیسنا و ادب پارسی، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز: *Iranica*، ملحه مهدوی

بهرام چوبین، سردار ساسانی و مدعی سلطنت در روزگار هرمز چهارم و خسرو پرویز که مدتی کوتاه (۵۹۰-۵۹۱ م) بر تخت شاهی نشست و سرگذشت وی با حماسه و افسانه درآمیخت و در روایات ایرانی و متون اسلامی شهرت یافت. با اینکه او از خاندان ساسانی نبود، گاه وی را در فهرست پادشاهان ساسانی آورده، و او را بهرام ششم خوانده‌اند.

بهرام (درباره این واژه، نک: ه.د، بهرام گور) که «مهر بئذک» نامیده می‌شد (یوستی، 363؛ مارکوارت، 83، 65)، از خاندان مهران - یکی از ۷ خانواده بزرگ عصر اشکانی و ساسانی - و از مردم ری بود (یوستی، همانجا؛ تولدک، 438-439) و پدرش، بهرام گشتاسب مرزبانی ری را برعهده داشت (فردوسی، ۳۳۸/۸، ۳۴۱، ۴۱۷؛ دینوری، ۷۹؛ طبری، ۱۷۴/۲؛ یوستی، همانجا).

لقب بهرام به شکل‌های چوبین (معرب آن: چوبین)، چوبینه، شوبین، شوبینه و سونیر آمده است (برای نمونه، نک: طبری، همانجا؛ بنداری، ۱۷۶/۲؛ فردوسی، ۳۳۷/۸؛ یعقوبی، ۱۸۸/۱؛ ابن قتیبه، ۶۶۴؛ ابن بطریق،

شوین (در متن تصحیف شده است: شوس) نام می‌برد که جبلة بن سالم آن را از پهلوی به عربی برگردانده بود (ص ۳۶۴). بدین ترتیب، به نظر می‌رسد با استفاده از همین ترجمه، مورخان عرب‌زبان، ماجرای زندگی بهرام چوین را در کتابهای خود نقل کرده‌اند، چنان که احتمالاً فردوسی و یا گردآورندگان شاهنامه ابومنصوری نیز از این ترجمه، یا از یک متن متشور فارسی بهره برده‌اند (نولدکه، ۴۷۵؛ ریاحی، ۲۸) و شاید برخی از نویسندگان غیرایرانی و غیرمسلمان — مانند موسی خورنی — نیز با کتاب شرح حال بهرام چوین آشنا بوده‌اند (نک: مارکوارت، ۸۴).

همچنین براساس گزارشی، به فرمان خسرو پرویز درباره جنگهای او با بهرام چوین و پیروز شدن وی بر بهرام کتابی نوشتند که شاهنشاه ساسانی مقدمه آن را نپسندید، تا دبیری جوان مقدمه‌ای بر آن نوشت و خسرو را خرسند ساخت (بیهقی، ۲۰۳/۲)، اما معلوم نیست این کتاب همان نوشته‌ای باشد که ابن ندیم از آن نام برده است. به هر حال، کتابی که به امر خسرو پرویز تألیف شده بود، بخشی از تاریخ رسمی ساسانیان، و احتمالاً جزئی از خدای نامه بوده است. اما متنی که مورد استفاده نویسندگان ایرانی و عرب پس از اسلام قرار گرفته، ظاهراً جنبه داستانی داشته، و در آن از اعمال پهلوانی بهرام چوین یاد شده است. نویسنده متن پهلوی داستان بهرام چوین با اینکه بهرام را می‌ستاید و از پهلوانیهای او به بزرگی یاد می‌کند، با شاهنشاه ساسانی موافق بوده است و بر قانونی بودن سلطنت ساسانیان تأکید می‌کند. این کتاب که اکنون متن اصلی و ترجمه عربی آن در دست نیست، در اواخر روزگار ساسانیان، شاید در عصر بوران (دختر خسرو پرویز) و یا در نخستین سالهای فرمانروایی یزدگرد سوم نوشته شده، و بعدها وارد متون دوره اسلامی شده است (برای تفصیل، نک: نولدکه، ۴۷۴-۴۷۵؛ محمدی، ۳۳۱/۱-۳۳۷؛ نیز نک: ریاحی، ۶۰). به هر حال، پرداختن داستان بهرام چوین به دور از غرض ورزی نبوده، و احتمالاً وی ناپاک‌تر از آنچه بوده، نمایانده شده است. این داستان بر مبنای تضاد میان مشروعیت پادشاه ساسانی و صلاحیت بهرام چوین استوار شده است (اسلامی، ۳۹۶؛ خالقی، «عناصر...»، ۹۰).

در منابع موجود، داستان بهرام چوین با ماجرای نبرد او با فرمانروای ترکان، شاه‌شاه آغاز می‌شود. بهرام که مرزبان بردع و اردبیل، یا آذربایجان بود (فردوسی، ۳۳۸/۸؛ ثعالی، ۶۴۳)، به همراه سپاهی ۱۲ هزار نفری از ۴۰ سالگان و با در دست داشتن درفش رستم دستان لشکر ترکان را درهم شکست، شاه‌شاه را کشت و غنایم بسیار به چنگ آورد. سپس بهرام گنجهای ترکان را نزد هرمزد چهارم فرستاد، اما نزدیکان پادشاه ساسانی از وی بدگویی کردند. هرمزد نیز که از بهرام آزرده شده بود، لباسی زنانه با دوکدانی و نامه‌ای پر خاش‌آمیز برای او فرستاد. بهرام ترقندی به کار بست، لباس را پوشید، دوکدان را پیش خود نهاد و سربازانش را فرا خواند. سپاهیان که او را در آن حال دیدند، از هرمزد بیزاری جستند و اعلام کردند که دیگر وی را شاهنشاه ایران نمی‌دانند. از این زمان، شورش بهرام چوین بر ضد حکومت ساسانیان

(۲۱۳/۱)، اما درباره معنی و دلیل کاربرد آن اتفاق نظر وجود ندارد. مسعودی بهرام را از فرزندان چوین، پسر میلاد دانسته است (۲۷۱/۱)، اما به روایت فردوسی (همانجا) و بلعمی (ترجمه...، ۱۸۰، تاریخ، ۱۰۷۷/۲) وی دراز بالا و خشک اندام بود و از این رو، چوین خوانده می‌شد (نیز نک: بغدادی، ۳۶؛ برهان...، ۳۲۴/۱؛ ملک‌زاده، ۵۳). در عین حال، در بعضی از نسخه‌های کتاب بلعمی تعبیر عامیانه‌ای درباره لقب شوین آمده است (مثلاً نک: ترجمه، همانجا). از میان محققان جدید، برخی لقب بهرام را با واژه دیلمی ژوین یا ژوین، به معنی نیزه مربوط دانسته (نک: مینورسکی، ۱۵۸)، و برخی دیگر شوین و چوین را شکل‌های تحریف یافته واژه شواتیر یا شیواتیر (= لقب آرش) شمرده‌اند (نک: خالقی، «درباره...»، ۱۶۲؛ نیز مجمل...، ۹۰؛ برای آگاهی بیشتر، نک: عمادی، ۴۳۴-۴۴۰).

بهرام چوین خود را از تبار اشکانیان می‌دانست و برخی منابع، وی را از فرزندان پهلوان ایرانی، گرگین، پسر میلاد، و نیز از نسل تیرانداز مشهور ایرانی، آرش دانسته‌اند (فردوسی، ۲۹/۹-۳۰، ۳۲؛ گردیزی، ۹۰؛ بغدادی، همانجا؛ طبری، ۱۷۸/۲). به روایت طبری، بهرام چوین را در تیراندازی با آرش همانند می‌کردند (۱۷۵/۲). از این رو، شاید منسوب کردن بهرام به آرش به سبب مهارت او در تیراندازی بوده است (نولدکه، ۲۷۹، حاشیه ۵). شهرت بهرام چوین در تیراندازی بدان پایه بوده است که ابن ندیم از کتابی در آیین تیراندازی نام می‌برد و آن را احتمالاً به بهرام چوین — و یا بهرام گور — نسبت می‌دهد (ص ۳۷۶). در شاهنامه نیز وصف تیراندازی بهرام به شابه (= سابه، ساوه) شاه، فرمانروای ترکان بسیار شبیه وصف تیراندازی رستم به اشکبوس است. شباهت این دو صحنه، نمودار همانندی این دو پهلوان در جنگاوری و تیراندازی از نگاه فردوسی است (نک: سرامی، ۲۶۸).

از میان خاندانهای حکومتگر در ایران پس از اسلام، نه تنها ساسانیان خود را به بهرام چوین منسوب می‌کردند (نک: ترشخی، ۸۲؛ بیرونی، ۳۹؛ منینی، ۳۳۷/۱-۳۴۸)، بلکه فرمانروایان ناحیه سریر در اطراف دریای خزر نیز خود را از فرزندان وی می‌شمردند (نک: اصطخری، ۱۸۰).

در منابع موجود، شاهنامه فردوسی سرگذشت بهرام چوین را با تفصیل بسیار نقل کرده است. بجز این، در کتابهایی مانند غرر اخبار... ثعالی مرغنی، الاخبار الطوال دینوری، نه‌ایه الارب فی اخبار الفرس و العرب و تاریخ بلعمی شرح حال بهرام چوین، نسبت به دیگر منابع، با جزئیات بیشتر روایت شده است. در این کتابها، داستان زندگی بهرام چوین در یک مسیر مشخص سیر می‌کند و بنابراین، ممکن است تمام این گزارشها از یک منبع گرفته شده باشند. بلعمی تأکید می‌کند که طبری در تاریخ خود اخبار بهرام چوین را به تمامی نیآورده است و می‌گوید: «من به کتاب اخبار عجم تمام یافته و بگویم» (ترجمه، ۱۸۱).

مسعودی به کتابی مستقل اشاره می‌کند که ایرانیان در سرگذشت بهرام چوین فراهم آورده بودند (۲۷۶/۱) و ابن ندیم از کتاب بهرام

آغاز شد (برای تفصیل، نک: فردوسی، ۳۹۹-۳۴۱/۸؛ دینوری، ۸۲-۷۹؛ بلعی، تاریخ، ۱۰۷۷/۲-۱۰۸۰).

پس از این وقایع، سرگذشت و اعمال پهلوانی بهرام چوبین مورد توجه قرار گرفت و به تدریج، وارد قلمرو حماسه و خیال پردازی شد؛ چنان که آغاز داستان بهرام در شاهنامه نیز با افسانه آمیخته است. درواقع، بهرام چوبین تنها پهلوان دوران تاریخی است که می‌تواند با پهلوانان بزرگ دوران داستانی شاهنامه برابری کند (اسلامی، ۳۹۸، ۳۹۰).

دلاوری بهرام چوبین چنان است که در شاهنامه هر مزد او را با رستم همانند می‌کند و حتی ترکان وی را در میدان جنگ برتر از رستم می‌دانند (فردوسی، ۳۴۵/۸، ۳۷۳). افزون بر این، بجز دو داستان معروف به «هفت خان» در شاهنامه، جای پای رویدادهای هفت‌خانگی در داستان بهرام چوبین نیز دیده می‌شود که از جمله آنهاست، کشتن اژدهایی در چین به دست وی. به این ترتیب، آخرین اژدهاکشی در شاهنامه به وسیله بهرام چوبین روی می‌دهد که وی اژدهایی آدم‌خوار را به نام شیرگنجی از پای در می‌آورد (سرامی، ۱۷۰-۱۷۱، ۸۰۸، ۹۹۶-۹۹۷؛ رستگار، ۷۳، ۹۹، ۱۰۷). اژدهاکشی بهرام چوبین در شاهنامه، یادآور نبردهای بهرام گور با اژدهایان است؛ چنان که این دو پهلوان برای کشتن اژدها از سلاحهایی مشابه استفاده می‌کنند و همانندی داستان آن دو نشان می‌دهد که احتمالاً سرچشمه‌ای واحد دارند (سرامی، ۸۶۸-۸۶۹؛ رستگار، ۱۴۵، ۲۲۱). روایت‌های دلاوری بهرام چوبین و بهرام گور چنان متعدد و مشهور، و آن اندازه شبیه به هم بوده است که به گزارش بلعی، در میان تمام پادشاهان ایران، این دو تن بیش از همه به شجاعت و مردی نام‌بردار بوده‌اند (ترجمه، ۱۸۰).

از جمله نشانه‌های جنگاوری بهرام چوبین، پشته‌هایی است که او از کشتگان ترکان در نبرد با پرموده - پسر شابه‌شاه - و سربازان رومی سپاه خسرو پرویز ساخته بود و آنها را «بهرام تل» و «بهرام چید» می‌نامیدند (فردوسی، ۳۸۰/۸، ۱۱۳/۹؛ نیز نک: بهران، ۳۲۵/۱). در عین حال، صحنه‌های نبرد بهرام چوبین با کوت رومی، مقابله - پهلوان باج‌گیر از خاقان - و نیز شیرکشی در شاهنامه از دیگر نمونه‌های دلاوری‌های اوست (نک: سرامی، ۴۲۶، ۴۲۷).

در داستان بهرام چوبین عوامل غیرطبیعی و جادویی نیز گاه مداخله می‌کنند. از این جمله است: کمک گرفتن شابه‌شاه از جادوگران برای شکست سپاه بهرام، ملاقات بهرام با زنی تاجدار در کاخ جادویی، کمک ایزد سروش به خسرو پرویز برای رهایی از دست بهرام و گمراه شدن آدمیان از سوی دیوان (نک: فردوسی، ۳۶۴/۸، ۴۰۰-۴۰۲، ۱۲۱/۹؛ سرامی، ۵۶۸-۵۶۹).

در سرگذشت بهرام چوبین، تقدیر نقش اساسی دارد و قهرمان داستان سرانجام، در ستیز با سرنوشت مغلوب می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که بهرام در شورش برضد پادشاه، کاملاً گناهکار نیست، زیرا

تقدیر بر این عصیان حکم فرماست (همو، ۹۶؛ ماسه، ۱۶۹؛ نیز نک: فردوسی، ۱۶۶/۹).

داستان بهرام چوبین جزو شاهکارهای فردوسی است و شمار بیت‌های گفتاری آن بسیار زیاد است. استفاده فردوسی از شیوه گفتارنگاری، به وی مجال داده است تا نامه‌های بسیاری را ضمن داستان بهرام نقل کند (برای تفصیل، نک: سرامی، ۱۷۹، ۲۳۴-۲۴۰، ۲۵۲-۲۵۷). برطبق روایات، سرگذشت بهرام چوبین با توطئه خسرو پرویز، پادشاه ساسانی و دبیرش، خُزاد بُزَین و قتل او به دست ترکی به نام قُلون پوستان دوز، در روز بهرام (= روز بیستم هر ماه در تقویم ایرانیان باستان) پایان یافت (فردوسی، ۱۵۹/۹-۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۷؛ ثعالی، ۶۸۱؛ قس: یعقوبی، ۹۹۳/۱؛ نوم بهرام، که تصحیف یوم بهرام است؛ نیز نک: عمادی، ۴۱۰-۴۳۱).

در بسیاری از متون نظم و نثر فارسی نام بهرام چوبین در ضمن حکایتها و یا به صورت اشاره آمده است (برای نمونه، نک: نظامی، ۷۹-۸۰، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۲۱-۱۲۵؛ نظام‌الملک، ۹۸-۹۹؛ ظهیری، ۱۸۸-۱۹۱؛ خاقانی، ۲۸۱، ۳۱۴). همچنین بنای شهرهای نخجوان و سمندر (نزدیک سریر یا باب‌الابواب) را به بهرام چوبین نسبت داده‌اند (نک: حمدالله، ۸۹، ۲۵۵).

تأیید از روزگار فتح‌علی‌شاه قاجار، بر دامنه جنوبی کوه دز و تشکان (= کوه سرشره)، نزدیک ری سنگ نگاره ناتمامی از عهد ساسانیان وجود داشت که چند تن از شرق‌شناسان و جهانگردان آن را وصف و تصویر کرده‌اند، اما به فرمان پادشاه قاجار این نقش برجسته محو شد تا صورت وی بر آنجا نقر شود. به نظر برخی از پژوهشگران، این تصویر از یادگارهای بهرام چوبین بوده است (نک: کریمان، ۲۹۹/۱-۳۰۲، ۳۱۳). به هر حال، شهرت و محبوبیت بهرام چوبین آن اندازه بوده است که برخی از اعمال پهلوانی و صحنه‌هایی از سرگذشت وی به تصویر کشیده شود (نک: رابینسن، 53, 54, 55, 118).

در ادبیات مکاشفه‌ای زردشتی، به ویژه در برخی کتابهای پهلوی، مانند جاماسپ‌نامه و ژند و هفت‌تسن از منجی‌ای یاد شده است. در این نوشته‌ها از پیروزی زودگذر غاصبی سخن به میان آمده است که از خراسان خروج خواهد کرد و زمام امور را به دست خواهد گرفت، اما در جریان فرمانروایی کشته خواهد شد و پس از چندی، بیگانگان به تخت خواهند نشست. به نظر برخی از پژوهشگران، ممکن است این مطالب بر واقعیتهای تاریخی استوار باشد و غاصب یاد شده در این متون مکاشفه‌ای با بهرام چوبین تطبیق شود؛ این تطبیق موجب می‌شود تا مطالب دیگری نیز که در این نوشته‌ها آمده است، نظمی منطقی بیابد (برای آگاهی از تفصیل مطالب، نک: تسگلدی، 43-21؛ دستره، 639-652).

مأخذ: این بطریق، سعید، التاريخ المجموع علی التحقيق والتصديق، به کوشش لویس

پیش از تحول روحی و یافتن حالت جذبه و روی آوردن به پیشه سقایی، مقام و منصبی در سپاه جلال‌الدین محمد اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) داشت (قدوسی، ۹۷-۹۸؛ رضوی، II/474). بهرام سقا در ۹۶۷ق به لاهور و سپس به دهلی رفت و در مزار خواجه نظام‌الدین اولیا (د ۷۲۵ق/ ۱۳۲۵م) اقامت گزید. وی در این شهر سقایی می‌کرد، در مجالس سماع حضور می‌یافت و در حالت وجد و جذبه شعر نیز می‌سرود (بدائونی، ۲۳۳/۳-۲۴۴؛ رضوی، همانجا). او پس از یک سال با برادر کوچک خود، بایزید بیات (ه)، به اکبرآباد (آگره) رفت و در آنجا سقاخانه‌ای بنا نهاد؛ اکبرشاه نیز گاه به سقاخانه وی می‌آمد و به اشعار او گوش می‌داد (رضوی، همانجا؛ بایزید، ۲۴۲). بهرام در اکبرآباد متهم به «رفض» شد و به همین سبب، دلسرد گشت و اکبرآباد را ترک کرد (قدوسی، ۹۹-۱۰۰).

برخی از منابع محل وفات و دفن بهرام را سراندیب (احمد، ۵۹/۲)، و برخی دیگر بردوان می‌دانند (قدوسی، ۱۰۴). آرامگاه او زیارتگاه مردمان است (نفیسی، ۸۲۲/۲؛ رضوی، II/474-475؛ نیز نک: احمدعلی، ۸۵۴/۲؛ گلچین، ۸۲۷/۲).

بهرام سقا به زبانهای فارسی، ترکی و اردو شعر می‌سرود (جمیل، ۵۹/۱). دیوان فارسی شاه قاسم انوار و دیوان ترکی شاه نسیمی را تتبع کرده (بایزید، ۵۵)، و اشعار بسیاری از خود باقی گذاشته است (بدائونی، ۲۴۴/۳). بیشتر اشعار فارسی وی در قالب غزل و مثنوی است. بیش از ۳۰ هزار بیت غزل عارفانه به سبک غزلیات مولانا جلال‌الدین بلخی و قاسم انوار (د ۸۳۷ق/ ۱۴۳۴م) سروده، و تخلص وی سقا بوده است (نفیسی، همانجا). غیر از دیوان غزلیات، مثنویهای کوتاه مانند مثنوی در حلوانگیری (حلوانسازی)، مثنوی در آداب خیمه‌دوزی که به گفته وی، ترجمه رساله امام جعفر صادق (ع) است، مثنی‌نامه و... از وی برجای مانده است. نسخه‌های خطی آثار وی در کتابخانه‌های متعدد پاکستان و هند نگهداری می‌شود (منزوی، ۷۲۳/۷).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ احمد، نظام‌الدین، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۳۵م؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن العرفان، به کوشش محمدباقر لاهور، ۱۹۷۰م؛ اکرام، محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بایزید بیات، تذکره هابون و اکبر، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق/ ۱۹۴۱م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش احمدعلی صاحب، کلکته، ۱۸۲۹م؛ جمیل جالبی، محمد جمیل، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۷۵م؛ قدوسی، اصحاب الحق، تذکره صریحی بنگال، لاهور، ۱۹۶۵م؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گویامری، محمد قدرت‌الله، نتایج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ منزوی، خطی مشترک، نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.  
محدثانصر

بهرام شاه بن قرق شاه، ملک امجد ايسوالمظفر مجدالدین (د ۶۲۸ق/ ۱۲۳۱م)، نوه برادر صلاح‌الدین، از امیران ابوبی شام و شاعر، در هیچ‌یک از منابع به سال تولد و دوران زندگی وی پیش از امارت بعلبک اشاره‌ای نشده است؛ اما مسلماً امیری دوراندیش همچون

شیخ، بیروت، ۱۹۰۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اسلامی، ندرشن، محمدعلی، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، ۱۳۲۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ بهران قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ش؛ بغدادی، عبدالقادر، لغت شهنامه، به کوشش ک. زالمان، سن پترزبورگ، ۱۸۹۵م؛ بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، ترجمه تاریخ طبری، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ پنداری، فتح، الشاهنامه، به کوشش عبدالوهاب غزام، تهران، ۱۹۷۰م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبه نهضة مصر؛ ثعالی، مرثی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زنتبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترچ، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خاقانی شروانی، منشآت، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خالقی مطلق، جلال، «درباره لقب بهرام، سردار مشهور ساسانی»، یادنامه دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه»، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران، ۱۳۷۴ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رستگار فاضل، منصور، اژدها در اساطیر ایران، شیراز، ۱۳۶۵ش؛ ریاحی، محمد امین، فردوسی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبری، تاریخ و ظهیری سمرقندی، محمد، اغراض السیاسة فی اغراض الریاسة، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۲۹ش؛ عسادی، عبدالرحمان، «ورهام روز و بهرام چوبین رازی در عقاید قدیم»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۲۶؛ فردوسی، شاهنامه، ج ۸، به کوشش رستم علی‌یف و ع. آذر، مسکو، ۱۹۷۰م، ج ۹، به کوشش آ. برتلس و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۷۱م؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماسه، هانری، فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۷۵ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محبی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ ملک‌زاده، ملکه (بیانی)، «پژوهشی درباره سکه‌های بهرام ششم (چوبینه)»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۴ش س ۱۰؛ منینی‌احمد، شرح‌البیانی (الفتح‌الوهمی)، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نرشی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قیابی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیر الملوک (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، به کوشش هوتما، لیدن، ۱۹۶۹م؛ نیز:

Czegledy, K., «Bahrām Cōbīn and the Persian Apocalyptic Literature», *Acta Orientalia*, Budapest, 1958, vol. VIII; Destrée, A., «Quelques réflexions sur le héros des récits apocalyptiques persans et sur le mythe de la ville de cuivre», *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Markwart, J., *Ērānšāhr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., «Reviews of Books, Middle East», JRAS, 1939; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1973; Robinson, B.W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958.

روژه زین‌کوب

بهرام سقایی بخاری، شاه بیات بردوانی جغتایی ماوراءالنهری (د ۹۷۰ق/ ۱۵۶۳م)، از عارفان و شاعران بزرگ، وی ترک‌نژاد و از قبیله بیات بود (ابوالفضل، ۱۷۵/۸) و نسبش به ترکان جغتایی می‌رسید (اکرام، ۵۰۴؛ قدوسی، ۹۷).  
بهرام سقا از مریدان شیخ محمد خیوشانی بود (گویامری، ۳۳۸) و

صلاح الدین، اداره منطقه بعلبک را نبایستی به دست نوجوانی سپرده باشد (نک: دنباله مقاله).

پس از مرگ فرخ شاه (۵۷۸ق/۱۱۸۲م)، صلاح الدین که به سبب شایستگی و دلوریهای وی در جنگهای صلیبی (نک: ابن واصل، ۷۲/۲-۷۲/۳، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۶، ۱۱۴، ۱۲۴؛ ابن شاهنشاه، ۳۱-۳۳، ۹۵-۹۶) بعلبک را به رسم اقطاع به او داده بود (نک: طرخان، ۳۷)، اینک به فرزندش بهرام شاه که در آن زمان احتمالاً ۲۰ ساله بوده است، سپرد (ابوشامه، ۳۳/۱؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۳۷۲؛ ابن خلکان، ۴۵۳/۲؛ نیز نک: احمد، ۵؛ عاشور، ۲۷۷).

بهرام شاه همچون دیگر امیرزادگان تربیتی ویژه یافت. از میان دانشمندانی که در بارگاه ایوبیان تقریبی خاص داشتند، تاج الدین ابوالیمین کندی (د ۶۱۳ق/۱۲۱۷م) شاعر و محدث بزرگ بغدادی را می توان یکی از استادان وی به شمار آورد، زیرا وی از ۵۶۳ق به بعد در خدمت فرخ شاه بود (نک: هـ، ابوالیمین کندی؛ نیز رشید، ۲۵-۲۷) و حتی زمانی که مجبور به ترک دمشق و اقامت در مصر شد، مرادات استاد و شاگرد همچنان ادامه داشت (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۵۷۶)، اگرچه ابوشامه نخستین دیدار آنها را در قاهره می داند (۳۵/۱).

دوران امارت بهرام شاه در بعلبک، مقارن با جنگهای صلیبی بود؛ از این رو، او نیز گاه در کنار دیگر امیران ایوبی به پیکار برخاسته است (نک: ابن واصل، ۹۳/۴).

در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م پس از مرگ صلاح الدین، قلمرو ایوبیان - که پیش از آن میان پسران و دیگر افراد خاندان وی تقسیم شده بود (ابن واصل، ۴۳/۳) - دچار مخاطره گردید؛ چه، هر یک مدعی استقلال شدند و گاه سهمی بیش از حد مقرر می طلبیدند، و در عین حال از یکدیگر بیمناک بودند. از این رو، هر امیری می کوشید متحدانی برای خود دست و پا کند تا به هنگام ضرورت از او مدد خواهد. سرانجام، پس از درگیریهای متعدد (نک: ابن واصل، ۱۶/۳-۱۸، ۲۸-۳۱) در ۵۹۰ق میان ملک عادل و برادرش ملک عزیز برای استقرار صلح و امنیت پیمانی منعقد شد که یکی از مفاد آن اعلام حمایت ملک امجد بهرام شاه و ملک مجاهد اسدالدین شیرکوه از ملک افضل حاکم دمشق بود (هـ، ۳۳-۳۱/۳). از این زمان، بهرام شاه بارها در کنار متحدان خود با مخالفان به نبرد پرداخت (نک: عمادالدین، ۶۳۳؛ ابن واصل، ۱۴۱/۳، ۱۷۳، ۱۹۰؛ رشید، ۳۲-۳۳؛ نیز نک: هـ، افضل ایوبی).

بهرام شاه با پشتیبانی حامیان قدرتمندی چون ملک افضل و ملک معظم، ۵۰ سال در بعلبک فرمانروایی کرد. اما این دوران طولانی به سبب جنگهای متعدد و کشمکش میان سران ایوبی، سراسر پر آشوب بود و در این مدت تنها نشانی که از عمران و آبادی در بعلبک دیده می شود، تقویت برجهای دفاعی در دروازه جنوبی شهر است (نک: EI<sup>2</sup>, I/971). فساد مالی از یک سو و بی توجهی به وضع معیشت عامه مردم از سوی دیگر، روزبه روز بر شمار ناراضیان می افزود (برای نمونه، نک: ابن ابی اصیبه، ۳(۱)/۳۸۲) و حتی این ناخشنودی به

خانواده بهرام شاه نیز راه یافت و یکی از پسران او با ملک عزیز عثمان مکاتبه کرد و از او خواست پنهانی به بعلبک درآید و بهرام شاه را عزل کند. بهرام شاه پس از اطلاع از توطئه، پسر و تنی چند را کشت و بقیه را زندانی کرد. عزیز که نتوانسته بود از درهای سزی قلعه وارد بعلبک شود، به محاصره آن پرداخت، اما سرانجام دست از محاصره کشید و به ملک کامل پیوست و از او قول گرفت که پس از استقرار در حکومت، امارت بعلبک را به وی واگذار کند (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۸، ۶۷۸؛ ابن واصل، ۲۲۷/۴؛ رشید، ۴۰-۴۱؛ گوتشالک، ۱۴۸).

بهرام شاه با مرگ حامیان قدرتمندش، ملک افضل (۶۲۲ق/۱۲۲۵م) و ملک معظم (۶۲۴ق)، و شعله ور شدن آتش کینه های دیرین، دوران حکومتش به پایان رسید. چه، پس از اتحاد میان ملک کامل و ملک اشرف برای تصرف دمشق، اشرف در ۶۲۶ق آهنگ بعلبک کرد و بهرام شاه پس از ۱۰ ماه در ۶۲۷ق مجبور به تسلیم شهر شد، اما در عوض زندانی و بخشهایی از حومه دمشق را گرفت و خود پس از آن در خانه ای در باب النصر اقامت گزید (سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۶-۶۶۷؛ ابن واصل، ۲۸۴/۴؛ مقریزی، ۱(۱)/۲۳۷-۲۳۸).

اقامت وی در دمشق دیری نپایید و کشته شد. ۵۰ سال حکومت مستبدانه در بعلبک از او حاکمی جابر ساخته بود که هیچ کس را بر نمی تافت و جز سخن خویش را نمی پسندید. در باب کیفیت کشته شدن وی اندکی اختلاف است، اما همه منابع متفق اند بر اینکه بهرام شاه یکی از خواص غلامان خود را به اتهام دزدی در سرای خویش زندانی کرد، اما غلام خود را از زندان رها کرد و او را به قتل رساند (سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن واصل، ۲۸۴/۴-۲۸۵؛ ابن شاکر، ۱۵۰/۱؛ نویری، ۱۶۶/۲۹-۱۶۷؛ رشید، ۴۲-۴۳).

بهرام شاه را در کنار پدرش در مدرسه ای که خود به وصیت پدر ساخته، و به «مدرسه فرخشاهی» موسوم بود، به خاک سپردند (ابن واصل، ۲۸۵/۴؛ ذهبی، ۲۲/۳۳۰). بعدها فرزندش ملک مظفر نیز به وصیت پدر مدرسه ای ساخت و آن را «مدرسه امجدیه» نام نهاد (نعمی، ۱۶۹/۱؛ رشید، ۴۵).

گویند: وی شاعری بزرگ و ادیبی فاضل بود (ابن واصل، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۶۶۸) و ابن واصل (همانجا) اشعار او را با شعر بهترین شاعران زمان برابر دانسته، و گفته است که در میان ایوبیان کسی به خوبی او شعر نمی سرود، صفدی شعر او را متوسط می داند (۳۰۴/۱۰). وی شاعران و دانشمندان را سخت گرامی می داشت و در مقابل قصاید مدح، صله های درخور می پرداخت؛ از این رو، بارگاه وی محل تجمع آنان بود. از جمله کسانی که به ملازمت بهرام شاه پیوست، می توان به ابن عتین شاعر هجوسرای دمشقی (د ۶۳۰ق/۱۲۳۳م) اشاره کرد. وی با قصیده ای بلند بهرام شاه را مدح گفت و در ضمن آن از اینکه بهرام شاه به او اجازه روایت اشعار خویش را داده، و او توانسته بر دیگر شاعران پیشی گیرد، بر خود بالیده است (نک: ابن عتین، ۵۵-۵۸؛ ابن واصل، ۲۹۱/۴-۲۹۳؛ رشید، ۳۷-۳۸). نیز قتیان شاغوری (د ۶۱۵ق/



محمد، سر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۲۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ رشید، ناظم، مقدمه و حاشیه بر دیوان بهرام شاه (همه)؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ شاغوری، فیان، دیوان، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۷۶ م؛ صفدی، خلیل، الوانی بالوفیات، به کوشش ذاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ طرخان، ابراهیم علی، النظم الاقطاعیة، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ عاشور، سعید، «نظم الحكم والادارة»، موسوعة الحضارة العربیة الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیة للطباعة والنشر، مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جمفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، به کوشش محمد ضیاءالدین ریس، قاهره، ۱۹۹۲ م؛ نیز:

Etz; Gottschalk, H. L., Al-Malik al-Kamil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden, 1958.  
ایران‌ناز کاشیان

بهرام شاه بن مسعود، نک: بهرام شاه غزنوی.

بهرام شاه غزنوی، ابوالمظفر یمین الدوله (حک ۵۱۲-۵۴۷ ق/۱۱۱۸-۱۱۵۲ م)، فرزند مسعود بن ابراهیم، از سلاطین نامدار دوره دوم غزنوی. مادر بهرام شاه گوهر خاتون، ملقب به «مهد عراق»، دختر ملک‌شاه سلجوقی بود (خواندمیر، حبیب السیر، ۳۹۸/۲؛ همایی، ۱۹۵؛ خان، ۶۴؛ قس: دولتشاه، ۶۰).

پس از مرگ سلطان مسعود، پسرش ملک ارسلان جای پدر را گرفت و آن‌گاه همه برادران، مگر بهرام را که در آن وقت در پایتخت نبود، از دم تیغ گذراند. بهرام به امیر کرمان پناه برد و امیر مقدم او را گرامی داشت، اما به سیاه وی را یاری نکرد و او ناچار روی به سلطان سنجر سلجوقی آورد (عوفی، جوامع...، ج ۳، شعاع، ۱۶۴-۱۶۵؛ فخر مدبر، ۲۶۹؛ خان، ۷۲) و در مروه خدمت او رسید (فخر مدبر، ۲۷۰).

سنجر که در تدارک گسترش قلمرو شرقی خود بود، از این واقعه حسابگرانه بهره برد و نشستن ملک ارسلان به جای برادر (بهرام شاه) بر تخت سلطنت غزنویان را بهانه کرد و با لشکری بزرگ بدانجا تاخت (منهاج، ۲۴۱/۱). از آن سوی ملک ارسلان، قاضی ابوالبرکات را با پیشکشهای فراوان نزد سنجر فرستاد و خواستار تسلیم برادر شد (عوفی، همان، ج ۳، تصویری، ۲۳۶-۲۳۷). همین‌که لشکریان مهاجم خراسان به نزدیکی غزنین رسیدند، ملک ارسلان دوباره از سنجر خواست که از این پیکار درگذرد و برای جلب خشنودی او مهد عراق را با ۲۰۰ هزار دینار و هدایای پر بها نزد سلطان سنجر فرستاد؛ اما این چاره‌اندیشی نیز مؤثر نیفتاد (ابن اثیر، ۵۰۵/۱۰). سرانجام لشکر سنجر در جنگی خونین سپاه غزنوی را تارومار و غزنین را تسخیر کرد (۵۱۰ ق/۱۱۱۶ م) و بهرام شاه را بر تخت نشاند (منهاج، همانجا؛ فرشته، ۵۰/۱). سنجر در برابر این تاج بخشی به بهرام تکلیف کرد که هر روز هزار دینار به خزانه او رساند و عاملی نیز از دیوان خویش برای تحصیل این خراج برگزید (راوندی، ۱۶۸؛ نیز نک: بنداری، ۳۱۶-۳۱۷؛ حمدالله، ۴۴۸) و خود پس از ۴۰ روز با اموال فراوان غزنین را به جانب

۱۲۱۸ م) که در جای جای دیوانش اشعاری در مدح بهرام شاه و وصف برخی پیکارهای وی یافت می‌شود (نک: ص ۱۸، ۳۲، جم: برای شاعران دیگر، نک: ابن واصل، ۲۹۳/۴؛ رشید، ۴۰-۳۶). دانشمندی که سخت مورد اعتنای بهرام شاه بود، علی بن خلیفه ابن ابی اصیبعه (ه م) نام داشت. وی سالها ملازم بارگاه بهرام شاه بود و به سبب تبحر کامل در علم حساب، بهرام شاه از او خواست تا به نام وی چیزی بنگارد، ابن ابی اصیبعه الموجز المفید فی علم الحساب را به نام او به رشته تحریر درآورد (نک: ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)؛ ۴۰۵؛ نیز ۲، ۶۲۹).

دیوان ملک امجد بهرام شاه به نقل منابع در اختیار همگان بود، چه او خود برخی شاعران را و داشته بود که اشعار او را روایت کنند (از جمله ابن عنین چنان‌که گذشت). بنابراین، دیوان بهرام شاه در زمان حیات خود وی گردآوری شده است (ابن شاکر، همانجا؛ ابن تفری بردی، ۲۷۶/۶). اگر تدوین اشعار او را به ۲۰ سال پایان عمر او مربوط بدانیم، پیدا است که او بارها اشعار خود را مورد بررسی قرار داده، و به تهذیب و تنقیح دیوان خود پرداخته بوده است (نک: رشید، ۴۶). عیب بزرگی که متأسفانه در دیوان بهرام شاه به چشم می‌خورد، آن است که وی - مانند بسیاری از شاعران عرب و عجم - مصرانه از تأثیر فضاهای اجتماعی و تاریخی زمان پرهیز می‌کرد و شعر را چیزی جز تقلید از آثار فاخر کهن که حال و هوای بادیه بر آن حاکم است، نمی‌دید؛ چنان‌که اگر کسی دیوان او را به یکی از شاعران قرون پیشین یا پسین نسبت دهد، چندان راه خطا نیموده است. وی به جای گریه در سوگ شهیدان اسلام در جنگهای دیربای صلیبی، مانند جاهلیان بر ویرانه‌های منزله یار که همیشه لیلی و سلمی و رباب خوانده شده، می‌گرید. در قصایدش پیوسته از نظام «نسیب + وصف» پیروی کرده، و به مناسبت حال، مدح را فرو نهاده است. در سراسر این اشعار تقلیدی، هیچ‌گاه بارقه هنر و نبوغ به چشم نمی‌خورد. دیوان سخن لفظ پردازی مقلد است که جز تحسین درباریان نشینده است و بازیهای بی‌پایان و خسته‌کننده خود را مسحور کننده، و موجب رشک شاعران می‌پندارد (نک: ص ۳۳۱، بیتهای ۳۱؛ قس: رشید، ۶۲؛ احمد، ۸-۷).

دیوان بهرام شاه که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های بزرگ دنیا موجود است، یک بار در ۱۹۸۳ م به کوشش ناظم رشید در بغداد و بار دیگر در قاهره به کوشش غریب محمدعلی احمد در ۱۹۹۱ م به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عین الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر، محمد، فوات الوفیات، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ ابن شاهنشاه ابوی، محمد، مضامین الحقائق و سر الخلائق، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن عنین، محمد، دیوان، به کوشش خلیل مردم‌بک، دمشق، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، ج ۲ و ۳، به کوشش جمال‌الدین شیال، اسکندریه، ۱۳۷۷-۱۳۷۹ ق، ج ۲، به کوشش حسنین محمد ربیع و سعد عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، الذیل علی الروضین (تراجم الرجال)، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ احمد، غریب محمدعلی، مقدمه و حاشیه بر دیوان بهرام شاه، قاهره، ۱۹۹۱ م؛ بهرام شاه، دیوان، به کوشش ناظم رشید، بغداد، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ذهبی،

مروترک گفت (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۰؛ همایی، ۱۹۷-۱۹۹).

پس از خروج سنجر از غزنین، ملک ارسلان که به هندوستان متواری شده بود، برای بازپس‌گیری این شهر با لشکری بدانجا هجوم برد. بهرام شاه سراسیمه به بامیان گریخت و به سنجر نامه نوشت و یاری خواست. سنجر یار دیگر بدانجا تاخت و ملک ارسلان گریخت و به هنگام آوارگی به دست مردان سنجر افتاد و به فرمان بهرام شاه کشته (۵۱۲ق/۱۱۱۸م)، و در کنار آرامگاه پدرش دفن شد (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۰-۵۰۸). اما چون سپهسالار هندوستان به فرمان بهرام شاه گردن نهاد، او ناچار قصد هندوستان کرد و در حوالی ملتان سپاه هند را به سختی شکست داد و از سوی خود امیری بر آنجا گماشت و بازگشت (فرشته، همانجا؛ فخر مدبر، ۳۷۸-۳۸۱؛ منهاج، ۲۴۲/۱؛ خان، ۸۵-۸۴).

از حوادث خفت‌بار سومین دهه سلطنت بهرام، درگیری او با سنجر بر سر خراج هزار دینار روزانه بود. بهرام شاه در این زمان از پرداخت آن خراج طفره رفت و خواست خود را از قید سیطره سنجر آزاد کند (ظهیری، ۴۰۹-۴۱۲). از این رو، سنجر به بهانه ظلم و بیدادگری بهرام بر مردم، لشکر به غزنین فرستاد (۵۲۹ق/۱۱۳۵م). شاه غزنوی که تاب رویارویی نداشت، صلح خواست. سنجر او را به حضور فرمان داد، ولی بهرام که بیمناک بود، از غزنین گریخت و سپاه سلجوقیان شهر را به باد غارت دادند و بازگشتند. بهرام شاه نیز به غزنین بازگشت و ناچار به دادن خراج گردن نهاد (حسینی، ۹۲؛ ابن اثیر، ۲۸/۱۱-۳۰؛ جوینی، ۴/۲؛ بنداری، ۳۱۸؛ حمدالله، ۴۴۹).

توهمیهایی که سنجر بر بهرام روا داشت، همچنین کاهش توان مالی دولت و نیز بی‌اعتمادی مردم نسبت به حکومت، فرمانروایی بهرام شاه را با مشکل روبه‌رو کرد و زمینه خروج امیران غوری را بر شاه غزنوی مهیا ساخت. دشمنی میان غزنویان و غوریان زمانی آغاز شد که قطب‌الدین غوری را به اتهام توطئه برضد بهرام، به فرمان او از میان برداشتند (منهاج، ۲۳۶/۱؛ فرشته، همانجا). هنگامی که ملک سیف‌الدین سوری و جنگجویان غوری از فیروزکوه و بامیان روی به غزنین نهادند، این‌بار نیز بهرام شاه، غزنین را رها کرد و مردم شهر را به سیف‌الدین سوری واگذاشت و سراسیمه به هند گریخت و غوریان به شهر درآمدند (ابن اثیر، ۱۱/۱۳۵؛ میرخواند، ۶۳۱/۴؛ فرشته، همانجا). سیف‌الدین سوری که به دیوانیان غزنه اعتماد کرده بود، بخش اعظم نیروهایش را به غورستان برگرداند. اما دیوان‌سالاران پنهانی بهرام را به غزنین فراخواندند و او به ناگاه در حوالی غزنین اردو زد و شهر را گرفت و سوری را به قتل رساند (ابن اثیر، همانجا؛ فرشته، ۵۱/۱). سال دیگر (۵۴۳ق/۱۱۴۸م) برادر سوری، علاءالدین حسین از فیروزکوه رهسپار غزنین شد (راوندی، ۱۷۵-۱۷۶) و بهرام را بشکست و دولت‌شاه، فرزند و سپهسالار لشکر وی را در جنگ بکشت (منهاج، ۳۴۳/۱).

دو ناکامی دیگر بهرام در برابر علاءالدین حسین، شاه غزنین را واداشت تا شهر را باز به دست دشمنان خونخوار سپارد و به هند بگریزد

(فخر مدبر، ۴۳۷؛ منهاج، همانجا). علاءالدین پس از تصرف شهر، دست به غارت گشود و اجساد بعضی از سلاطین غزنوی را از خاک درآورد و آتش در آنها زد و خود را به سبب این عمل نابخردانه «جهانسوز» خواند (فخر مدبر، همانجا؛ عوفی، لباب، ۳۷۶/۱؛ منهاج، ۳۴۴/۱؛ فرشته، ۵۲/۱).

از این پس تا حدود ۳۵ سال قلمرو غزنویان منحصر به متصرفات آنان در هند غربی گردید و سپس این سلسله یکسره به دست غوریان منقرض شد.

درباره وزرای بهرام اطلاعات کمی در دست است. اولین وزیر وی عبدالحمید بن احمد بن عبدالصمد بود که در عهد مسعود و ملک ارسلان نیز وزارت داشت. پس از عزل و قتل وی، احمد بن حسن (حسین) و منتجب‌الملک قوام‌الدین و نجیب‌الملک حسین بن حسن و پس از همه ابو محمد حسن بن ابی منصور قاضی، از نوادگان احمد میمندی هریک به نوبت به وزارت رسیدند (خواندمیر، دستور، ۱۴۷، حبیب‌السیر، ۳۹۹/۲؛ بازورث، ۱۲۷/۲-۱۲۹).

روزگار طولانی دولت بهرام شاهی (۳۵ سال، قس: منهاج، همانجا، که ۴۱ سال آورده است) و اطمینانی که اهل علم و هنر به تأمین معاش در درگاه وی داشتند، از موجبات مهم اجتماع آنان در دیار غزنه بود. این تجمع، روزگار او را به منزله دوره فرهنگی شاخصی در تاریخ ایران ثبت کرده است. پرآوازه‌ترین شاعران دیار بهرام شاه اینان‌اند: سنایی، سید حسن غزنوی، مسعود سعد، عبدالواسع جلی و محمد بن ناصر علوی (دولت‌شاه، ۶۱۰-۶۱۶، ۷۵-۷۶، ۸۲؛ فرشته، ۵۰/۱، ۵۰؛ عوفی، لباب، ۲۷۵/۲) که مدایح فراوانی درباره او سروده‌اند. ابوالعالی نصرالله منشی مترجم کلیله و دمنه، و فخرالدین محمد بن محمود صاحب تفسیر بصائریمینی از نویسندگان و دانشمندان روزگار بهرام‌شاه بوده‌اند (دولت‌شاه، ۶۰؛ میرخواند، ۴/۱۴۰؛ عوفی، همان، ۲۸۱/۱؛ صفا، ۹۴۸/۲). بیشتر مورخان بهرام شاه را سلطانی فاضل، دانشمند دوست و شاعر پرور دانسته‌اند (دولت‌شاه، ۶۰؛ نیز نک: فخر مدبر، ۴۹-۵۰). منهاج سراج درباره صفات وی می‌نویسد: «خویری، مردانه، باذل و رعیت‌پرور بود» (۲۴۱/۱؛ نیز نک: خان، ۲۲۵-۲۲۲).

در یک روی سکه بهرام شاه نام مسترشد خلیفه عباسی و سلطان سنجر و در روی دیگر نام رسول اکرم (ص) و نیز بهرام شاه با عنوان سلطان الاعظم یحیی‌الدوله بود (همو، ۸۰؛ نیز نک: بازورث، ۹۹-۹۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، بازورث، ک.ا. تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بنداری، فتح، تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة النصر)، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عظام‌الملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، اخبارالدوله السلجوقیه، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۳۴۰ق/۱۹۸۲م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیبات‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکره‌المتعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ظهیری

کشوری را به نجبا و روحانیان زردشتی سپرده بود و موافق سلیقه و نظر ایشان رفتار می‌کرد (زرین‌کوب، همان، ۴۵۷/۱؛ کریستن‌سن، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۱). به هر حال، وی نه تنها در ایران باستان، بلکه در ایران عصر اسلامی نیز فرمانروایی ممتاز و مطلوب محسوب شده است و شاید به همین دلیل، به تدریج شخصیتی حماسی یافته، و به قلمرو افسانه‌ها وارد شده است. از همین‌رو، بعضی اعمال پهلوانی و حماسی درباره او روایت شده است. از جمله، کشتن شیر و اژدها که از ویژگی‌های پهلوانان حماسه‌هاست، به بهرام گور نیز نسبت داده شده است (محبوب، «داستان...»، ۶۹۰).

بر پایه برخی از گزارش‌های کهن، بهرام پس از مرگ پدر و برای به دست آوردن تخت شاهی به تیسفون بازگشت. سپس در جریان آزمایشی، دوشیر وحشی را کشت و تاج شاهی را که میان آنها گذاشته بودند، به چنگ آورد (برای تفصیل، نک: فردوسی، ۲۹۶/۷-۳۰۲؛ یعقوبی، ۱۶۲/۱-۱۶۳؛ طبری، ۷۴۰/۲-۷۴۱؛ ثعالبی، ۵۵۲-۵۵۳). روایت اژدهاکشی بهرام گور نیز در شاهنامه فردوسی و هفت پیکر نظامی - با تفاوتی - آمده است. در شاهنامه، بهرام گور که به طور ناشناس به هند سفر کرده بود، از سوی شنگل پادشاه هند به جنگ اژدهایی می‌رود که گاه در آب و گاه در خشکی می‌زیسته است. بهرام اژدها را تیرباران می‌کند و سپس با خنجر او را از پای در می‌آورد (فردوسی، ۴۲۴/۷-۴۲۷؛ سرامی، ۴۲۰). در هفت پیکر، بهرام گور پیش از آنکه از مرگ پدر آگاه شود، در پی شکار گوری به غاری وارد می‌شود و در آنجا اژدهایی را که فرزندان گور را خورده بود، می‌کشد. به شکرانه این کار، گور او را به گنجی بزرگ که اژدها بر روی آن خفته بود، رهنمون می‌شود (نظامی، ۱۲۸-۱۳۷؛ زرین‌کوب، پیرگنج، ۱۳۸؛ محبوب، همان، ۶۹۰-۶۹۱).

به نظر می‌رسد که فردوسی از میان پادشاهان تاریخی شاهنامه، به بهرام گور بیش از دیگران علاقه داشته، و داستانهای او را با شوق فراوان سروده است. به همین سبب، سرگذشت بهرام گور در شاهنامه از جمله مفصل‌ترین روایات مربوط به پادشاهان ساسانی است (محبوب، همان، ۶۸۹-۶۹۰). برخی از داستانهای بهرام گور را که در شاهنامه آمده، نظامی با تفصیل بیشتر در هفت پیکر نقل کرده است. این در روایت، با اینکه اختلافی با یکدیگر دارند، در بعضی موارد همسان‌اند و گاه با گزارش‌های تاریخی تفاوت دارند. از جمله، به روایت فردوسی و نظامی، یزدگرد اول شاهنشاه ساسانی، بهرام را نزد نَعْمَان و یا مُنْزِر به سرزمین یمن فرستاد. اما در واقع، یمن در آن روزگار هنوز دست‌نشانده ایران نبود و نَعْمَان و مُنْزِر نیز فرمانروایان حیره بودند (نک: بلعسی، ۹۲۳؛ ثعالبی، ۵۳۹-۵۴۰؛ ابن بلخی، ۷۴؛ زرین‌کوب، همان، ۱۳۷).

به هر حال، هفت پیکر نظامی براساس زندگی بهرام گور به نظم درآمده است. نظامی برای ابداع یک قصه منسجم، ضمن به کارگیری شیوه بیان قصه در قصه، سرگذشت بهرام گور را از زمان تولد تا مرگ،

سرقتی، محمد، اغراض السياسة فی اعراض الرئاسة، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، ج تصیری، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ همان، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فخر مدبر، محمد، آداب الحرب والشجاعة، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ کانپور، ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۴ م؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالهی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همایی، جلال‌الدین، مختاری‌نامه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Later Ghaznavids*, New York, 1977; Khan, Gh. M., *A History of Bahram Shah, Islamic Culture*, New York, 1971, vol. XXIII.  
مهدی کیوانی

**بهرام گور**، یا بهرام پنجم ساسانی (س. ۴۲۰-۴۳۸ م)، پسر یزدگرد اول و شاهنشاه ساسانی که سرگذشت و داستانهای او در ادب فارسی و منابع اسلامی مشهور است.

نام بهرام در اوستایی «وَرثَرَه» و در فارسی میانه «وَرَهْران» و «وَهْران» بوده، و معنی آن «آماده نبرد» و «پیروزمند» است (بارتولمه، ۱۴۲۱؛ یوستی، ۳۶۱؛ مکنزی، ۸۶). بهرام نه تنها در منابع اسلامی متقدم (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۶۲/۱؛ طبری، ۶۸۲/۲؛ دینوری، ۵۶)، بلکه در بعضی از متون پهلوی مانند زَنْدَرَه و تَهْمَن شَیْن (ص ۱۵) و شهرستانهای ایران (نک: مارکوارت، ۱۹، ۱۵) نیز به لقب «گور» ملقب شده، و حتی در یک شعر فارسی مجعولی منسوب به خود بهرام نیز این لقب آمده است (نک: عوفی، لباب...، ۲۰/۱؛ شمس قیس، ۱۹۹؛ ثعالبی، ۵۵۷). براساس بعضی روایات، شهرت وی به «گور»، به سبب علاقه و یا چیره‌دستی او در شکار گورخر بوده است (خوارزمی، ۱۰۳؛ بلعسی، ۹۳۰-۹۳۱؛ برای واژه «گور» که در برخی از فرهنگهای فارسی، به معنی «دشت و صحرا» نیز آمده است، نک: برهان...، ۱۸۵۰/۳؛ فرهنگ...، ۲۰۸۰/۲) و شاید شباهت احوال بهرام به این حیوان بیابانی در چالاکی و عشق به بیابان، دلیل چنین شهرتی باشد (زرین‌کوب، تاریخ...، ۴۶۰/۱). همچنین ممکن است این لقب از بدخواندن یک واژه برگرفته از آسیای مرکزی به معنی «شاه» پدید آمده باشد (نک: هانزن، ۱۶۲). از وی در ادب فارسی با لقبهای دیگری چون «گورخان» (نظامی، ۱۳۱، ۶۲۱) و «صحرانشین» (سعدی، ۹۸) نیز یاد شده است.

شهرت و محبوبیت بهرام گور نزد مردم چنان بوده است که بعضی از سلسله‌های ایرانی و خاندانهای قدرتمند پس از اسلام، برای به دست آوردن مشروعیت سیاسی، خود را به او منسوب می‌کردند. از این جمله‌اند: صفاریان (نک: تاریخ...، ۲۰)، آل بویه (صابی، ۳۲-۳۳؛ مجمل‌التواریخ...، ۳۹۰-۳۹۱؛ ابن عثبه، ۳۸؛ قس، بیرونی، ۳۷-۳۸)، شروانشاهان (مسعودی، ۱۹۹/۱) و آل میکال (سمعانی، ۵۲۷/۱۲؛ بیهقی، ۲۰۳).

طبع رامش جوی، ذوق شاعرانه، خوشباشی و اعمال پهلوانی، از بهرام گور در روایات و داستانها، پادشاهی محبوب ساخته است. با این همه، شاید بخشی از این محبوبیت، بدان سبب باشد که وی امور

از منابع تاریخی فارسی و عربی نقل کرده، و آنها را به نظم آورده است. سپس داستان هفت پیکر را در میان آن جای داده، و منظومه خویش را از باب تسمیه کل به جزء، هفت پیکر خوانده است. نظامی در شرح مدت اقامت بهرام گور در حیره، توضیح می‌دهد که روزی بهرام در قصر خَوَزَنَق (درباره آن، نک: بلاذری، ۳۵۲/۲؛ ابوالفرج، ۱۴۴/۲)، تصویر ۷ شاهزاده خانم از ۷ سرزمین گوناگون را می‌بیند؛ مهرشان در دلش می‌نشیند و بعدها به خواستگاری ایشان می‌فرستد. سپس به فرمان او ۷ قصر (گنبد) برای آنها بنا می‌نهند که رنگ هر گنبد با رنگ منسوب به یکی از سیاره‌های هفت‌گانه هماهنگ است و بهرام، هر روز در گنبدی که با آن روز سازگاری دارد و با لباسی که هم رنگ آن گنبد است، میهمان یکی از شاهزاده خانمها می‌شود و ایشان نیز هریک برای بهرام داستانی می‌گویند (برای تفصیل، نک: معین، ۱۳۸/۱، ۱۴۷، ۲۶۹؛ زرین‌کوب، همان، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۶۰؛ احمدنژاد، ۴۰-۴۵).

در میان آثار منظوم فارسی، هشت بهشت امیر خسرو دهلوی (د ۷۲۵/ق/۱۳۲۵م) نیز درباره سرگذشت داستانی بهرام گور است. امیر خسرو، مثنوی هشت بهشت را به تقلید از نظامی و در جواب هفت پیکر او ساخت و موضوع آن، ماجرای عشق بهرام گور به «دل آرام» و نیز ساختن ۷ گنبد به ۷ رنگ برای دختران پادشاهان ۷ اقلیم است. از این رو، موضوع این منظومه با هفت پیکر نظامی تفاوتی ندارد (برای تفصیل، نک: محبوب، هشت بهشت...، ۷۶، ۱۲-۲۵؛ صفا، ۷۸۵/۲)۳.

از روزگار کهن، روایت‌های گوناگون و گاه مختلف از سرگذشت بهرام گور نزد ایرانیان رواج داشته است (محبوب، «داستان»، ۶۸۹، ۶۹۱)؛ چنان‌که صاحب مجمل‌التواریخ و القصص از کتابهای گم‌شده‌ای مانند کتاب همدان و پیروزنامه، به عنوان بخشی از منابع خود در شرح زندگی بهرام گور یاد می‌کند (ص ۷۰) و نظامی نیز از «سواد بخاری و طبری» از مآخذ خود نام می‌برد (ص ۲۸)؛ نیز درباره بخاری، نک: احمدنژاد، ۲۷). افزون بر اینها، ابن فقیه (جغرافی‌دان سده ۳/ق/۹) در وصف «کاخ بهرام گور و گور آهو» نزدیک همدان، پس از ذکر ماجرای شکار بهرام به همراه کنیزش، به کنیه‌ای سنگی اشاره می‌کند که به فرمان بهرام گور در آنجا نوشته شد و به روایت ابن فقیه، تا روزگار او هنوز باقی بوده است (ص ۲۵۵-۲۵۶)؛ نیز درباره کاخ بهرام گور، نک: دمشقی، ۳۸).

در بعضی از نوشته‌های عربی، از قول بهرام گور اندرزها و سخنان حکمت‌آمیز نقل شده است (مثلاً نک: حمزه، ۴۳؛ مسعودی، ۲۸۷/۱؛ برای تفصیل، نک: تفضلی، ۲۰۵ و حاشیه ۱، نیز ۲۱۱). همچنین در بعضی از منابع قدیم، خطبه بهرام گور هنگام جلوس بر تخت، برخی نامه‌ها و توقیعات او نقل شده است (نهایه الارباب...، ۲۶۱، ۲۶۴-۲۶۶؛ ثعالبی، ۵۵۷-۵۵۸؛ فخر مدبر، ۹۷؛ تفضلی، ۲۳۸، ۲۴۱). کتاب آئین الرمی در آیین تیراندازی نیز به بهرام گور یا بهرام چوبین منسوب شده است (نک: ابن ندیم، ۳۷۶؛ نیز نک: نوروزنامه، ۳۸).

درباره بهرام گور آورده‌اند که به زبانهای گوناگون سخن می‌گفت و به فارسی و عربی شعر می‌سرود؛ چنان‌که نمونه‌هایی از اشعار منسوب به وی نیز نقل شده است (نک: مسعودی، ۲۸۷/۱، ۲۸۸؛ ثعالبی، ۵۵۵-۵۵۷؛ ابن خردادبه، ۱۱۸؛ عوفی، لباب، ۲۰/۱؛ شمس قیس، ۱۹۹)؛ حتی عوفی ادعا کرده است که در بخارا دیوان شعر بهرام گور را دیده، و آن را مطالعه کرده است (همان، ۱۹/۱). بر طبق بعضی روایات، بهرام گور نخستین کسی است که به فارسی دری شعر گفته است. درباره این شعر که به چند روایت آمده (نک: ابن خردادبه، همانجا؛ ثعالبی، ۵۵۷؛ عوفی، همان، ۱۹/۱، ۲۰؛ شمس قیس، ۱۹۸، ۱۹۹؛ دولت‌شاه، ۲۸-۲۹؛ صفا، ۱۷۲/۱-۱۷۳)، نظریات گوناگونی در دست است. بعضی از محققان، آن را یک شعر ۷ هجایی پهلوی دانسته‌اند (همو، ۱۷۷/۱-۱۷۸؛ شفیع، ۵۶۶) و برخی دیگر از آن به عنوان یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های فارسی دری یاد کرده‌اند (صادقی، ۵۵-۵۶).

عشق بهرام گور به موسیقی نیز که در روایات نقل شده، در واقع نشان دهنده علاقه او به شعر و شاعری است (زرین‌کوب، پیرگنج، ۱۴۷). بر پایه بعضی گزارشها، بهرام تقسیم‌بندی طبقه نوازندگان و خنیاگران را که از روزگار اردشیر بابکان متداول بود، تغییر داد و نوازندگانی را که موجب شادی او می‌شدند، گاه از درجه پایین به درجه میانه، و نوازندگان درجه میانه را به درجه بالا می‌رساند. روش بهرام گور تا مدت‌ها برقرار بود تا اینکه خسرو انوشیروان، درجه‌بندی نوازندگان را به وضع زمان اردشیر بابکان بازگرداند (مسعودی، ۲۶۹/۱؛ جاحظ، ۳۵؛ بویس، ۲۲). همچنین مشهور است که به درخواست بهرام گور، ۱۲ هزار زن و مرد از نوازندگان هندی - که بعدها رُطَیا لوری خوانده شدند - به ایران آمدند و بهرام ایشان را در سراسر مملکت پراکنده کرد تا مردم روزگار را به شادی و شادخواری بگذرانند (نک: حمزه، همانجا؛ مجمل‌التواریخ، ۶۹؛ بویس، ۲۵؛ برای تفصیل، نک: زرین‌کوب، «لولیان»، ۴۷۴-۴۸۲).

در متون کهن فارسی، بهرام گور به عدل و داد، توجه به حال مردم، خوشباشی، شجاعت و جنگاوری مشهور است و درباره او روایت‌های گوناگون نقل شده است (برای نمونه، نک: نوروزنامه، ۳۹، ۴۲؛ نظام‌الملک، ۳۱-۴۱؛ غزالی، ۸۳، ۹۴؛ فخر مدبر، ۶۶-۶۸، ۷۲-۷۳، ۹۷-۹۸؛ عوفی، جوامع...، ۱۳۲-۱۳۹؛ ناصر خسرو، ۱۶۵؛ مرزبان بن رستم، ۲۰-۲۴).

در منابع ادبی و تاریخی فارسی و عربی، درباره مرگ بهرام گور روایت‌های گوناگون آمده است. در این میان، روایت فردوسی که درگذشت بهرام را به مرگ طبیعی می‌داند، یگانه و منحصر به اوست. اما به روایت دیگر منابع، سرانجام بهرام چنین بوده که در چاهی افتاده، یا در مردابی فرو رفته است. بر پایه گزارشهای اخیر، برخی محل مرگ او را در حوالی دیتور دانسته‌اند (برای تفصیل، نک: محبوب، «گور...»، ۱۴۷-۱۶۱).

سرگذشت بهرام گور در ادب دیگر کشورها نیز راه یافته است؛ چنان‌که داستان عامیانه‌ای با عنوان هفت پیکر بهرام گور به زبان ترکی

سپهلی خوانساری، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش م. ن. عثمانوف و ع. نوشین، مسکو، ۱۹۶۸ م؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش وحید عینی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محجوب، محمدجعفر، «داستان عوامانه هفتیکر بهرام گوره»، ایران‌شناسی، پشدا، ۱۳۷۰ ش، س ۳، شه ۱۲، هو، «گور بهرام گوره»، ایران‌نامه، واشینگتن، ۱۳۶۱ ش، س ۱، شه ۲، هو، هفت بهشت و هفت پیکر، اسلام‌آباد، ۱۹۷۵ م؛ مرزبان بن رستم، مرزبان‌نامه، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ معین، محمد، تحلیل هفت پیکر نظامی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش طاهر احمد اوغلی محرم اف، مسکو، ۱۹۸۷ م؛ نوروزنامه، منسوب به عمر خیام، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ نهایت الارب فی اخبار الفرس و العرب، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Boyce, M., «The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition», JRAS, 1957; Hansen, O., «Tocharisch-iranische Beziehungen», ZDMG, 1940, vol. XCIV; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Markwart, J., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr*, ed. G. Messina, Rome, 1931; Robinson, B. W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958; Zand-i Vohāman Yasn, ed. and tr. B. T. Anklesaria, Bombay, 1957.

روژه زرین کوب

**بهرام میرزا صفوی**، ابوالفتح (۹۲۳-۱۹ رمضان ۹۵۶ ق/ ۱۵۱۷-۱۱ اکتبر ۱۵۴۹ م)، شاهزاده هنرمند و ادیب، فرزند شاه اسماعیل اول صفوی. او در مراغه از مادری که دختری یکی از بیکهای موصلو بود، زاده شد (اسکندریک، ۴۴: سومر، ۱۲۴).

بهرام میرزا از نوجوانی در نقاط مختلف ایران حکومت داشت (غفاری، ۲۹۲، ۲۹۶؛ اسکندریک، ۵۸) و به برادرش شاه طهماسب بسیار نزدیک بود و همواره طرف مشورت او قرار می‌گرفت (مثلاً نک: خواندمیر، ۱۳۲؛ ریاض الاسلام، ۶۴، ۲۹۷)؛ از ۱۳۶ ق/۱۵۳۰ م که حکومت هرات یافت، اتابکش غازی خان تگلو، یکی از ادیبان و شاعران را مأمور تعلیم و تربیت شاهزاده کرد (حسینی، ۴۰۸-۴۰۹؛ نویدی، ۶۶؛ غفاری، ۲۸۵؛ قاضی احمد، ۲۱۲/۸، ۲۱۷؛ مستوفی، ۶۰-۶۱). در همین دوره، عبیدالله خان ازبک به هرات لشکر کشید و به‌رغم طول محاصره سرانجام شکست خورد و گریخت (اسکندریک، ۵۹-۶۰؛ نویدی، ۷۱-۷۵؛ روملو، ۳۱۵-۳۱۹). اندکی بعد بهرام میرزا به دفع عبدالعزیز پسر عبیدالله خان ازبک که خوارزم را تصرف کرده بود، رفت و او را شکست داد و رهسپار مشهد شد و از آنجا به قزوین نزد شاه رفت (عالم‌آرا، ۲۶-۲۸).

بهرام میرزا در ۹۴۰ و ۹۴۱ ق نیز در جنگ با عثمانیان شرکت جست و دلیرها نشان داد (روملو، ۳۲۶-۳۲۷؛ غفاری، ۲۹۰-۲۹۱؛ عالم‌آرا، ۱۶۰-۱۶۲). او در ۹۴۳ ق در گیلان و در ۹۴۶ ق در کردستان بود، و در ۹۵۲ ق والی همدان و خوزستان شد (غفاری، ۲۹۲، ۲۹۶؛ روملو،

در عثمانی به چاپ رسیده، و همین کتاب در ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳ م، به نشر فارسی ترجمه، و با چاپ سنگی در تهران منتشر شده است (برای تفصیل، نک: همو، «داستان»، ۷۰۶-۶۸۴). همچنین نمایشنامه توراندوت (احتمالاً دگرگون شده توراندخت) اثر کارلو گوتزی ایتالیایی که در سده ۱۸ م نوشته شده، و ایرانی به همین نام از پوچینی (د ۱۹۲۴ م) موسیقی‌دان ایتالیایی نیز براساس بخشی از داستانهای بهرام گور در هفت پیکر نظامی تدوین شده است (برای تفصیل، نک: چلکوفسکی، ۷۱۴-۷۲۱).

سرگذشت بهرام گور از قرن‌ها پیش، مورد علاقه نقاشان و تصویرگران نیز بوده است و بسیاری از ماجراها و صحنه‌های زندگی او نقاشی شده که نمونه‌های زیادی از آنها باقی است (نک: دانش پژوه، ۴۸۰-۴۸۶؛ رایسنس، 53، 56، 96، ج۵).

مآخذ: ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن خردادبه، عبدالله، السالک والمالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ ابن عینه، احمد، الفصول الفخریة، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ احمدنژاد، کامل، تحلیل آثار نظامی گنجوی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاکار، لایپزگ، ۱۹۲۳ م؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش کلیم‌الله حبیبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ ثمالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زنتیرگ، پاریس، ۱۹۰۰ م؛ جاحظ، عمرو، التاج، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ چلکوفسکی، پیتر، آیا ایرانی توراندوت پوچینی براساس کوشک سرخ هفت‌پیکر نظامی است؟، ایران‌شناسی، پشدا، ۱۳۷۰ ش، س ۳، شه ۴؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دار مکتبه الحیاء؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوئن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ دانش پژوه، محمدتقی، «تصویر در داستان بهرام گوره»، پژوهشهای ایران‌شناسی (نامواره دکتر محمود افشار)، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۲؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزگ، ۱۹۲۳ م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق/۱۹۰۰ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین سیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، بیرگنجه در جست و جوی ناگجاآباد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ همو، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، «ولایان»، نه شرقی، نه غربی - انسانی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سعدی، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۲۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شهر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ صابی، ابراهیم، المنتزع من کتاب التاجی، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ صادقی، علی اشرف، تکوین زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۶ ش؛ طبری، تاریخ، عرفی، محمد، جوامع الحکایات (تاریخ ایران و اسلام)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ همو، لیاب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۲ ق/۱۹۰۶ م؛ غزالی، محمد، نصیحة الملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ فخر مدبر، محمد، آداب الحرب و التبجاعة، به کوشش احمد

۳۶۲-۳۶۱، ۳۸۰؛ نویدی، ۸۶، ۱۳۷). بهرام میرزا مدتی نیز گرفتار هجوم عثمانیان و مخالفت‌های القاص میرزا صفوی شد که همسر و دختر وی را گرفته، و به عراق برده بود (اسکندریک، ۶۹-۶۷، ۷۴؛ روملو، ۴۲۳، ۴۳۰-۴۳۳، ۴۳۹-۴۴۰؛ عالم‌آرا، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷؛ قاضی احمد، ۳۳۸/۱؛ نویدی، ۱۰۱-۱۰۲).

بهرامی سرانجام در یکی از ییلاقات کردستان درگذشت و در شهر مشهد به خاک سپرده شد. ماده تاریخ مرگ او را هلاکی همدانی که از پرورش یافتگان بهرام میرزا بود، «حیف از بهرام میرزای حسینی حیف حیف» آورده است (عالم‌آرا، ۳۳۷؛ قاضی احمد، ۳۴۰/۸؛ نویدی، ۱۰۳؛ روملو، ۴۴۲-۴۴۳).

بهرام میرزا علاوه بر نقش و جایگاه نظامی و سیاسی عصر شاه طهماسب، در ادب و هنر نیز دستی قوی داشت. او را مردی شاعر و موسیقی‌دان و خوش‌نویسی چیره‌دست شمرده، و از ادب‌پرووران و سخن‌سنگانش به‌شمار آورده‌اند (فخری، ۷۲؛ زنوزی، ۸۰۶/۲؛ صادقی، ۲۲؛ سام میرزا، ۱۱-۱۲؛ گویاموی، ۱۰۱). بهرام میرزا در شعر بهرام و بهرامی تخلص می‌کرد (تریت، ۷۲). برخی از ابیات او در تذکرها آمده است (اوحدی، ۲۲۰؛ زنوزی، همانجا؛ واله، ۱۲۳-۱۲۴).

بهرام میرزا علاقه وافری به حمایت و تربیت دانشمندان، ادیبان، شاعران و صوفیان داشت (اوحدی، واله، همانجاها). وی کتابخانه‌ای در مشهد برآورد (آزند، ۱۷) که محل استفاده اهل فضل و ادب بود. عبداللطیف قزوینی ادیب و مورخ، کتاب لب التواریخ خود را به نام او نوشته است (قزوینی، ۴۰۲؛ اوحدی، همانجا؛ گلچین، ۱۱۵۹/۲).

مآخذ: آزند، مقرب، «تاریخ نگاری دوره صفویه»، صفویان، تهران، ۱۳۸۰؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات الماشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۲؛ تریت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴؛ حسینی جناب‌دلی، میرزا یک، روضه الصفویه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸؛ خواندمیر، امیرمحمود، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل حبیب‌السیار)، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷؛ ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳؛ زنوزی، محمدحسن، ریاض‌الجنة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷؛ سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشرافی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱؛ صادقی افشار، صادق، مجمع‌الخواص، ترجمه عبدالرسول خیام پور، تبریز، ۱۳۲۷؛ عالم‌آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان‌آرا، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۳؛ فخری، محمد، روضه السلاطین و جواهر العجايب، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشرافی، تهران، ۱۳۵۹؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳؛ گلچین منانی، احمد، کاروان هند، تهران، ۱۳۶۹؛ گویاموی، محمدقدردت الله، نتائج الافکار، بی‌بی، ۱۳۳۶؛ مستوفی، محمدحسین، زبدة التواریخ، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، ۱۳۷۵؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، تكملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۱؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض‌الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۴۳۰۱. ملحه مهدری

هنر و هنرمندپروری بهرام میرزا: چنان که گفته شد، بهرام میرزا خود هنرمند بود و هنرمندان را می‌نواخت. در موسیقی، نقاشی و خط دست داشت، و آثار شناخته شده‌اش قطعاتی از خطوط خوش نستعلیق در مرقع معروف او و جاهای دیگر است (بیانی، ۱۰۳/۱). هنرمندانی نیز بودند که برای بهرام میرزا و برادرش شاه طهماسب هر دو کار می‌کردند. آقامیرک و میرمصور دیوارهای گوشک او را نقاشی کردند و رئیس خطاطان وی رستم علی خراسانی بود (ایرانیکا، ۵۲۴-۵۲۳/III).

بهرام میرزا مجموعه‌ای مهم از آثار هنری در اختیار داشت که به دوست محمد هروی سپرد تا از آنها مرقع بسازد (دوست محمد، ۶-۷؛ بلوم، ۵۵۲). این مرقع تحسین‌انگیز که در ۱۵۴۴/۹۵۱م کامل گردیده است، ۱۴۸ ورق و ۶۱ نقاشی دارد و آثاری از هنرمندانی معروف مانند بهزاد، احمد موسی، عبدالحی، جعفر بایستقری، سلطانعلی مشهدی، شاه‌محمود نیشابوری، انیسی، و نیز آثاری چون برگهایی از معراج‌نامه و مجالس النفائس در آن گرد آمده است (حبیبی، ۵۷۹-۵۸۳؛ راکسبره، ۱۶۱-۱۶۲).

مرقع بهرام میرزا علاوه بر معرفی ذوق هنری او، نشانه ادامه ویژگیهای هنر دوره تیموریان در سده ۱۰ق شمرده شده (لنتز، ۳۱۳). و امروزه مورد استشهاد هنرشناسان است. این مرقع اکنون در کتابخانه توپکاپی استانبول (شه ۲۱۵۴H) نگهداری می‌شود.

دوست محمد نیز که خود هنرمند بود، تاریخی از نقاشی و خط ایرانی به عنوان مقدمه مرقع نوشت که می‌توان آن را نمونه‌ای در تاریخ‌نگاری هنر دانست (حبیبی، ۵۷۹-۵۸۰؛ لنتز، همانجا؛ راکسبره، ۱۶۲). مقدمه دوست محمد حاوی معرفی هنرمندان (برای مثال، نک: ص ۹-۱۷)، روایاتی داستانی یا تاریخی مربوط به این موضوع، قواعد تصویرسازی، و گاه اشاراتی زیباشناختی است (نک: راکسبره، ۱۶۳-۱۶۴؛ نجیب اوغلو، ۱۷۴، ۲۱۲).

مآخذ: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۲۵؛ حبیبی، عبدالحی، هنر عهد تیموریان و متفرعات آن، تهران، ۱۳۵۵؛ دوست محمد هروی (نک: مله نکت)، نیز؛

Bloom, J. M., «Islamic Art... Collectors and Collecting: Islamic Lands», The Dictionary of Art, London/New York, 1996, vol. XVI; Iranica; Lentz, Th. W. and G. D. Lowry, Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles/Washington, 1989; Necipoğlu, G., The Topkapi Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture, Santa Monica, 1995; Roxburgh, D. J., Prefacing the Image, Leiden, 2001; Thackston, W. M., Album Prefaces and other Documents on the History of Calligraphers and Painters, Leiden, 2001.

یدالله غلاسی

بهرامی، مهدی (۱۲۸۴-۱۳۳۰ش/۱۹۰۵-۱۹۵۱م)، باستان‌شناس نامدار ایرانی. او در تهران زاده شد و در خانواده‌ای فرهنگی پرورش یافت. آموزش ابتدایی و متوسطه را در تهران به پایان رساند و زبانهای کهن ایرانی را از هرتسفلد - که در ایران اقامت داشت - آموخت (نجم‌آبادی، ۲۲۵؛ بهنام، ۴۲۲). بهرامی مقاله‌هایی درباره هنر ایران منتشر می‌کرد و به گردآوری سکه و تکه سفالینه‌های کهن علاقه‌مند بود

باستانی ایران از موزه بریتانیا (همانجا؛ کونل، 625) و نیز تأسیس «بنگاه کاوشهای تاریخی ایران» با هدف حفاظت آثار به دست آمده در کاوشها را می‌توان نام برد. سرانجام به پاس خدمات درخشان بهرامی در معرفی هنر و فرهنگ ایران به جهان، نشان درجه اول «سپاس» به وی اعطا شد (اسناد).

در ۱۳۳۰ ش شورای دانشگاه با یک سال فرصت مطالعاتی وی در اروپا موافقت کرد. در این هنگام، او با آنکه بیمار بود، در کنگره شرق‌شناسان در استانبول شرکت کرد و سخنرانی بسیار بحث‌انگیزی دربارهٔ سفالینهٔ اسلامی ایران ایراد کرد و رهسپار آلمان شد، با این امید که با یک سال اقامت در آنجا سلامت خود را بازیابد؛ اما پس از عمل جراحی در بیمارستانی در شهر هامبورگ در ۶ آبان ۱۳۳۰ در ۴۶ سالگی درگذشت (کونل، همانجا). پیکرش پس از انتقال به تهران در گورستان ظهیرالدوله شمیران به خاک سپرده شد (اسناد).

رئیس وقت دانشگاه تهران او را یکی از بهترین استادان باستان‌شناسی کشور خواند و وزیر فرهنگ از او چنین یاد کرد: «از بهترین استادان دانشگاه و دارای شخصیت بارز علمی بوده، و مخصوصاً نظریات و مطالعات او در رشته باستان‌شناسی مورد توجه دانشگاهها و مستشرقین است». کونل دانشمند آلمانی در مقاله یادبود وی می‌نویسد: «بهرامی نمونهٔ شاخص یک محقق محبوب شرقی است که به روش اروپایی آموزش دیده بود. اگر درگذشت زود هنگام او اتفاق نمی‌افتاد، به یقین در انتظار نمونه‌های آموزنده بسیاری از تحقیقات او بودیم و همواره فقدان او را به عنوان یک متخصص هنر ایرانی احساس خواهیم کرد» (همانجا؛ اسناد).

با درگذشت بهرامی باستان‌شناسی ایران یکی از معدود متخصصان خود در زمینه هنر ایرانی، به ویژه دوره اسلامی را از دست داد (نفیسی، ۲). او دانشمندی نامی در میان محققان غیرایرانی بود و تألیفاتش هنوز مورد استناد آنهاست، در حالی که هنوز در ایران آن گونه که سزاوار او بوده، شناخته نشده است.

آثار: مطالعات علمی بهرامی، باستان‌شناسی و هنر ایران، و به طور اخص دربارهٔ هنر و صنعت سفالینه دوره اسلامی ایران بود. او در زندگی علمی کوتاه، اما پربار خود ۳۲ عنوان کتاب و مقاله ارزشمند به زبانهای فارسی، فرانسه و انگلیسی تألیف کرد (نک: اتینگهاوزن، 625-627). مهم‌ترین آثار او به فارسی اینهاست:

۱. راهنمای اجمالی موزه ایران باستان، ۱۳۲۶ ش. کتاب با فهرست سلسله‌های ایران آغاز شده، آنگاه آثاری که از پیش از تاریخ تا دوران تاریخی و سپس دوره اسلامی در موزه به نمایش درآمده، شرح داده شده، و ضمن آن تاریخچه کاوشها بازگو شده است.

۲. راهنمای موزه آستان قدس رضوی. این کتاب با بیان اهمیت خراسان در هنر و صنعت ایران آغاز شده، و سپس تمایز و اهمیت موزه آستان قدس و مراحل فنی که برای به نمایش گذاردن اشیاء طی شده، آمده است.

و گنجینه او مجموعه گرانبهای مطالعاتی را تشکیل می‌داد (همانجا؛ تابش، ۱۸۶، ۱۸۸؛ کونل، 625؛ نفیسی، ۲-۴).

بهرامی در مهر ماه ۱۳۰۷/اکتبر ۱۹۲۸ با گروه محصلان راهی شده به اروپا از سوی دولت به پاریس رفت (اطلاعات، ۳۸، ...؛ صدیق، ۶۹). او برای ادامه تحصیل، آگاهانه رشته هنر و باستان‌شناسی را برگزید، و به دریافت دیپلم مدرسه لوور، و دکترای از دانشگاه پاریس نایل آمد (کونل، همانجا؛ اسناد...). وی در حین تحصیلات دانشگاهی در ۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۴ م به آلمان رفت و به بخش اسلامی موزه دولتی برلین پیوست و نزد نخبه‌ترین مورخان هنر به عنوان دستیار افتخاری به آموختن و کار پرداخت. این همکاری تا پایان سال ۱۳۱۴ ش تداوم یافت؛ در این سال همراه با گروه محققان این موزه در سومین کنگره هنر و باستان‌شناسی ایران در سن پترزبورگ و مسکو شرکت کرد. بهرامی در این کنگره نتیجه مطالعات خود دربارهٔ بازرچینی کاشیهای زرین‌فام به دست آمده از دامغان (اکنون در موزه لوور) را براساس نوشته‌های دورادور آن ارائه داد که سخت مورد توجه قرار گرفت (کونل، همانجا؛ نیز پوپ، IV/ 1582, 1677؛ ورنوا، 153؛ بهرامی، ۸۱-۸۲).

بهرامی در ۱۳۱۶ ش/ ۱۹۳۷ م به ایران بازگشت و در دانشگاه تهران کرسی استادی باستان‌شناسی به او واگذار شد (بهنام، ۴۲۳؛ مصطفوی، ۴۳۲) و در همان سال همکاری خود را با موزه جدیدالتأسیس «ایران باستان» آغاز کرد و در سمت ریاست بخش اسلامی موزه با تقسیم‌بندی تمدن و فرهنگ کهن، میانی و متأخر، غرقه‌ها را با منطق علمی تنظیم کرد. بهرامی به تشکیل موزه هنر ایران دوره اسلامی اعتقاد داشت و طبقه دوم بنای موزه را به دوران اسلامی تبدیل کرد (اسناد؛ نفیسی، ۳، ۴). سرانجام، از آغاز سال ۱۳۲۸ ش با تصویب هیئت دولت به مدیریت موزه ایران باستان - که عملاً آن را از پیش برعهده داشت - منصوب شد (اسناد).

بهرامی از آغاز کار در موزه به فعالیتهای میدانی باستان‌شناسی هدمند پرداخت؛ از جمله آنها کاوش در شهر کاشان بود که با کشف کوره‌های سفالگری به مدارک مستندی دربارهٔ مرکز ساخت سفالینه‌ها در آنجا دست یافت (نک: بهرامی، 209-229). همچنین کاوش در تفرش و قراهان، و پراهمیت‌تر از آنها بررسی و کاوش شهر قدیم جرجان بود که به تألیف کتابی ارزشمند انجامید (نک: دنباله مقاله؛ نیز اسناد). هدف او چنان که خود می‌نویسد، پیشرفت کار موزه و کاوشهای علمی بود و نهایت سعی خود را به‌جا آورد تا موزه نوین ایران باستان در شمار مراکز مهم دانش دنیا به شمار آید و سبک کار علمی و اکتشافاتی که به دست ایرانیها صورت می‌پذیرد، موردنظر دانشمندان جهان قرار گیرد.

بهرامی در کنار خدمات موظف خود، به هنگام نیاز به متخصصی مجرب، مسئولیتهایی را می‌پذیرفت و گاه خود پیش‌قدم می‌شد که از مهم‌ترین آنها پایه‌گذاری موزه آستان قدس رضوی، مطالعه و مرمت کاشیهای حرم حضرت معصومه (ع)، برگذاری نمایشگاههایی از آثار کهن ایران در موزه متروپولیتن نیویورک و موزه پاریس، بازگرداندن آثار

قدرت‌الله زعفرانلو، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نفیسی، نوشین دخت، «مرز و باید نظام علمی داشته باشد»، مرز و گفت‌وگو، تهران، ۱۳۸۰ ش، شه ۲۷؛ نیز:

Bahrami, M., «Contribution à l'étude de la céramique musulmane de l'Irān», *Āthār-e Irān*, ed. A. Godard, Paris, vol. III(2), 1938; Elwell-Sutton, L. P., *Bibliographical Guide to Iran*, Brighton, 1983; Ettinghausen, R., «Bibliography of the Writings of Mahdi Bahrami», *Ars Orientalis*, Michigan, 1957, vol. II; Kühnel, E., «in Memoriam», *ibid*; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. IV; Vernot, S., «Islamic Art and Architecture», *Discovering Islamic Art*, London, 2000.

فاطمه کریمی

**بهرامی سرخسی**، ابوالحسن علی، شاعر و از استادان بزرگ شعر و ادب در عصر اول غزنوی. دربارهٔ دوران زندگی او اتفاق نظر وجود ندارد. نظامی عروضی از او در شمار شاعران نامدار آل ناصرالدین (سلسله غزنوی) نام برده است (ص ۲۸). برخی منابع او را از معاصران ناصرالدین سبکتگین (د ۳۸۷ ق/۹۹۷ م) دانسته‌اند (اوحدی، ۱۹۹). هدایت نیز با اینکه او را معاصر سبکتگین دانسته، وفات او را در ۵۰۰ ق/۱۱۰۷ م نوشته است (۳۴۸/۱-۳۴۹). قزوینی (ص ۱۳۲) و فروزانفر (ص ۱۵۳) به این خطای آشکار اشاره کرده‌اند و این قول را پذیرفتنی نمی‌دانند. امین احمد رازی او را معاصر سلطان محمود غزنوی دانسته است (۴۰/۲)؛ صفا به استناد بیتی از شاعر در مدح سلطان محمود، نظر رازی را تأیید می‌کند و حدس می‌زند که بهرامی در اوایل سده ۵ ق/۱۱ م در گذشته است (۵۶۸/۱).

لغت فرس، کهن‌ترین مأخذی است که از بهرامی نام برده، و در ذیل برخی لغات به ابیات او استشهاد کرده است (ص ۱، ۲، جم). شمس قیس رازی در المعجم (ص ۲۲۴) ضمن نقل دوبیت از بهرامی، آن را از دیدگاه علم بیان و نیز علم قافیه نقد کرده است؛ اما عوفی (۵۵/۲-۵۶) و هدایت (۳۴۸/۱) مهارت او را در شاعری ستوده‌اند. اشعار او همانند سروده‌های بیشتر پیشینیان از میان رفته است (نک: همو، ۳۴۸/۱-۳۴۹)؛ آنچه امروزه در دسترس است، منحصر به ابیات پراکنده‌ای است که در برخی تذکرها و فرهنگ‌نامه‌های کهن نظیر لغت فرس (همانجا)، صحاح الفرس (نخجوانی، ۳۳۷)، فرهنگ مجموعه الفرس (صفی کحال، ۵) و فرهنگ جهانگیری (۲۶۲۱/۲) بر جای مانده است. اشعار باقی‌مانده بهرامی شامل قصاید، غزلیات و قطعات (نک: ایرانی‌کا) است و نشان دهنده تأثیر پذیری بسیار او از سبک و ویژگیهای شعر عهد سامانی است (صفا، همانجا).

بهرامی افزون بر مهارت و تسلط بر فنون سخن و صنعت شعر (عوفی، اوحدی، همانجاها)، در فن عروض و قافیه نیز سرآمد زمان بود. شمس قیس رازی او را در شمار عروضیان عجم یاد می‌کند و در ابداع دوایر مجهول و بحور بیست و یک گانه مستحدث دخیل می‌داند (ص ۱۳۵).

۳. صنایع ایران، ظروف سفالین، دانشگاه تهران، ۱۳۲۷ ش. در مقدمهٔ این کتاب نظری به تاریخ سفالگری در یونان کهن، روابط صنعتی ایران و چین و تأثیر متقابل آنها در سفالگری، نهضت صنعتی دوران اشکانی مورد بحث قرار گرفته، و در پی آن به انواع گونه‌های سفالینه اسلامی ایران تا دوره صفویه پرداخته شده، و در انتها فهرست کاملی از ظروف و کاشیهای تاریخدار زرین‌فام ارائه شده است.

۴. راهنمای گنجینه قرآن، تهران، ۱۳۴۸ ش. او در بخش نخست این اثر موضوع تدوین قرآن مجید و جایگاه آن را در تاریخ خط، تذهیب و جلدسازی به‌طور جامع مورد مطالعه قرار داده، و آگاهیهای سودمندی دربارهٔ نام و نشان هنرمندانی که نمونه کارشان در نمایشگاه به نمایش درآمده، ارائه داده است (اعظمی، «ه»).

عمده‌ترین مقاله‌های او به زبانهای انگلیسی و فرانسه بدین شرح است:

۱. «مسائل کارگاههای کاشی ستاره‌ای زرین فام»، در «مجله بررسی هنرهای آسیایی»<sup>۱</sup>، که کار ارزشمندی دربارهٔ مدرک خط نوشته‌ها بر کاشی است (الول-ساتن، 314).

۲. «مطالعاتی درباره پوشش زرین فام در سفالینه ایران در سده‌های ۱۳ تا ۱۴ م (ستاره‌ای و چلیپایی)»<sup>۲</sup>، در این بحث بهرامی ثابت می‌کند که غالب کاشیهای زرین‌فام در بناهای مذهبی و غیرمذهبی یکسان کاربرد داشته است (همو، 315).

۳. «کمک به مطالعه سفالینه دوران اسلامی ایران»<sup>۳</sup>، که در آن دربارهٔ کوزه‌ها و سفالینه‌های بی‌لعب بحث کرده است (همو، 314).

۴. «سفالینه‌های گرگان»<sup>۴</sup> (قاهره، ۱۹۴۹ م، تجدید چاپ ۱۹۸۸ م). در این کتاب عالمانه بهرامی جهان را با انبوهی از سفالینه‌های ناشناخته از دیدگاههای تاریخی، باستان‌شناختی، تزئینی و کتیبه‌شناسی آشنا کرده است. «سفالینه‌های گرگان» کاری بنیادی است دربارهٔ وجود مکتبی ناشناخته از سفالینه دوره سلجوقی، و کامل‌ترین شرحی را که تاکنون از خط نوشته‌های روی سفالینه سلجوقی منتشر شده، به دست می‌دهد (همانجا؛ اتینگهاوزن، 626). کتاب شامل بحثی عمومی دربارهٔ هنر سفالینه ایران است و بخش ویژه‌ای به تاریخ منطقه گرگان اختصاص یافته است.

مآخذ: اسناد پایگانی سازمان میراث فرهنگی کشور، پروندهٔ استخدامی مهدی بهرامی؛ اطلاعات در یک ربع قرن، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ اعظمی زنگنه، عبدالحمید، راهنمای گنجینه قرآن، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ بهرامی، مهدی، صنایع ایران، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ بهنام، حسین، «دکتر مهدی بهرامی»، دانش، تهران، ۱۳۳۰ ش، س ۲، شه ۸؛ تابش، احمد، کتاب‌شناسی استان تهران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ صدیق، عیسی، «تدریس در دارالمعلمین مرکزی و مدرسه حقوق»، در بزرگداشت مشاهیر فرهنگ ایران؛ ویژه عیسی صدیق، به کوشش ویلیا طوما، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، گزارشهای باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۴ ش، ج ۳؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن»، «امیرکبیر و دارالفنون»، به کوشش

1. «Le Problème des ateliers d'étoiles de faïence lustrée», *Revue des arts asiatiques*, Paris, 1936, vol. X. 2. *Recherches sur les carreaux de revêtement lustré dans la céramique persane du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle (Etoiles et croix)*, Paris, 1937.

3. «Contribution...», 4. *Gurgan Faïences*.



(155).

بهرتپور پوشیده از دشتهای پهناوری است که تپه ماهورهایی در نواحی شمالی و جنوبی آن دیده می‌شود و با ۳ رودخانه فصلی بان‌گانگا، رویارل و گامبهر - که سدهایی بر روی آنها بسته شده است - آبیاری می‌شود («بهرتپور»؛ بریتانیکا، همانجا). بهرتپور از مراکز عمده کشاورزی و صنعتی هند به شمار می‌رود. مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن اینهاست: غلات، پنبه، دانه‌های روغنی، کتان، نیشکر، تنباکو، فلفل قرمز و سیب زمینی. از مهم‌ترین صنایع این شهر روغن‌کشی، فلزکاری، ماشین‌سازی و صنایع دستی را می‌توان نام برد (همانجا).

مرکز این شهرستان شهر تاریخی بهرتپور است. این شهر که در گذشته به دروازه شرقی راجستان موسوم بود، در ۲۷° و ۱۳° عرض شمالی و ۷۷° و ۲۸° طول شرقی و در ارتفاع ۱۸۲ متری از سطح دریا واقع است («بهرتپور»؛ «بهرتپور، صفحه...»). در ۱۳۸۳/ش/۲۰۰۴م جمعیت شهر بهرتپور ۲۱۶'۶۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ جهانی»).

پیشینه تاریخی: بر پایه آثار بر جای مانده و سنگ‌نوشته‌ای که در نزدیکی بهرتپور یافت شده است، تاریخ این منطقه به سده‌های پیش از ظهور اسلام می‌رسد (موهان، 46؛ مجومدار، «هند...»، 130). مقارن با سده ۱۱/۵ ق، بخش شمالی ناحیه بهرتپور تحت استیلای راجپوت‌های تونوار، و بخش جنوبی آن در قلمرو راجپوت‌های جاؤن - که مرکزشان بیانیه بود - قرار داشت («فرهنگ سلطنتی...»، VIII/74). در لشکرکشی سلطان محمود غزنوی (حک ۳۸۹-۴۲۱ ق/۹۹۹-۱۰۳۰ م) به هند، به روایات محلی این شهر با فرماندهی دو برادر به نامهای سید جمال‌الدین و علاءالدین که نسب خود را به امام جعفر صادق (ع) می‌رسانند، در ۳ ساعت گشوده شد؛ از این رو، «پهرسر» (بهر به معنای ۳ ساعت و سر به معنای گشوده) نام گرفت (همانجا: I/BI<sup>2</sup> 1192)؛ اما دیری نپایید که دوباره به تصرف راجپوت‌ها درآمد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). در اواخر سده ۱۲/۶ ق، سلطان غیاث‌الدین محمد غوری (حک ۵۵۸-۵۹۹ ق/۱۱۶۳-۱۲۰۳ م) بر این ناحیه چیره شد و به مدت ۵ سده در دست غوریان باقی ماند؛ تا اینکه ظهیرالدین محمد بابر (۸۸۸-۹۳۷ ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱ م) این ناحیه را فتح کرد (BI<sup>2</sup>، همانجا).

تاریخ نوین بهرتپور با تأسیس ایالت بهرتپور توسط برج<sup>۱</sup> در اواخر دوره حکومت اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق) آغاز می‌شود. او کوشید تا دولتی مستقل تشکیل دهد، اما موفق نشد و در جنگ با سپاه سلطنتی کشته شد (همانجا؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/75). در دوره حاکمیت سورج مل قدرت مهاراجه نشین بهرتپور به اوج خود رسید و او شهر کنونی بهرتپور را بنیاد نهاد (نک: مجومدار، «تاریخ...»، 542-543؛

از بهرامی ۳ اثر در زمینه فنون ادبی به نامهای غایه العروصین (العروضین)، کنز القافیه و خجسته نامه شناخته شده است.

شمس قیس رازی در مبحث عروض به غایه العروصین بهرامی استناد کرده است (ص ۱۴۱)؛ نظامی عروضی این کتاب را غایه العروصین می‌نامد و علاوه بر آن، از اثر دیگر بهرامی به نام کنز القافیه یاد می‌کند و مبتدیان در شاعری را به خواندن تصانیف بهرامی از جمله این دو کتاب توصیه می‌نماید (ص ۳۰). از سخن نظامی عروضی برمی‌آید که این دو کتاب از آثار برگزیده و طراز اول در زمینه علوم شعری شمرده می‌شده است (صفا، همانجا؛ براون، ۲۶۶/۲)؛ براون همچنین براساس اشاره نظامی عروضی به تصانیف بهرامی، احتمال می‌دهد که وی آثار دیگری به نثر در موضوعات مربوط به معانی و بیان و فن شعر نگاشته بوده که از میان رفته است (همانجا). عوفی (۵۶/۲) و امین احمد رازی (همانجا) به کتاب دیگری از بهرامی با عنوان خجسته نامه اشاره کرده، و آن را اثری بی‌نظیر در علم عروض خوانده‌اند. منابع دیگر این نوشته را خجسته (هدایت، ۴۴۸/۱؛ آقابزرگ، ۱۴۸/۱) یا خجسته ناصری (نفیسی، ۳۵/۱) نامیده‌اند.

از ۳ اثر یاد شده بهرامی و دیوان او که آقا بزرگ بدان اشاره دارد (همانجا)، تاکنون نسخه‌ای به دست نیامده است.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعه، اوحدی بلیانی، محمد، عرفات الماشین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۲؛ براون، آدوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شمس‌قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صنی کحال، عبدالمؤمن، فرهنگ مجمره الفرس، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ عوفی، محمد، لیاب الالیاب، به کوشش آدوارد براون، لندن، ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳ م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ فرهنگ جهانگیری، حسن انجیر شیرازی، به کوشش رحیم عینی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر چهار مقاله (نک: هند نظامی عروضی)، لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نجف‌آبادی، محمد بن هندو شاه، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاهری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لندن، ۱۹۰۹ م؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ هدایت، رضا قلی، مجمع‌القصص، به کوشش مظاهر صفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز: Iranica، لایلا پژوهنده

بهرتپور<sup>۱</sup>، شهر و شهرستانی در ایالت راجستان هند. این شهرستان با ۸'۱۰۰ کیلومتر مساحت میان ۲۶° تا ۲۷° و ۵۰° عرض شمالی و ۷۶° و ۵۳° تا ۷۷° طول شرقی در شرق ایالت راجستان واقع است («اتلس...»، 112؛ بریتانیکا، I/1042؛ آسیاتیکا، I/339). بهرتپور از لحاظ جمعیتی دارای بافتی روستایی است. در ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م از ۲'۲۹۰'۰۰۰ تن جمعیت آن، ۱'۸۳۰'۰۰۰ تن در مناطق روستایی و ۴۶۰ هزار تن در مناطق شهری اقامت داشته‌اند («اتلس».

1. Bharatpur  
7. The Imperial...

2. An Atlas...  
8. Paharsar

3. «Bharatpur»  
9. Bridj

4. «Bharatpur, India...»  
10. An Advanced...

5. The World...

6. Ancient...

«مجموعه...»، III/341؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/75-76؛ «بهرتپور»). پس از او ۵ پسر وی به ترتیب بر بهرتپور حکومت کردند. در دوره فرمانروایی نوال سینگ، سومین فرزند او، برادر کهرش بر او شورید و متصرفات برادر را بجز دژ بهرتپور به تصرف درآورد. در ۱۲۲۰ ق/۱۸۰۵ م به هنگام حاکمیت رنجیت سینگ بر بهرتپور، یکی از مخالفان انگلیسیها در دژ بهرتپور پناهنده شد و رنجیت سینگ از تسلیم او به نیروهای انگلیسی خودداری کرد. نیروهای انگلیسی با دادن ۳ هزار کشته عقب‌نشینی کردند، اما در نهایت دژ بهرتپور به تصرف انگلیسیها درآمد («مجموعه»، III/341-342؛ محمودار، همان، 705).

در ۱۲۳۸ ق/۱۸۲۳ م راجه رانذیر سینگ، حاکم بهرتپور درگذشت؛ اما چون پسر وی نداشت، برادرش بالدوسینگ خود را جانشین وی خواند و با پذیرش تابعیت انگلیسیها از آنها درخواست کرد تا حکومت او را به رسمیت بشناسند (همو، «برتری...»، 27). یک سال بعد در جریان شورشهایی که بر ضد انگلستان به راه افتاد، او از فرصت استفاده کرد و دژ بهرتپور را بازپس گرفت، اما نیروهای انگلیسی پس از ۵ هفته محاصره دژ، توانستند آنجا را تسخیر کنند (دانبار، 457-458).

در ۱۲۷۹ ق/۱۸۶۲ م حاکم بهرتپور رسماً تابعیت دولت بریتانیا را پذیرفت و در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م ایالت بهرتپور با مدیریت یک شورا زیر نظر نماینده سیاسی انگلستان قرار گرفت و در ۱۳۰۸ ش/۱۹۲۹ م تجدید سازمان یافت («مجموعه»، III/342, 343, 345).

مآخذ:

*Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; «Bharatpur», www.bharatpur.nic.in/history 2.htm; «Bharatpur, India Page», www.calle.com/world/1N/24/Bharatpur.html; *Britannica, micropaedia*, 1978; *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, ed. C.U. Aitchison, Delhi, 1983; Dunbar, G., *A History of India*, London, 1943; EI<sup>2</sup>; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; id., *Ancient India*, Delhi, 1960; id., *British Paramountcy and Indian Renaissance*, Bombay, 1970; Mohan, M. V., *The North-West India*, Ludhiana, 1974; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d\_in\_rj.htm.

بروزیان

**بهرنگی**، صمد (۱۳۴۷-۱۳۸۱ ش/۱۹۶۸-۱۹۳۹ م)، قصه‌نویس، مترجم، پژوهشگر و منتقد. او تحصیلات خود را از آغاز تا پایان دوره دوساله دانشسرای مقدماتی در زادگاهش، تبریز گذراند و از ۱۳۳۶ ش، هم‌زمان با تدریس در روستاهای آذربایجان، به فعالیت‌های فرهنگی دیگری نیز اهتمام ورزید:

۱. آغاز نویسندگی، نوشتن مقاله‌ها و قطعات طنزآمیز در نشریه فکاهی توفیق (نک: صلاحی، ۷۸).

۲. توجه به گنجینه وسیع و متنوع فرهنگ مردمی (فولکلور) خطه آذربایجان (نک: بهرنگی، صمد، «سازمین سوزو»، ۱۷۶) و کند و کاو در این حوزه که این آثار حاصل آن پژوهش‌هاست: الف-تاباجالار، قوشما جالار (= مثلها و چیستانها، ۱۳۴۵ ش) و افسانه‌های آذربایجان (ج ۱، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۲، ۱۳۴۷ ش) با همکاری بهروز دهقانی (نک: افشار،

۳۴۳)؛ بدنگارش قصه‌های تشلی-نمادین، با اقتباس از افسانه‌های محلی، از جمله تلخون (۱۳۴۲ ش) که با امضای مستعار «قارانقوش» در کتاب هفته منتشر شد.

۳. بررسی مشکلات و موانع تعلیم و تربیت کودکان روستایی و نقد نابهنجاریها و شیوه‌های ناهماهنگ رایج در آموزش و پرورش وقت و پیشنهاد اصلاح این مهم با تألیف کتاب کند و کاو در مسائل تربیتی ایران (۱۳۴۴ ش) (نک: مشار، ۲/۲۶۸۲) و طرح رساله الفبا برای کودکان روستایی که با چاپ آن موافقت نشد (نک: سرکوهی، ۷۵؛ ساعدی، ۴۴).

۴. ترجمه قصه‌هایی از ترکی استانبولی به فارسی، از جمله ما لا غها (۱۳۴۴ ش) مجموعه ۱۲ قصه از عزیز نسین (نک: مشار، ۲/۲۸۳۹؛ صلاحی، همانجا)؛ و نیز برگردان گزیده‌ای از سروده‌های شاعران معاصربه ترکی آذری (نک: صلاحی، همانجا).

۵. پی‌گیری تحصیلات با اتمام دوره دوم دبیرستان (ششم متوسطه) و ورود به دانشکده ادبیات تبریز و اخذ درجه لیسانس در رشته زبان انگلیسی (نک: بهرنگی، اسد، ۳۶-۳۷).

۶. مهم‌تر اینکه با درک عمیق ضرورت ایجاد تحول و دگرگونی در حوزه ادبیات کودکان و نوجوانان و تذکار این معنا (نک: بهرنگی، صمد، قصه‌ها...، ۵-۸، مقدمه)، طرحی نو در افکند و با نوشتن مقالات انتقادی و با نگارش قصه‌های خلاق برای کودکان و نوجوانان (۱۳۴۷ ش)، نظیر یک هلو و هزار هلو (همان، ۲۴۳-۲۷۳)، گام‌هایی مؤثر برداشت و راه را برای نویسندگان این حوزه هموار ساخت. از این‌رو، بهرنگی را جزو بانیان ادبیات خلاق کودکان و نوجوانان و از پیشگامان ادبیات عامیانه محلی و مسائل روستایی دانسته‌اند و بر ابتکار و نوآوری و برجستگی آثار وی و تأثیر آنها بر خواننده تأکید کرده‌اند (نک: عابدینی، ۲/۱۴۶-۱۴۸؛ سرکوهی، همانجا؛ سرامی، ۱۹-۲۱؛ میرصادقی، ۶۹۷).

برخی از آثار بهرنگی، اعم از مقالات و قصه‌ها، با نامهای مستعار منتشر شده است، نظیر «صاد»، «قارانقوش»، «چنگیز مرآتی»، «داریوش نواب مراغی»، «بابک»، «آدی باتیش»، «افشین پرویزی»، «ص. آدام»، «سولماز» و... (نک: عزیزی، ۳۲؛ «کارنامه...»، ۱۰۵).

بهرنگی بر آن بود که ادبیات باید بتواند دنیای رؤیایی کودکان را به عالم واقعیت بزرگ‌ترها - که گاه تلخ و دردناک است - ببیوندد؛ نیز جهان‌بینی دقیقی به کودک بدهد تا با داشتن معیار سنجش، قادر باشد مسائل اخلاقی و اجتماعی را در موقعیتهایی که همواره دگرگون می‌شوند، ارزیابی کند (نک: بهرنگی، صمد، همان، ۷-۸)؛ از این‌رو، با فضا سازی و بازسازی واقعیت در قصه‌ها، کودک و نوجوان را با «وضع موجود» و ضرورت تغییر آن به «وضع مطلوب» آشنا می‌سازد. بیشتر موضوعات قصه‌های بهرنگی، زندگی تهی‌دستان و روستا-



Britannica, micropaedia, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1996; EI<sup>2</sup>; The Imperial Gazetteer of India, Oxford, 1908; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/d/d\_in\_gj.htm. لیلای رضایی

**بهروزخان**، نام دوتن از امیران کرد دنبلی در عهد صفویه:

۱. امیر بهروز خان، ملقب به سلمان خلیفه، پسر امیر رستم. وی در ۹۲۰ ق/ ۱۵۱۴ م امیر طایفه دنبلی شد و ۵۵ سال به حکمرانی پرداخت. در نخستین سال فرمانروایی او سلطان سلیم عثمانی به آذربایجان لشکر کشید. امیر بهروز برای حفظ ایل خود از گزند سپاهیان عثمانی، آنان را از ناحیه خوی به ناحیه کوهستانی هگاری و ارجیش (هم) کوچاند و سپس پسر خود کنعان بک را به سرپرستی ایل گماشت و خود به حضور شاه اسماعیل اول صفوی رسید. شاه اسماعیل هم به پاس خدمات پدران وی به خاندان صفوی، او را ملقب به «سلمان» نمود (تاریخ...، ۱۴۲). همچنین شاه اسماعیل او را منصب خلیفگی بخشید (همانجا) و به او اجازه ارشاد داد (نک: جواهر، ۲۰۶/۴).

در ۹۴۵ ق/ ۱۵۳۸ م که سلطان سلیمان عثمانی به عزم تسخیر آذربایجان وارد ایران شده بود (تاریخ، همانجا)، شاه طهماسب صفوی در بازگشت از نبرد ازیکان، با شمار اندکی از سپاهیان خود، در ابهر اردو زد و آماده دفع تهاجم سپاهیان عثمانی شد. در این هنگام، امیر بهروز با سواران تازه نفس به اردوی شاه طهماسب پیوست (همان، ۱۴۵).

امیر بهروز در ۹۹۵ ق/ ۱۵۸۷ م در ۹۵ سالگی درگذشت و او را در مقبره امرای دنبلی به خاک سپردند. تنها پسر او کنعان خان در روزگار جوانی درگذشته بود و از این رو، پس از وی نواده اش ایوب خان به امارت رسید (همان، ۱۴۴؛ جواهر کلام، ۲۰۷/۴).

۲. بهروز خان دوم، پسر ایوب خان. او از نزدیکان شاه عباس اول صفوی بود (همانجا). هنگامی که شاه عباس در ۱۰۰۹ ق/ ۱۶۰۰ م پیاده رهسپار زیارت مشهد مقدس شد، بهروز خان از جمله همراهان او بود که سراسر راه را پیاده پیروند. در این سفر بهروز خان به لقب جد خود «سلمان» ملقب گردید (تاریخ، ۱۴۷؛ نیز نک: اسکندریک، ۶۱۰ - ۶۱۱).

در ۱۰۱۲ ق به هنگام باز پس گیری تبریز از عثمانیان بهروز خان به شاه عباس پیوست و پیشاپیش، خود را به تبریز رسانید و «دفتر آقاسی» (دفتردار) پاشای عثمانی را از تبریز ربود و در نیک بی زنجان نزد شاه عباس برد. شاه عباس هم با اطلاعات دفتر آقاسی دریافت که سپاه عثمانی برای سرکوب کردهای سلماس، تبریز را بی دفاع گذارده اند، از این رو، با نیروی اندک (حدود ۳۰۰ نفر) به تبریز تاخت و در ۱۹ ربیع الثانی ۱۰۱۲ وارد آن شهر شد و مقدمات رهایی دیگر نواحی آذربایجان را فراهم کرد (ریاحی، ۱۲۹؛ تاریخ، ۱۴۸).

در ۱۰۱۷ ق/ ۱۶۰۸ م، هنگامی که بهروز خان حاکم چورس از توابع خوی بود، برای مقابله با تعرضات مرزی محمدباشا، حاکم عثمانی ارجیش و عادل جور، از حاکم تبریزیاری جست و با ۵۰۰ سوار بر سر او

اینکه محمد سوم از سلاطین خلجی دهلی (حک ۷۹۲-۷۹۵ ق) در ۷۹۳ ق ظفرخان را به حکومت گجرات برگماشت. وی با سرد جستن از ضعف سلاطین دهلی اعلام استقلال کرد و بهروج از ۷۹۴-۹۸۰ ق/ ۱۳۹۲-۱۵۷۲ م به حاکمیت سلاطین احمدآبادی درآمد (نک: بازورث، ۲۹۲؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا).

در ۹۸۰ ق گجرات و از جمله بهروج ضمیمه متصرفات اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵ م) شد (نک: بازورث، ۳۰۷). در ۱۱۳۵ ق/ ۱۷۲۳ م عبدالله بیک در دکن اعلام استقلال کرد و پس از استیلا بر گجرات، بهروج را ضمیمه املاک شخصی خود ساخت و در ۱۱۴۹ ق/ ۱۷۳۶ م سلسله نواب بهروج را بنیاد نهاد (EI<sup>2</sup>، همانجا). اروپاییان در آغاز سده ۱۱ ق/ ۱۷ م به بهروج نفوذ کردند. در ۱۰۲۶ ق/ ۱۶۱۷ م دوبازرگان انگلیسی و در ۱۰۳۰ ق/ ۱۶۲۱ م یک هلندی کارگاهی صنعتی در این شهر احداث کردند. با تسلط انگلستان بر ناحیه سورات - واقع در جنوب بهروج - میان حاکم بهروج و انگلیسیها اختلافاتی بر سر مسائل اقتصادی پدید آمد. این اختلافات منجر به لشکرکشی نیروهای انگلیسی در ۱۱۸۵ ق/ ۱۷۷۱ م به بهروج شد که به شکست انگلیسیها انجامید، اما حاکم بهروج که از توان نظامی انگلیسیها در هراس بود، چندی بعد به بمبئی رفت تا با آنان مصالحه کند و متعهد به پرداخت ۴ لک پول نقد به آنها شد؛ اما با عدم پرداخت این مبلغ انگلیسیها بار دیگر در ۱۱۸۶ ق به بهروج لشکرکشی، و این شهر را تسخیر کردند («فرهنگ سلطنتی»، همانجا).

در ۱۱۹۷ ق/ ۱۷۸۳ م، بهروج و اراضی تابع آن به مراته‌ها واگذار گردید، اما در ۱۲۱۸ ق/ ۱۸۰۳ م دوباره به اشغال انگلیسیها درآمد (همانجا) و در همان سال به کمپانی هند شرقی واگذار شد (بریتانیکا، II/287). در ۱۲۳۳ ق/ ۱۸۱۸ م به موجب موافقت نامه پونه، ۳ بخش (تالوک) دیگر به این ناحیه افزوده شد («فرهنگ سلطنتی»، IX/20-21). شورش کولیها در ۱۲۳۸ ق، درگیریهای خونین میان مسلمانان و پارسیان در ۱۲۳۳ ق/ ۱۸۵۷ م و قیام تاتارها از جمله رویدادهای تاریخی این شهر است (همان، IX/21).

در بهروج آثار باارزشی متعلق به فرهنگهای چین، هندو و اسلامی بر جای مانده که باارزش‌ترین آنها مسجد جامع است. این مسجد که قدیم‌ترین نمونه معماری مستقل اسلامی است، با اسلوبی حساب شده طراحی، و از مصالح معابد پیشین ساخته شده است. گذرگاه مسقف «لیوان» با ۴۵ ستون که بسیار ماهرانه تراش خورده، و دارای ۳ رواق است، از دیگر آثار تاریخی این شهر به شمار می‌آید. رواقهای سه گانه این بنا، درواقع همان «ماندپا»ی سه گانه پرستشگاه هندوست که فقط نقوش حیوانات از آن زده شده است (EI<sup>2</sup>، نیز «فرهنگ سلطنتی»، همانجا).

مآخذ: بازورث، ک. ا.د. سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; Atlas of the World, New York, 1994; Bharuch, www.webindia 123.com/city/gujarat/bharuch/intro.htm;

اکثریت بهره‌ها به شاخه داوودی از دعوت مستعلوی - طیبی اسماعیلیه تعلق دارند (همو، 210؛ برای چگونگی پیدایش این شاخه‌ها، نک: ه، د، اسماعیلیه).

دعوت اسماعیلیه از نیمه قرن ۳/۹م در شبه قاره هند ریشه پیدا کرد و سپس تا حدودی گسترش یافت، اما در دوره خلافت و امامت المستنصر بالله، جماعت جدیدی از اسماعیلیه در گجرات، توسط داعیانی که از یمین بدانجا گسیل می‌شدند، پایه‌گذاری گردید. به موجب روایات سنتی که درباره پیدایش این گروه اسماعیلی در دست است، در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م داعی عربی به نام عبدالله از سوی لمک بن مالک از صلیحیون یمین به خامبایت (کمبی<sup>۱</sup> کنونی) فرستاده شد و در آن منطقه، یعنی گجرات، در اندک مدتی جمعیت بزرگی از هندوها و بعضی از حکمرانان محلی را به کیش اسماعیلی درآورد (دفتری، 299؛ مجدوع، ۱۱۸، ۲۰۱؛ همدانی، ۷۹، ۲۲۴-۲۲۶). عبدالله و جانشینانش دعوت اسماعیلی را در میان هندوهای گجرات، از پایگاه اصلی خود در خامبایت تبلیغ می‌کردند (نیز نک: اسماعیل جی، ۵۳-۶۰) و دعوت آنان با نظارت سلاطین صلیحی یمین - که تابع فاطمیان بودند - اشاعه یافت. صلیحیون با تأیید المستنصر بالله فاطمی بر انتخاب و فرستادن داعیان به گجرات نظارت نزدیک و مستقیم داشتند. در این میان، ملکه صلیحی موسوم به سیده اروی<sup>۲</sup> که پس از فوت همسرش، احمد مگرم (برهانپوری، ۲۶؛ حامدی، ۱۷-۱۳، ۲۷-۲۸؛ دفتری، 210، 209؛ السجلات، ۳۰، جم) به حکومت دولت صلیحی در یمین رسیده بود، از طرف خلیفه فاطمی مصر المستنصر بالله رسماً مسئولیت امور دعوت در گجرات را نیز یافت (همان، ۱۶۵-۱۷۳).

سلسله صلیحیون یمین نقش مهمی در احیای مجدد و گسترش دعوت اسماعیلی در غرب هندوستان ایفا کردند. ملکه اروی<sup>۳</sup> که از دعوت مستعلوی جانبداری کرده بود، پس از قتل الامر باحکام الله، به حقانیت امامت فرزند او طیب قائل گشت و روابط خود و یمین صلیحی را با قاهره و دعوت مستعلوی - حافظی، قطع کرد (نک: ه، د، ۶۹۷-۶۹۶/۸). اندکی پس از ۵۲۴ق/۱۱۳۰م بود که با کوششهای ملکه اروی، دعوت مستقل طیبیه در یمین پایه‌گذاری گردید (دفتری، 285-286). در حدود سال ۵۲۶ق، ملکه اروی، ذؤیب بن موسی الوادعی را با اختیارات کامل و به عنوان داعی مطلق، به رهبری دعوت طیبی گمارد و امور دعوت را به نام امام غایب، طیب، به او سپرد. ملکه سیده اروی تا زمان مرگش در ۵۳۲ق/۱۱۳۸م از هیچ کوششی برای استحکام دعوت طیبی فروگذار نکرد. پس از فوت وی و انقراض دولت صلیحی، دعوت طیبی با عنوان «الدعوة الطیبیه» به رهبری داعی ذؤیب ادامه یافت و یمین تا چند قرن پایگاه اصلی دعوت طیبی بود؛ جانشینان ذؤیب عنوان داعی مطلق را همچنان تاکنون حفظ کرده‌اند (همانجا؛ برهانپوری، ۶۹). دعوت اسماعیلی در گجرات ارتباط نزدیک خود را با مرکز دعوت

تاخت و او را در بند کرده، به تبریز فرستاد (اسکندریک، ۷۸۳-۷۸۴). در ۱۰۲۵ق هنگامی که شاه عباس در گرجستان بود، فرزندان غازی‌بیگ کردشوریدند و به قلعه قارنیارق دست یافتند و با دست‌درازی به نواحی سلماس، موجبات ناامنی را در این نواحی فراهم آوردند. بهروزخان به همراه پیربوداق خان حاکم تبریز برای دفع این فتنه از تبریز بیرون آمدند. در جنگی که نزدیک سلماس درگرفت، حاکم تبریز کشته شد و بهروزخان به محاصره کردان درآمد. اما با شنیدن خبر بازگشت شاه عباس از گرجستان به جانب آذربایجان، کردان عقب‌نشینی کردند و بهروزخان هم در تبریز به حضور شاه عباس رسید و خلعت یافت (همو، ۹۰۲-۹۰۱).

تاریخ درگذشت بهروزخان دوم به درستی دانسته نیست. منابع مختلف تاریخ مرگ وی را از ۱۰۱۴ تا ۱۰۴۵ق یاد کرده‌اند. منابعی که اساس آنها ریاض الجنته تألیف عبدالرزاق دنبلی بوده است، بر تاریخ ۱۰۱۴ق تأکید دارند؛ ولی این تاریخ نادرست می‌نماید، زیرا پسر و جانشین وی علی خان، لقب صفی‌قلی داشته، و از این رو، احتمالاً بیشتر دوران امارت علی خان مقارن با سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق/۱۶۲۹-۱۶۴۲م) بوده است. از سوی دیگر اسکندریک در ذیل وقایع سال چهل و دوم سلطنت شاه عباس اول (۱۰۳۸ق)، از بهروزخان به عنوان حاکم منطقه چورس و سلماس یاد می‌کند (ص ۱۰۸۶)؛ بنابراین مرگ وی احتمالاً در سالهای نخستین سلطنت شاه صفی اتفاق افتاده است.

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ تاریخ دودمان دنبلی، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکز، شه ۳۲۱۰؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، آثار الشیعة الامامیه، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۰۷ش؛ ریاحی، محمدامین، تاریخ خوری، تهران، ۱۳۷۲ش.

**بهره**، جماعتی از مسلمانان شبه قاره هند. بهره‌ها که عمدتاً اصل و نسب هندو دارند، از دو گروه شیعی (اکثریت) و سنی (اقلیت) تشکیل شده‌اند. بهره‌های شیعی همگی اسماعیلی مذهب‌اند و بیشتر آنان به طبقه بازرگانان وابسته‌اند. سنی مذهب‌اند - که سهم کوچکی از جمعیت بهره‌ها را دارند - بیشتر روستایی هستند و به فعالیت‌های کشاورزی اشتغال دارند. بهره‌ها که جمعیت آنان در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م بالغ بر ۱۲۰۰۰۰ تن بوده است («مسلمانان...»)، در کشورهای هند و پاکستان، و شمار کمتری نیز در کشورهای شرق آفریقا ساکنند (دفتری، 210، 23، 3). نام بهره<sup>۴</sup> (بهره) را مشتق از واژه گجراتی «وهروو» (ویوهار) به معنای «تجارت» یا «داد و ستد کردن» دانسته‌اند. از این رو، جماعت اسماعیلیان گجرات را بهره نامیدند، زیرا آنان در اصل متعلق به یک جامعه تجارت پیشه بودند. برخی دیگر برآن‌اند که اسماعیلیان گجرات را از این رو به این نام خواندند که آنان پیش از پذیرفتن کیش اسماعیلی، به «وهره» که یکی از طبقات جامعه هندوهاست، تعلق داشتند (همو، 299).

طیبی در یمن حفظ کرد و جامعه جدیدی که در نیمه دوم قرن ۵ق در غرب هندوستان به وجود آمد، با مرور زمان به جامعه مستعلوی - طیبی، و سپس به داوودی - بُهره فعلی تحول یافت. پس از مرگ داعی ذؤیب در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م، ابراهیم بن حسین حامدی (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) به عنوان دومین داعی مطلق به رهبری دعوت طیبی رسید (دفتری، همانجا). وی رسائل اخوان الصفا را به ادبیات مذهبی اسماعیلیان طیبی یمن وارد کرد و همچنین در زمینه جهان‌شناسی، تلفیق جدیدی از اندیشه‌های حمیدالدین کرمانی - آن‌گونه که در کتابش راحة‌العقل آورده - با عوامل اسطوره‌ای ارائه داد که از آن پس در مرکز نظام اندیشه‌های مذهبی اسماعیلیان طیبی قرار گرفت (نک: حامدی، ۱۴، ۲۶، جم). اسماعیلیان طیبی در یمن و سپس بهره‌های طیبی در هند، شمار بسیاری از آثار اسماعیلی دوره‌های مختلف در تاریخ اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند.

جماعت بهره‌های اسماعیلی گجرات، به پیروی از سیاست صلیحیون یمن، به امامت مستعلی و سپس آمر، معتقد شدند و در افتراق حافظی - طیبی نیز از تشکیلات دعوت طیبی در یمن حمایت کردند. پس از انقراض دولت صلیحی، و حتی قبل از آن، اسماعیلیان طیبی هند، یعنی بهره‌ها تحت نظارت دقیق داعی مطلق و دستگاه مرکزی دعوت طیبی در یمن قرار داشتند (دفتری، 307-299). این وضع تا نیمه دوم قرن ۱۰ق/۱۶م ادامه داشت. طی این دوره، رئیس دعوت طیبی در هند - که او را «والی» می‌نامیدند - از سوی داعی مطلق منصوب می‌گردید. والی نیز همانند داعی مطلق در یمن، در سلسله مراتب تشکیلات دعوت محلی در هند دستیاران و داعیان زیردستی داشت که از جزئیات آن اطلاعات دقیقی در دست نیست. حکمرانان هندو در گجرات متعرض بهره‌های طیبی اسماعیلی نمی‌شدند، زیرا فعالیت‌های آنها را برای خود خطرناک نمی‌دیدند. در نتیجه، تا زمان استیلای سلاطین خلجی بر گجرات که در ۶۹۷ق/۱۲۹۸م سلسله حکمرانان هندو بر گجرات را برانداختند، جامعه بهره‌های اسماعیلی در غرب هندوستان پیوسته در حال گسترش بود. طی این دوره، بسیاری از هندوها، به خصوص در کمبی، پاتن، سیدپور، و سپس در احمدآباد - که پایگاه دعوت طیبی در هند شد - مذهب اسماعیلی طیبی را پذیرفتند (همو، 300).

در دوران حکومت مسلمانان بر گجرات، فعالیت‌های دعوت طیبی و امور جماعت بهره‌ها در گجرات زیر نظر حکمرانان مسلمان آن منطقه که از سلاطین دهلی متابعت می‌کردند، قرار گرفت. در چنین اوضاع و احوالی بود که بهره‌های اسماعیلی در گجرات ملزم به مراعات تقیه و پذیرش ظاهری مذهب تسنن شدند. با حمله ظفرخان به گجرات در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م که بعداً در ۸۱۰ق/۱۴۰۷م سلطنت مستقل گجرات را بنیان نهاد، وضع بهره‌ها وخیم‌تر شد. این اوضاع تا ۹۸۰ق/۱۵۷۲م که گجرات در سلطنت اکبر، جزو امپراتوری مغولان هند شد، همچنان کم و بیش ادامه پیدا کرد. ظفرخان در واقع اولین حکمران گجرات بود که به اشاعه مذهب اهل سنت و سرکوبی شیعیان پرداخت. آزار شیعیان گجرات در زمان نوه و جانشین ظفرخان، احمد شاه اول (۸۱۴ -

۸۴۶ق/۱۴۱۱-۱۴۴۲م) - که پایتخت جدیدی در احمدآباد بنا کرد - شدت یافت. در همین زمان بود که گروهی از بهره‌های اسماعیلی به مذهب اهل سنت گرویدند و در همان حال، بر اثر مشاجره بین والی طیبی و مردی از بهره‌ها به نام جعفر، انشعاب مهمی در بهره‌های اسماعیلی پدید آمد و عده بیشتری از آنان به مذهب اهل سنت درآمدند و به نام بهره‌های جعفری شهرت یافتند (همو، 307، 302، 301). از آن زمان، بهره‌های اسماعیلی و بهره‌های سنی مذهب از یکدیگر متمایز شدند (همانجا).

از زمان پنجمین داعی مطلق طیبی، علی بن محمد بن ولید (د ۹۱۲ق/۱۲۱۵م)، حدود ۳ قرن، یعنی تا ۹۴۶ق/۱۵۳۹م، منصب داعی مطلق اسماعیلیان طیبی یمن و هند در دست بنو الولید الانف که از قریشیان بودند، قرار داشت. طی این دوره، بهره‌های طیبی برای دیدار داعی مطلق خود و کسب آموزش‌های مذهبی به یمن سفر می‌کردند (همو، 302، 289-282). در ۹۴۶ق، منصب داعی مطلق اولین بار به یک بهره موسوم به یوسف بن سلیمان رسید (نک: همو، 291) و با مرگ وی در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م، جانشین او، بیست و پنجمین داعی مطلق - که بهره دیگری به نام جلال بن حسن بود - پایگاه دعوت طیبی را از یمن به احمدآباد در گجرات منتقل کرد. تا آن زمان جمعیت بهره‌های طیبی در هند، به‌رغم آزارها، به میزان قابل توجهی از شمار همکیشانان در یمن، فزونی یافته بود. در همان حال حکومت عثمانی که از ۹۲۳ق/۱۵۱۷م سلطه خود را به جنوب عربستان بسط داده بودند، طبیع‌های یمن را سخت آزار می‌دادند و زیدیان یمن نیز - که همواره با اسماعیلیه آنجا مخاصمت داشتند - می‌کوشیدند تا بنو الولید را از میان بردارند، در حالی که اسماعیلیان هند اکنون با اغماض دینی امپراتوران مغول مواجه بودند. از این رو مرکز دعوت طیبی به گجرات منتقل گشت و این به منزله پایان مرحله دعوت طیبی در یمن و یکپارچگی آنان بود (همو، 303).

جلال بن حسن، بیست و پنجمین داعی مطلق در ۹۷۵ق/۱۵۶۷م، اندکی بعد وفات یافت و داوود بن عجب شاه جانشین وی گشت. در زمان داوود (۹۷۵-۹۹۷ق)، اکبر شاه گجرات را ضمیمه امپراتوری خود کرد. داوود بن عجب شاه جماعت بهره‌ها و تشکیلات دعوت آنها را سامان جدیدی داد و آداب و رسوم مذهبی بهره‌های طیبی را که به علت آزار حکمرانان گجرات مدت‌های طولانی رها شده بود، بار دیگر رواج بخشید. با مرگ داوود بن عجب شاه، طبیع‌ها بر سر جانشینی او اختلاف پیدا کردند و به دو شاخه داوودی و سلیمانی منقسم شدند (همو، 304). بیشتر بهره‌های طیبی هند، داوود برهان‌الدین بن قطب شاه (د ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م) را به عنوان بیست و هفتمین داعی مطلق خود شناختند و از آن پس به داوودی شهرت یافتند. گروه کوچکی از اسماعیلیان طیبی در یمن از داوود پشتیبانی کردند. از طرف دیگر، اقلیتی متشکل از گروه کوچکی از بهره‌های طیبی و اکثریت اسماعیلیان طیبی یمن، از سلیمان ابن حسن (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م) که نوه بیست و چهارمین داعی، یوسف ابن سلیمان هندی و نماینده داوود بن عجب شاه در یمن بود و اکنون برای

گرفتند. در نتیجه، بار دیگر بهره‌های اسماعیلی به اجبار به مذهب اهل سنت گرویدند و به تقیه متوسل گشتند (همو، 307-306). در چنین شرایطی بود که سی و چهارمین داعی مطلق داوودیان، اسماعیل بدرالدین (۱۰۶۵-۱۰۸۵ ق/۱۶۵۵-۱۶۷۴ م)، پایگاه دعوت بهره‌های طیبی-داوودی را از احمدآباد به جام‌نگر منتقل کرد (همو، 307). پس از اورنگ زب، به بهره‌های اسماعیلی بار دیگر اجازه داده شد که آزادانه به زندگی و مراسم عبادی خود بپردازند (همو، 308).

در ایام چهلین داعی، هبة الله مؤید فی‌الدین (۱۱۶۸-۱۱۹۳ ق/۱۷۵۴-۱۷۷۹ م) - که مقارن با آغاز استیلای بریتانیا بر هندوستان بود - یک جنبش جدایی طلب دیگر در جامعه اسماعیلیان طیبی - داوودی پدید آمد. رهبری این نهضت مخالف با داعی اسماعیل بن عبدالرسول مجدوع، مؤلف فهرست معروف کتب و رسائل اسماعیلی (پونا والا، 205، 204؛ دفتری، 309؛ نک: مجدوع، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۹) و پسرش هبة الله بود که همو بعدها مدعی شد با امام غایب طیبی تماس دارد. این نهضت در اوجین<sup>۲</sup> و جاهای دیگر پیروانی پیدا کرد که به «هبتیه» (برگرفته از نام هبة الله) شهرت یافتند. امروز گروه کوچکی از این فرقه بهره‌های اسماعیلی در اوجین زندگی می‌کنند (میسرا، 41-42).

در دوران چهل و دومین داعی مطلق داوودی، یوسف نجم‌الدین (۱۲۰۰-۱۲۱۳ ق/۱۷۸۶-۱۷۹۸ م)، پایگاه دعوت به سورات که در آن زمان در دست بریتانیایها بود و از این‌رو، برای اسماعیلیان محل امنی به شمار می‌رفت، منتقل شد (دفتری، 310). داعی بعدی، عبد علی سیف‌الدین (۱۲۱۳-۱۲۳۲ ق/۱۷۹۸-۱۸۱۷ م)، در سورات مدرسه‌ای به نام «سینی درس» یا «جامعه سینی» برای تعلیم و تربیت علما و کارگزاران جامعه داوودی تأسیس کرد. این مدرسه از آن زمان تاکنون مرکز تعلیمات عالی مذهبی سنتی برای بهره‌های داوودی بوده است. از زمان عبد علی سیف‌الدین که بریتانیا بر هندوستان استیلای کامل یافت، آزار اسماعیلیان در هند پایان گرفت، اما اختلافات داخلی و نهضت‌های جدایی طلب که بیشتر بر سر جانشینی داعی مطلق و یا مسائل مالی پدید می‌آمد و نیز درگیری با دیگر گروه‌های مسلمان و هندوها در هند، همچنان از ویژگی‌های تاریخ بهره‌های داوودی در عصر جدید بوده است (همانجا).

از ۱۲۳۲ ق مقام داعی مطلق اسماعیلیان طیبی - داوودی در دست فرزندان شیخ جیوانجی اورنگ آبادی باقی مانده، اما جماعت داوودی پیوسته در گیرمنازعات داخلی بوده است؛ به خصوص مشاجراتی که درباره جانشینی چهل و ششمین داعی مطلق، محمد بدرالدین - که به‌طور ناگهانی در ۱۲۵۶ ق/۱۸۴۰ م درگذشت - بدون آنکه به نص جلی، یعنی در خطابه‌ای عمومی طبق معمول جانشین خود را تعیین کرده باشد، سبب شکاف عمیقی در جامعه بهره‌های داوودی شد که تاکنون ادامه

خود ادعای جانشینی می‌کرد، حمایت کردند و وی را داعی مطلق خود خواندند (همو، 305-304). این اسماعیلیان طیبی از این پس در یمن و هند با نام سلیمانی شهرت یافتند (برهانپوری، ۲۱۵).

از آن پس، طیبی‌های داوودی و سلیمانی از دو سلسله داعیان مطلق به طور جداگانه پیروی کرده‌اند (برای فهرست‌های این داعیان، نک: دفتری، 555-556). برای هر دو سلسله، مقام داعی مطلق به زودی موروثی گردید، چنان که هر داعی، مانند امامان، با نص داعی پیشین منصوب می‌شد. داعیان مطلق داوودی، پس از انشعاب، به اقامت خود در هند ادامه دادند، ولی پایگاه دعوت سلیمانی در یمن مستقر گردید.

در دوره‌های بعد، بهره‌های طیبی - داوودی عمدتاً به علت آنکه اعتقاد آنان به مرجعیت داعیان سست‌تر می‌شد، در هند دچار انشعابات مختلفی شدند و در انشعاب نخست که در ۱۰۳۴ ق/۱۶۲۴ م رخ داد، علی ابن ابراهیم، مرجعیت بیست و نهمین داعی داوودی، یعنی عبدالطیب زکی‌الدین (۱۰۳۰-۱۰۴۱ ق/۱۶۲۱-۱۶۳۲ م) را مردود شناخت و خود مدعی این مقام شد. وی با پیروان معدود خود، از جماعت بهره‌های داوودی جدا شد و گروه جدیدی از بهره‌های طیبی تشکیل داد که به نام خودش به علّیه اشتهار یافتند (همو، 306-305) و داعیانی برای خود برگزیدند (پونا والا، 369-370).

اکنون بهره‌های علّیه جماعت کوچکی در حدود ۸ هزار نفرند که همراه داعی مطلق خود در شهر بارودا در گجرات متمرکز هستند و طیب ضیاء‌الدین بن یوسف نورالدین به عنوان چهل و چهارمین داعی مطلق رهبری آنان را بر عهده دارد.

در ۱۲۰۴ ق/۱۷۹۰ م، گروه کوچکی از بهره‌های علّیه جدا شدند و به پایان رسیدن دور اسلام را اعلام کردند. آنان همچنین برخی از اعتقادات هندوها، از جمله گناه خوردن گوشت حیوانات را پذیرفتند و به همین سبب، به «ناگوشیه» معروف شدند. بهره‌های ناگوشیه گیاه‌خوار، مانند اعضای فرقه اصلی علّیه، در حاشیه جماعت بهره‌های داوودی زیسته‌اند و اکنون گروه بسیار کمی از آنها باقی مانده‌اند (دفتری، 306).

در این میان، جماعت اصلی بهره‌های داوودی با بهره‌مندی از آزادی مذهبی که امپراتوران مغول و صوبه‌داران یا فرماندارانشان در گجرات به آنها داده بودند، به رهبری داعیان به حیات خود ادامه می‌دادند. اورنگ زب که از پیروان سرسخت مذهب حنفی بود، تنها فرد سلسله مغولان هند بود که به اقدامات ضدشیعی پرداخت و به اسماعیلیان و دیگر مسلمانان شیعه مذهب در دوران طولانی سلطنت خود (۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶ م) آزار فراوان رسانید. وی همچنین سی و دومین داعی مطلق، قطب خان قطب‌الدین را به الحاد متهم ساخت و سرانجام او را به قتل رسانید. بهره‌های داوودی مقبره او را در احمدآباد به زیارتگاهی تبدیل کرده‌اند (همانجا). در همان حال مساجد بهره‌های اسماعیلی نیز در دست گردانندگان سنی مذهب قرار گرفت و آنان همچنین ملزم به پرداخت مالیات‌های سنگین کیفری

یافته، و منجر به پیدایش نوعی مقاومت دائمی در برابر داعی مطلق شده است (نک: همو، 313-310).

در این میان، در ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۷ م انشعاب دیگری در جماعت بهره‌های داوودی پدیدار گشت. در آن سال شخصی به نام عبدالحسین جیواجی، در نگپور ادعا کرد که با امام غایب اسماعیلیان طیبی ارتباط دارد و امام او را به عنوان حجت خویش برگزیده که مقامی عالی‌تر از داعی مطلق است. عبدالحسین پیروانی در میان بهره‌های داوودی پیدا کرد که به نام محل اقامتشان در نگپور به «مهدی باغ والاها» شهرت یافتند. بعدها گروه کوچکی از مهدی باغ والاها معتقد شدند که دور کشف در تاریخ اسماعیلیان مستعلوی - طیبی آغاز شده است و از این رو، دیگر رعایت فرایض و احکام شرعی الزامی نیست. این بهره‌های اسماعیلی به «اتباع ملک وکیل» یا «آرتالیس والاها» معروف شدند. جماعت بسیار کوچکی از مهدی باغ والاها هنوز در نگپور پایگاه دارند و از رهبران خودشان متابعت می‌کنند (همانجا).

با پنجاه و یکمین داعی مطلق داوودیان، طاهر سیف‌الدین (۱۳۳۳- ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۱۵-۱۹۶۵ م) - که دوره رهبری او طولانی‌تر از اسلافش بوده است - فصل جدیدی در تاریخ جماعت داوودیان گشوده شد. در زمان وی، بهره‌های داوودی به جناح سنت‌گرای حامی او، و جناح اصلاح طلب و مخالف با او تقسیم شدند. جناح اصلاح طلب خواهان تعلیم و تربیت غیردینی، حقوق فردی و نیز اداره نهادهای دعوت داوودی به صورت دموکراتیک بوده‌اند. در دهه ۱۹۶۰ م، گروه‌های اصلاح طلب جبهه متحدی به نام «پراگتی مندال» (گروه مترقی) تشکیل دادند؛ ولی طاهر سیف‌الدین با موفقیت، اقتدار مطلق خود را بر امور دینی و غیردینی پیروانش مستولی ساخت و به‌علاوه ادعای معصومیت کرد. وی همچنین افراد خانواده خود را بر تمامی مناصب عالی در سازمان دعوت برگماشت و سیاست‌های خود را، از جمله تکفیر و تحریم، برای کسب اطمینان از اطاعت بدون قید و شرط داوودیان اعمال کرد. رهبر کنونی اسماعیلیان طیبی - داوودی، محمد برهان‌الدین ابن طاهر سیف‌الدین است که در ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۵ م به عنوان پنجاه و دومین داعی مطلق جانشین پدرش شد (همانجا).

داعی مطلق در صدر تشکیلات دعوت داوودی قرار دارد. داعی که «سیدنا صاحب» خطاب می‌شود، درواقع جانشین امام غایب اسماعیلیان مستعلوی - طیبی به شمار می‌آید. داعی با نص داعی پیشین منصوب می‌گردد و پس از آن معصوم شناخته می‌شود. داعی مطلق با کمک دستیارانی که خود انتخاب می‌کند، بر تمامی شئون جماعت داوودیان ریاست و نظارت مطلق دارد. مقر داعی مطلق در بمبئی موسوم به «الدعوة الهادیة» در محلی است به نام «بدری محل»، ولی پایگاه مرکزی دعوت داوودی در سورات قرار دارد. در هر دو مکان، به خصوص سورات، مجموعه‌های نفیسی از دست نوشته‌های اسماعیلی وجود دارد که زیر نظر مستقیم داعی است (همو، 315-313). دستیار اصلی داعی که «مأذون» خوانده می‌شود، از میان خویشان نزدیک او

انتخاب می‌گردد و معمولاً به مقام داعی مطلق می‌رسد. داعی همچنین یک نفر را از میان بستگان خود با عنوان «مکاسیر» انتخاب می‌کند که نقش دستیار اصلی «مأذون» را به عهده می‌گیرد. پس از مأذون و مکاسر، مشایخ قرار دارند که معمولاً ۱۸ نفرند و از میان اعضای دانشمند جماعت بهره‌های داوودی برگزیده می‌شوند و در مراکز عمده داوودی خدمت می‌کنند (همانجا).

مرتبه بعدی در سلسله مراتب دعوت، مقام «عامل» است که از طرف داعی به نزد هر جماعت بهره داوودی که از ۵۰ خانوار بیشتر باشد، گسیل می‌شود. وظیفه اصلی عامل رهبری محلی داوودیان، و اجرای مراسم دینی مختلف آنها، مانند ازدواج، دفن و جز آنهاست. عامل همچنین مسئول جمع‌آوری وجوه مختلف مذهبی و هدایا برای داعی مطلق است. عامل از هر فرد داوودی که به ۱۵ سالگی برسد، برای امانان طیبی و داعیان آنها درباره رعایت «میشاق» بیعت یا «عهد الاولیا» سوگند اخذ می‌کند. این عهد را بزرگسالان داوودی نیز هر سال در هجدهم ذیحجه، روز عید غدیرخم، تجدید می‌کنند. متن عهدنامه اکنون متضمن وعده اطاعت مطلق از شخص داعی است (همو، 317-316).

بهره‌های داوودی یک نوع زبان گجراتی که آکنده از واژه‌های عربی است و به خط عربی نوشته می‌شود، به کار می‌برند. آنان بسیاری از آداب و رسوم هندوها را در مراسم ازدواج و دیگر آیینهای خویش رعایت می‌کنند، ولی به طور کلی جماعت اسماعیلیان داوودی از فقه فاطمی، آن گونه که در کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان (د ۳۶۳ ق/ ۹۷۴ م) آمده است، پیروی می‌کنند. این کتاب همواره مرجع فقهی مستند و موثق برای اسماعیلیان مستعلوی - طیبی بوده است. بهره‌های اسماعیلی امین جی بن جلال (د ۱۰۱۰ ق/ ۱۶۰۲ م)، پسر بیست و پنجمین داعی مطلق، جلال بن حسن (د ۹۷۵ ق/ ۱۵۶۷ م) را پس از قاضی نعمان مرجعی بسیار مهم در امور فقهی خود می‌شمارند (همو، 303).

بهره‌های داوودی انزواگرا هستند و با افراد خارج از جماعت خود ازدواج نمی‌کنند و ادبیات خود را نیز در نهان حفظ می‌کنند و حتی خود داوودیان بدون اجازه داعی مطلق نمی‌توانند به کار تحقیق در متون اسماعیلی که در کتابخانه‌های شخصی و یا کتابخانه مرکزی جماعت داوودی در سورات محفوظ است، پردازند (همانجا).

از شمار بهره‌های اسماعیلی که عمدتاً از داوودیان تشکیل شده‌اند و اکثریت عظیم جمعیت بهره‌های دنیا را شامل می‌شوند، اطلاعات دقیقی در دست نیست، زیرا دولت هند در سرشماریهای آن کشور، آمار جداگانه برای جوامع مسلمان ذکر نمی‌کند. به موجب آخرین تخمینها، جمعیت بهره‌های دنیا در اواخر سده ۲۰ حدود ۹۰۰ هزار تن بوده است که بیشتر آنان در هندوستان زندگی می‌کنند. بیش از نیمی از بهره‌های



ادیبات اسماعیلی تا زمان انشعاب داوودی - سلیمانی مورد قبول هر دو شاخه داوودی و سلیمانی بوده است، ولی پس از آن هریک ادبیات جداگانه‌ای پدید آوردند (همو، 322-323؛ پوناوالا، 184-250) که عمدتاً ماهیت جدلی دارد و در رد یا پذیرش ادعاهای داعیان معارض است.

مآخذ: اسماعیل جی، حسن علی، اخبار الدعاة الاکرمین، راجکوت، ۱۹۳۷م؛ برهانپوری، سلیمان جی، منتزع الاخبار فی اخبار الدعاة الاخیار، به کوشش سائر فاروق طرابلسی، بیروت، ۱۹۹۹م؛ حامدی، ابراهیم، کنزالولد، به کوشش مصطفی غالب، ویسبادن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ السجلات المستصریة، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مجدوع، اسماعیل، فهرسة الکب والرسائل، به کوشش علینقی مشزوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همدانی، حسین، الصلیحیون و الحركة القاطیة فی الیسن، به کوشش حسن سلیمان محمود جهنی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نیز:

«Bohra Muslims of India», Commission Magazine on International Christian Missions, [http://archives.teonline.org/news/lastfrontier/Bohra\\_Muslims.html](http://archives.teonline.org/news/lastfrontier/Bohra_Muslims.html); Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Misra, S. C., *Muslim Communities in Gujarat, Bombay, 1964*; Poonawala, J. K., *Bibliography of Ismā'īlī Literature*, California, 1977.

فرهاد دفتری

**بهزاد، حسین** (۱۲۷۳-۱۳۴۷ش/۱۸۹۴-۱۹۶۸م)، نگارگر نامدار ایرانی، وی در تهران به دنیا آمد. پدرش، میرزا فضل الله اصفهانی در قلمدان سازی و به ویژه در نقاشی آبرنگ شهرتی داشت (ناصری پور، ۱۴، ۳۲؛ میربها، ۷۳). وی تحصیلات خود را در مدرسه «شرف مظفر» آغاز کرد، اما به سبب علاقه به نقاشی پس از چند ماه تحصیل را رها کرد. پدرش او را در مجمع الصنائع نزد آقا ملاعلی قلمدان ساز اصفهانی به شاگردی گذاشت. پس از آنکه پدر و استادش به فاصله کوتاهی در ویسای سال ۱۳۲۱ق درگذشتند، حسین نزد حسن آقا پیکرنگار شاگرد برگزیده ملاعلی، به شاگردی ادامه داد (ناصری پور، ۱۵؛ همایی، تاریخ، ۳۳۸).

بهزاد از ۱۸ سالگی به طور مستقل ابتدا در سرای حاج رحیم خان و سپس در بالاخانه شمس العماره به کار پرداخت (میربها، ۸۶-۸۷؛ ناصری پور، ۱۷)، مدتی نیز در کارگاه میناسازی غلامحسین خان میناسازی مشغول کار بود (میربها، ۸۷، ۸۹). در ۱۲۹۷ش به قصد سفر اروپا از ایران خارج شد، ولی پس از ۷۰ روز از تفلیس به تهران بازگشت (همو، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶).

وی در ۱۳۱۴ش به پاریس رفت و در مدت ۱۳ ماه که آنجا اقامت داشت، آثار موزه‌های لوور، گیمه و ورسای را مورد مطالعه قرار داد و به طراحی از آنها پرداخت (همو، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۳۲؛ ناصری پور، ۲۳-۲۴). او در ۱۳۲۵ش در موزه ایران باستان استخدام شد و سپس به اداره کل هنرهای زیبا رفت. همچنین در هنرستان هنرهای زیبای تهران تدریس کرد (میربها، ۱۳۸-۱۳۹؛ مطیع، ۲۳۹؛ دانشور، ۱۶). در ۱۳۴۷ش عنوان استادی افتخاری هنر از طرف شورای استادان هنرکده هنرهای تزئینی به بهزاد اعطا شد («استاد...»، ۱۴).

بهزاد زندگانی پر مشقتی داشت؛ در سالهای فعالیت خود همواره

داوودی هند - که کل جمعیت آنها در حدود ۸۰۰ هزار تن است - در گجرات زندگی می‌کنند و بقیه بیشتر در شهر بمبئی و نقاط مرکزی هند متمرکزند. خارج از هند، بیشترین شمار بهره‌های اسماعیلی - داوودی در پاکستان ساکن‌اند که جمعیتشان حدود ۳۰ هزار تن است و عمدتاً در شهر کراچی مقیم‌اند (همو، 310-314). بزرگ‌ترین اجتماع بهره‌های اسماعیلی، بعد از هند و پاکستان، در کشورهای شرق آفریقا است. در اواخر سده ۲۰م، حدود ۲۰ هزار تن بهره اسماعیلی - که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق آنها متعلق به جماعت داوودی بودند - در کشورهای تانزانیا، کنیا و اوگاندا مقیم بودند. بهره‌های اسماعیلی، همراه خوجه‌های اسماعیلی متعلق به شاخه نزاریه، از جمله اولین گروههای آسیایی بودند که از اوایل سده ۱۳ق/۱۹م به شرق آفریقا مهاجرت کردند (همو، 314).

جمعیت بهره‌های سلیمانی از حدود ۵ هزار تن تجاوز نمی‌کند که عمدتاً در بمبئی، بارودا، احمدآباد و حیدرآباد متمرکزند؛ حال آنکه شمار اسماعیلیان طیبی - سلیمانی در یمن حدود ۷۰ هزار تن است. داعیان مطلق سلیمانیه که متعلق به خاندان مکرمی از قبیله یمن بنویام بوده‌اند، مقر خود را تا نیمه دوم سده ۲۰م در نجران در شمال شرق یمن حفظ کرده‌اند. این قسمت که در جنوب عربستان قرار دارد، در دهه ۱۹۳۰م جزو قلمرو کشور عربستان سعودی گردید. داعی مطلق کنونی سلیمانیه، شرفی حسین بن حسن مکرمی، در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م به عنوان چهل و نهمین داعی مطلق به رهبری اسماعیلیان طیبی - سلیمانی رسید (همو، 21).

اسماعیلیان سلیمانی سازمان دعوت ساده‌ای دارند. در این تشکیلات، داعی مطلق با کمک چند دستیار، ۳ جزیره یا منطقه (یمن، هند و پاکستان) را تحت نظارت دارد. داعی در هند دارای نماینده‌ای است که وی را «منصوب» خطاب می‌کنند. منصوب در بارودا که پایگاه دعوت سلیمانی در هند است، اقامت دارد و در آنجا کتابخانه‌ای نیز از آثار خطی اسماعیلی موجود است. منصوب همچنین بر جامعه کوچکی از بهره‌های سلیمانی در پاکستان نیز نظارت می‌کند. در هند و پاکستان زبان رسمی دعوت سلیمانی اردو، زبان مشترک اکثریت مسلمانان شبه قاره هند است، ولی در مکاتبات بین بهره‌های سلیمانی و داعی مطلق آنها در یمن و عربستان سعودی عربی به کار می‌رود. بهره‌های سلیمانی برخلاف داوودی‌بان، از هر گونه نفاسی و انشعاب دوری جسته‌اند. به هر حال، بهره‌های سلیمانی علاوه بر اذیت و آزار حکمرانان سنی مذهب، با مخاصمت بسیار بزرگ تر بهره‌های داوودی نیز مواجه بوده‌اند (همو، 321-322).

در حال حاضر بهره‌های سلیمانی گروه مترقی کوچکی را تشکیل می‌دهند که برخلاف بهره‌های داوودی، با تغییرات اجتماعی و آموزش و پرورش مدنی موافقت داشته‌اند و برخلاف بهره‌های داوودی هماهنگی بیشتری با دیگر مسلمانان از جهت زبان، لباس و آداب اجتماعی پیدا کرده‌اند.

کمال‌الدین بهزاد و رضا عباسی به خوبی آشنا شد (میربا، ۸۶؛ دانشور، ۱۶). بهزاد پس از سفر پاریس و آشنایی با آثار اروپایی، در شیوه نقاشی خود تغییراتی پدید آورد (همانجا؛ میربا، ۱۳۲-۱۳۳) و با شناخت خوبی که از آثار قدیم ایرانی و غربی پیدا کرده بود، کوشید تا بدون تقلید از آثار پیشینیان، کارهایش پیرو قواعد نگارگری ایرانی، دارای روح ایرانی و هماهنگ با هنر زمان خود باشد («استاد»، ۱۷).

بهزاد در طراحی بسیار توانا بود و از زمان نوجوانی از هر فرصتی برای طراحی استفاده می‌کرد و از حرکات مختلف بدن طرح برمی‌داشت (میربا، ۸۵-۸۶؛ بهزاد، همانجا). وی مانند شعرا تخیلی قوی داشت و در برابر زیبایی سخت حساس بود؛ آثارش نیز بازتابی از تأثرات و هیجانات روحی اوست (دشتی، ۱۳؛ «ساعتی...»، ۴۲، ۴۴). بهزاد در انتخاب موضوع افزودن بر مضامین شاعرانه از موضوعهای روز و جریانهای فکری زمان (مانند «نفث و خون») استفاده می‌کرد (بارشاطر، ۳۴۰). علاوه بر تأثیر سبکهای اروپایی، تأثیر سبک چینی، هندی و ژاپنی در آثار او دیده می‌شود (دانشور، ۲۰).

آثار او را می‌توان به دو دوره قدیم و جدید تقسیم کرد (همو، ۱۶). ویژگیهای عمومی آثار او عبارت‌اند: استفاده از کالبدشناسی در ترسیم بدن انسان؛ نمایاندن حالات درونی در چهره اشخاص؛ استفاده محدود از پرسپکتیو؛ ایجاد چند صحنه متوالی؛ حذف جزئیات و تزیینات زائد؛ استفاده کمتر از نقشهای برگرفته از معماری؛ استفاده از خطوط افقی و عمودی؛ قلم‌گیری ظریف؛ به کارگیری خطوط سیال، به ویژه در نقوش تزیینی لباسها؛ استفاده از خطوط ساده برای نمایش حرکت و حالت؛ ایجاد سایه روشن و پیروی دقیق‌تر از طبیعت. ویژگیهای آثار جدیدش عبارت‌اند: نقاشی در اندازه‌های بزرگ (به عکس گذشته که تابلوها ناگزیر در قطعات کوچک و مناسب با فضاهای تعیین شده از سوی خطاطان کتاب تهیه می‌شد)؛ محدود کردن پیکرهای یک تابلو؛ تک‌چهره‌سازی (پرتره)؛ استفاده از رنگهای محدود در یک اثر (حتی یک رنگ به همراه سایه‌های مختلف آن)؛ واقع‌بینی بیشتر در طرح گلها و حیوانات؛ آشنایی کامل با ترکیب بندی (کمپوزیسیون) اثر، به صورتی که در اغلب نقاشیهای او صحنه‌های مرکزی و اصلی را

درگیر مسائل مالی و اعتیاد بود و برای تأمین هزینه‌های زندگی در خدمت اشخاص مختلف اعم از اشراف علاقه‌مند به هنر و عتیقه فروشان قرار می‌گرفت (میربا، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۰؛ بهزاد، ۲۶). از این روی، در میان کارهای او طیف گسترده‌ای از آثار پرکار و ظریف مانند تابلوی «فردوسی و قهرمانان شاهنامه» - که بیش از دو سال برای آن وقت صرف کرد - و «فتح بابل»، تا آثار کم‌کار و شتاب زده وجود دارد. او حتی نقاشیهایی در مدت زمان کوتاه ۱-۲ ساعت کشیده است (همانجا؛ میربا، ۱۴۰؛ «استاد»، ۱۸).

ابتدای کار نگارگری بهزاد هم زمان با رواج کبی‌پرداری از نقاشیهای قدیمی (عصر صفوی، تیموری و...) بود که خریداران اروپایی به آنها توجه داشتند. او زیر نظر حسن پیکر نگار به این کار پرداخت و با دقتی که داشت، آثاری همانند اصل پدید آورد. وی از این طریق با شیوه‌های نگارگری دوره‌های قبل به خصوص کارهای



اثری از حسین بهزاد

۱۳۷۵ ش؛ همو، «مثنوی»، حسین بهزاد، وزارت فرهنگ و هنر؛ یارشاطر، احسان، «نمایشگاههای بهار»، سخن، اردیبهشت ۱۳۳۳؛ «یک هنرمند عالی مقام»، یما، ۱۳۳۳ ش، ص ۷، ش ۲.

بهزاد، کمال‌الدین، نامدارترین نقاش ایرانی. او در زمان سلطنت آخرین حکمران تیموری، سلطان حسین بایقرا (س ۸۷۳-۹۱۱ ق/۱۴۶۸-۱۵۰۵ م) در هرات به اوج شهرت در حرفه خود رسید. بهزاد را غالباً با مانی، نقاش افسانه شده مقایسه کرده‌اند. سبک او با بهترین طراحی، رنگهای جواهر مانند و نقاشی طبیعت گرای موشکافانه اواخر تیموری مترادف است. به رغم آوازه بهزاد، آگاهی درباره زندگی او نسبتاً اندک، عاری از جزئیات، و گاه ضد و نقیض است؛ و با آنکه نسخه‌های خطی مصور و مرقعهای نقاشی متعددی به این استاد بزرگ منتسب گردیده، یا گفته شده که سرپرستی کارگاههای پدید آورنده این آثار را عهده دار بوده است، روی هم رفته تنها شماری از آنها را می‌توان به طور مسلم کار او دانست.

بر پایه بررسی کارهای موجود بهزاد، احتمالاً او در دهه ۸۶۰-۸۷۰ ق زاده شده است. خواندمیر (حبیب ۳/۳۶۲) و میرزا حیدر دو غلات (ص ۳۱۸) بر آن اند که بهزاد کار خود را در کتابخانه امیر قدرتمند و شاعر، علیشیرنویی تحت سرپرستی روح الله میرک آغاز کرد؛ زمانی پیش از ۸۹۳ ق/۱۴۸۸ م که بوستان سعدی (نسخه معروف کتابخانه ملی قاهره)، برای سلطان حسین میرزا بایقرا نسخه برداری و مصور شده است، باید میرک و بهزاد هر دو عضو کارگاه سلطان حسین بایقرا بوده باشند.

منابع دوره صفوی اندکی بیشتر جزئیات زندگی نامۀ هنرمند را مطرح کرده‌اند. بنابر نوشته قاضی احمد، بهزاد در کودکی پدر و مادر را از دست داد و استاد میرک تربیتش را عهده دار شد (ص ۱۳۴). دوست محمد خوش‌نویس نیز در دیباچه مرقع بهرام میرزا به تربیت او نزد میرک که از سادات کمانگر بوده، اشاره کرده است (ص ۱۲۸؛ بیانی، ۱۹۹/۱-۲۰۰). با این همه، مصطفی عالی، مورخ نه‌چندان معتبر عثمانی، پیرسید احمد تبریزی را استاد وی انگاشته است (ص ۶۴).

زمانی که محمد شیبانی (شیبک خان) در ۹۱۲ ق/۱۵۰۶ م سلطان حسین میرزا را شکست داد و بر هرات چیره شد، احتمالاً بهزاد در شهر باقی ماند و تا ۹۱۶ ق که شاه اسماعیل، مؤسس سلسله صفوی هرات را گشود، از حمایت سردار ازبک بهره‌مند بود. بنا بر نوشته بابر، حکمران مغول، شیبک خان حتی به خود اجازه تصحیح کار بهزاد را می‌داد (ص ۱۲۰).

مرحله بعدی زندگی بهزاد و حرفه‌اش موضوع گفت و گوهای فراوانی بوده است. غالب پژوهشگران معتقدند که وی سالهای واپسین زندگی را در تبریز سپری کرد، اما تاریخ انتقال او از هرات به پایتخت تازه صفوی روشن نیست. در فرمانی از سوی شاه اسماعیل (س ۹۰۵-۹۳۰ ق/۱۵۰۰-۱۵۲۴ م) که تاریخ ۹۲۸ ق دارد، بهزاد به

می‌توان با یک هرم یا مثلث یا لوزی محدود کرد. یکی از شیوه‌های خاص او نقاشی سفید بر زمینه سیاه و اکلیل بر زمینه قهوه‌ای و خاکی است (یارشاطر، ۳۳۸، ۳۴۰-۳۴۳؛ دانشور، ۱۸-۲۰؛ میربها، ۶۰-۶۲؛ «استاد»، ۱۷؛ دشتی، ۱۱-۱۳).

#### آثار:

از بهزاد بیش از ۱۰ هزار مینیاتور (بهزاد، ۲۶) به صورت تابلوهای منفرد برجای مانده که «ایوان مدائن»، «جنگ رستم و دیوسفید»، «شب حافظ»، «بیمار عشق» و تابلوی نیمه کاره «فتح بابل» در شمار آنهاست. از آثار دیگر او ساختن ۸ مجلس برای نسخه‌ای از خمسه نظامی است یا رقم «حسین» که به عنوان نسخه‌ای که نه در انگلستان به فروش رفت (همو، ۲۸؛ میربها، ۱۰۰، ۱۱۷؛ یارشاطر، ۳۴۱). تصویر ۵۰ مینیاتور برای رباعیات خیام که به سال ۱۳۴۸ ش به چاپ رسید، از ساخته‌های اوست (همانجا؛ دانشور، ۱۸؛ «استاد»، ۱۸؛ اسفندیاری، ۱۶۹-۱۷۳). او در آثارش «بهزاد» و «بهزاد مینیاتور» (رقم امضا) می‌کرد و بسیاری از آثارش بدون رقم‌اند.

از ۱۳۲۵ ش تا پایان عمر بهزاد نمایشگاههایی از آثار او در شهرهای ایران، پاریس، نیویورک، واشینگتن، بروکسل، ورشو و پراگ، و در کشورهای هند و ژاپن برپا شد (میربها، ۱۱، ۱۳، ۱۳۷؛ ناصری پور، ۶۴؛ «تازه‌ها...»، ش ۲، ص ۴۶، ش ۳، ص ۴۸؛ «یک هنرمند...»، ۶۰).

بهزاد جزو هنرمندانی است که در زمان حیات خود به شهرت رسید و هنرشناسان و هنرمندانی در وصف و نقد آثار او مطالبی نگاشتند. از میان آنها ژان کوکتو است که وی را در قدرت طرح و رنگ آمیزی ستوده است. ملک الشعرا بهار در قطعه شعری بهزاد را با هنرمندانی مانند کمال‌الدین بهزاد، رضاعباسی، مانی، رافائل و... مقایسه کرده، او را برتر دانسته، و قدرت وی را در نمایش احساسات و ظرافت قلم و رنگ آمیزی تحسین کرده است. جلال‌الدین همایی نیز در شعری از ابداع سبک جدید توسط او، رنگ آمیزی، نمایاندن احساس و حذف رسوم مغولی سخن گفته است («مثنوی»، ۱۵؛ نیز نک: دشتی، همانجا). آتینگها وزن در مقاله‌ای پس از گزارشی کوتاه از نمایشگاه آثار بهزاد در نیویورک، از جمله تصاویر او برای رباعیات خیام، مطالبی در مورد ابداعات او در تجسم احساسات و حالات روحی، رعایت پرسپکتیو، نمایش دنیای واقعی و خیالی در کنار هم که با ظرافت و رنگ آمیزی خاص به تصویر درآمده، نوشته است («تازه‌ها»، ش ۲، ص ۴۶-۴۷).

مآخذ: «استاد حسین بهزاد»، هنر و مردم، ۱۳۲۷ ش، ش ۷۰؛ اسفندیاری، حسینعلی، «نخستین دیدار با بهزاد»، خاطرات سیاسی و تاریخی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بهزاد، حسین، «من عقیده دارم که ما همه چیز داریم»، تلاش، تهران، ۱۳۴۷ ش، ش ۹؛ «تازه‌های هنری»، نقش و نگار، تهران، ش ۲، ۱۳۳۵ ش، ش ۳، ۱۳۳۶ ش؛ دانشور، سیمین، «استاد حسین بهزاد و آثار او»، همان، ۱۳۳۴ ش، ش ۱؛ دشتی، علی، «مقاله»، حسین بهزاد، تهران، وزارت فرهنگ و هنر؛ «ساعتی با استاد»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ ش، ش ۳۴؛ مطیع، علی، «توضیح»، خاطرات استاد، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ میربها، ابوالفضل، شرح احوال استاد حسین بهزاد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ناصری پور، محمد، زندگی و آثار استاد حسین بهزاد مینیاتور، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ همایی، جلال‌الدین، تاریخ اصفهان، هنر و هنرمندان، به کوشش ماهدخت بانوهایی، تهران،

نسخه‌ی خمسة نظامی به خط شاه محمود نیشابوری و با تصویر بهزاد نام می‌برد (ص ۸۷).

بنابر نوشته‌ی دوست محمد، بهزاد در تبریز درگذشت و در جوار شیخ کمال خجندی، عارف و شاعر مشهور به خاک سپرده شد (ص ۱۲۹). گاه‌نگاره (ماده تاریخ) «خاک قبر بهزاد» درگذشت او را در ۹۴۲ق/۱۵۳۵م نشان می‌دهد. قاضی احمد مدعی است که بهزاد در هرات درگذشته است (ص ۱۳۴).

بهزاد حداقل یک خواهر داشته است، زیرا یکی از خواهرزاده‌هایش، رستم علی خوش‌نویس مشهوری بود (اسکندر بیگ، ۱۷۰/۸) که با پسرش، محب علی به کتابخانه‌ی سلطان ابراهیم پیوست (قاضی احمد، ۱۰۰). خویشاوند دیگر او مظفر علی فرزند حیدر علی (خواهر زاده بهزاد) نیز نقاش و خوش‌نویس بود و غالباً کارش با بهزاد مقایسه می‌شود (همو، ۱۴۱؛ صادقی، ۲۵۶).

غالب منابع تاریخی و زندگی‌نامه‌ها آراء متفاوتی درباره‌ی مهارت هنری بهزاد ارائه کرده‌اند. خواندمیر، یکی از هم‌زمانهای بهزاد و عضو محفل سلطان حسین بایقرا - محفلی که امیرعلیشیرنویس و بهزاد را در بر می‌گرفت - ضمن تحسین ظرافت قلم او و درک طبیعت‌گرایی‌اش، او

سرپرستی کتابخانه‌ی سلطنتی منصوب شده است؛ این امر ظاهراً اشاره‌ی بر امکان انتقال هنرمند به تبریز، در زمان سلطنت شاه اسماعیل دارد. با این همه، تاریخ این سند موجب بحثهایی شده است (سویک، ۱۱۵). این سند جزو گزیده‌ای از نامه‌های دیوانی در «نامه‌ی نامی» خواندمیر صحافی شده است (کتابخانه‌ی ملی فرانسه، Ms. Suppl. Pers. 1842) که تاریخ ۹۲۵ق دارد؛ از این رو، بر پایه‌ی گاه‌نگاری، تاریخ فرمان ۳ سال دیرتر ثبت شده است (نک: خواندمیر، «نامه...»، ۲۷۲-۲۷۳). نسخه بدون تاریخ دیگری اکنون در مسکو نگهداری می‌شود؛ سدیگر نسخه مختصری است در کتابخانه‌ی دفتر دیوان هند که در ۱۷۹۷م برای یک حامی هنر هندی نوشته شده است. بر پایه‌ی نوشته‌ی دیکسن و ولش چندین نسخه دیگر نیز در مجموعه‌های روسی، ایرانی و هندی موجود است که نیازمند پژوهش‌اند (I/243).

روایتی در مناقب هنروران مصطفی عالی هست که غالباً به عنوان مدرکی برای تقویت بیشتر ارتباط بهزاد با شاه اسماعیل نقل می‌شود. مورخ عثمانی شایعه‌ی بی‌اساسی را مطرح می‌کند که بهزاد و شاه محمود نیشابوری خوش‌نویس در جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) همراه شاه اسماعیل بوده‌اند و شاه نگران سلامت آنها

بوده، از این رو، آن‌ها را در غاری پنهان ساخته است (ص ۳۷). از آنجا که مصطفی عالی مطالب را با شرح و بسط بسیار و شاخ برگ فراوان آورده، و هیچ مورخ ایرانی این رخداد را ذکر نکرده است، در اصالت آن می‌توان تردید کرد. قاضی احمد (همانجا) و دوست محمد (ص ۱۲۸-۱۲۹) هر دو او را وابسته به شاه طهماسب دانسته‌اند و هیچ اشاره‌ای به پیوند وی با شاه اسماعیل نکرده‌اند. بر پایه‌ی گزارش قاضی احمد کتابخانه‌ی شاه طهماسب پیش از رسیدن بهزاد به تبریز ایجاد شده بوده، و سلطان محمد به شاه درس نقاشی می‌داده است (همانجا؛ نیز نک: اسکندریک، ۱۷۴/۸). مدرکی دیگر برای احتمال به تبریز آمدن بهزاد پس از جلوس شاه طهماسب، جنگی با تاریخ ۹۳۰ق است که اکنون در گالری هنر فریر و واشینگتن (F1944.48) نگهداری می‌شود و دارای یک مجلس نقاشی مشهور بیر و جوان کار بهزاد است. قاضی احمد نیز از یک



بیر مرد و جوان، اثر کمال‌الدین بهزاد

است. او با استفاده از بن‌مایه‌های دنیایی و چهره‌های متفاوت بخشیدن به تصاویر و جنبه روان‌شناختی عمیق‌تر، به دگرگونی زیباشناختی و گسترش بدیع آن به مرزهای نو دست یافت. گرچه طبیعت‌گرایی و واقع‌نگری آفریده‌های او دگرگونی محدودی بود، با این همه، نقاشیهای او بسیار صادقانه‌اند و واقعیت طبیعی متقاعدکننده‌تری از نقاشی کهن‌تر ایرانی را القا می‌کنند (واصفی، همانجا؛ گروسه، 295؛ آریان، ۵۱، ۳۷-۵۲).

در بوستان سعدی که برای کتابخانه سلطان حسین میرزا ساخته شده است، نمایش واضحی از نبوغ هنری بهزاد مشاهده می‌شود. این نسخه به خط میرعلی هروی، و شامل دو مجلس در دو صفحه پیش از متن و ۴ مجلس در داخل متن است که در دو مجلس آن تاریخ ۸۹۴، و رقم بهزاد در کتیبه‌های معماری یا روی اشیاء دور از دید جای گرفته است. ترکیب‌بندی مجالس - به دلیل شفافیت فضای نقاشی، طراحی عالی و رنگهای هماهنگ - چشم‌گیر است. تصویر با آنکه هنوز مثالی است، اما نوعی شخصیت پردازی نیز در آن حس می‌شود که به نگاره‌های گرایشی و سرزندگی قابل توجهی بخشیده است. این ویژگیها در شماری از نسخه‌های خطی اواخر سده ۹ ق پدیدار است.

برخی از متون با نقاشیهایی که همواره کار بهزاد بودن آنها پذیرفته شده، بدین شرح است:

۱. خسته نظامی، مورخ ۸۴۶ ق (لندن، موزه بریتانیا، Add. 25900) (تیتلی، 137-138).

۲. ظفرنامه شرف الدین یزدی، مورخ ۸۷۲ ق، به خط شیرعلی کاتب (بالتیسر، کتابخانه جانز هاپکینز، مجموعه جان و گرت، با ۶ نقاشی که کار بهزاد دانسته شده است (نک: آرنولد، سراسر کتاب).

۳. خسته نوایی، مورخ ۸۹۰ ق، که برای بدیع الزمان، پسر سلطان حسین میرزا نوشته شده است (۴ جلد در کتابخانه بادلیان آکسفورد، Mss. Elliot 287, 408, 317, 339؛ و یک جلد در کتابخانه جانز ریلند منچستر، Turk. Ms. 3) (راینسن، 65-67).

۴. خسته امیر خسرو دهلوی، مورخ ۸۹۰ ق، به خط محمد اظهر، دویلین، کتابخانه چستر بیٹی، شم 163 (مارتین، 44-45؛ آربری، 18-21/II).

۵. گلستان سعدی، مورخ محرم ۸۹۱، به خط سلطان علی کاتب، متعلق به «مجموعه بنیاد هنر و تاریخ»، امانت نزد گالری آرثر م. سکلی واشینگتن دی سی (سچوگین، 126-127؛ بهاری، 82-83).

۶. بوستان سعدی، مورخ ۸۹۳ ق، کتابخانه ملی قاهره (یاد شده در سطرهای پیش).

۷. خسته نظامی، مورخ ۹۰۰ ق، لندن، موزه بریتانیا، Or. 6810 (تیتلی، 147).

۸. دو صفحه نقاشی، حضور سلطان حسین میرزا با یقرا در باغ با

را به مانی تشبیه کرده است (فصلی، ۶۴، حبیب، ۳۶۲/۳). میرزا حیدر دوغلات بهزاد و شاه مظفر را به منزله وارثان بحق عبدالهی، نقاش نامی سده ۸ ق/۱۴ م می‌داند و می‌نویسد: در حالی که سبک بهزاد به ظرافت شاه مظفر نیست، اما آثار او استواری بیشتر و کنترل قلم بهتری را نشان می‌دهد. همو می‌نویسد: کار قاسم علی، یکی از شاگردان بهزاد به استادش نزدیک است، اما ترکیب بندی نقاشیهایش چون او نیرومند نیست (ص ۳۱۸). بابر بهزاد و شاه مظفر را پیشگام هنرمندان دربار امیر علیشیر نوایی معرفی کرده، می‌نویسد: کار بهزاد بسیار ظریف است و چهره‌های ریش دار را به وجهی نیکو طراحی می‌کند (ص ۱۱۵، ۱۰۹).

در منابع صفوی، بهزاد به طور مشابه تحسین شده، و به آوازه‌ای افسانه‌ای رسیده است. قاضی احمد او را «نادره دوران و اعجوبه زمان و بهترین نقاشان» می‌داند (ص ۱۳۴) و دوست محمد او را «نادر العصر» و برترین متأخران در نگارگری و تذهیب و تحریر می‌شمارد (ص ۱۲۸). در دیباچه مرقع امیر غیب بیگ، گردآوری شده در ۹۷۲ ق/۱۵۶۵ م سید احمد که ظاهراً بهزاد را ملاقات کرده بوده، معتقد است که بهزاد «شبهه و نظیر ندارد» و در قدرت دست و استواری قلم بسیار برتر از همتاهایش است (نک: نکستن، 27؛ نیز بیانی، ۵۲/۱). خواندمیر که دیباچه‌ای بر مرقع کار بهزاد (اکنون در کتابخانه ملی فرانسه)، به نام «نامه نامی» نگاشته، بسیار بیشتر از آنچه در حبیب السیر آورده است، این هنرمند را ستایش می‌کند (ص ۲۶۸-۲۷۲).

در بدایع الوقایع که برای تجدید خاطره زندگی فرهنگی عصر تیموری در ۹۴۵ ق/۱۵۳۸ م برای ازبکها تدوین شده، مجلسی توصیف شده است که در آن یکی از نقاشیهای بهزاد عالی‌ترین تحسین را برای میزان طبیعت‌گرایی دریافت می‌کند (نک: واصفی، ۱۴۹/۲-۱۵۰). حکمرانانی مانند اکبر، جهانگیر و شاه جهان از مغولهای هند برای تشخیص سبک بهزاد به خود می‌بالیدند و مشتاقانه نسخه‌های خطی تیموری را با تأیید مصورات آنها گردآوری می‌کردند (توزک، ۲۳۷/۲).

پژوهشگران زمان حاضر عمدتاً علاقه‌مند به تشخیص سرشت کار بهزادند که مسلماً کاری تقریباً غیر ممکن است، زیرا با آنکه تنها معدودی از کارهای او شناخته شده است، به دلیل آوازه او، هنرمندان طی سده‌ها برای افزایش اهمیت هنری و ارزش مادی کارهای خود نام وی را به آنها الحاق کرده‌اند. همان طور که در منابع آغازین آشکار است، بهزاد عضوی از گروه نقاشان اواخر سده ۹ ق/۱۵ هرات شامل چهره‌های درخشان دیگری مانند میرک، مظفر علی و قاسم علی جوان تر است که به سبک مشابهی کار می‌کردند (قاضی احمد، ۱۳۳).

در بعضی از پژوهشهای اخیر سعی کرده‌اند تا سرشت کار بهزاد و همکاری هنری تحت سرپرستی امیرعلیشیر نوایی و سلطان حسین میرزا را با دقت بیشتری مشخص کنند. نوآوری بهزاد و توانایی او برای وارد کردن درک تازه‌ای از طبیعت در نقاشی ایرانی، به کرات نقل شده

خانمها و ندیمها، ح ۹۰۰ق، تهران، کتابخانه کاخ گلستان.

بهزاد همچنین به سبب نقاشیهای منحصر به فردش شناخته شده بود و آثارش در مرقعهای پر ارزش در مجموعه‌های هنردوستان نامدار نگاهداری می‌شد. یکی از چنین کارهایی در تصاحب سلطان ابراهیم میرزا، داماد و خواهرزاده شاه طهماسب بود که پس از قتل سلطان ابراهیم میرزا، همسرش گوهر سلطان خانم آن مرقع نفیس را شست تا به دست شاه اسماعیل دوم نیفتد (قاضی احمد، ۱۴۳-۱۴۴). خوانندمیر وصف مرقع بهزاد را در «نامه نامی» آورده است (ص ۲۶۹ ب).

یکی از مشهورترین نقاشیهای بهزاد در مرقع گلستان که برای جهانگیر حکمران مغول فراهم شده (اکنون در تهران)، طراحی دوشتر در حال جنگ، با نوشته‌ای است که نشان می‌دهد کار بهزاد در سن ۷۰ سالگی است (بینین، ۱۳۱-۱۳۰).

نقش چشم‌گیر بهزاد جدا از نوآوری و ایجاد سرزندگی در نقاشی اواخر عصر تیموری، گسترش دادن سنتهای نقاشی اوایل صفوی، ازبک و مغول هند است. شاگردان نامدار او مانند مظفر علی، قاسم‌علی، دوست محمد و شیخ زاده با خلاقیت و نوآوری خود، نگارگری را در ایران، هندوستان و ماوراءالنهر در سده ۱۰ق/۱۶م دگرگون ساختند.

مأخذ: آریان، قمر، کمال الدین بهزاد، تهران، ۱۳۸۲ش؛ اسکندر یک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بابر، ظهیر الدین محمد، بابرنامه، بطنی، ۱۳۰۸ق؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ توکب جهانگیری، لکهنو، ۱۸۶۳م؛ خوانندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به گوش محمد دبیرسیاتی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، فصلی از خلاصه الاخبار، کابل، ۱۳۲۵ش/۱۹۶۶م؛ همو، «نامه نامی»، بیست مقاله قزوینی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ دوست محمد هروی، مقدمه بر مرقع بهرام میرزا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ دوغلات، محمد حیدر، تاریخ رشیدی، تهران، در دست چاپ؛ صادقی افشار، صادق، مجمع الفروغ، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به گوش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ واصفی، محمود، بدایع الرقايع، تهران، ۱۳۲۹ش؛ نیز:

Arberry; Arnold, T. W., *Behzad and His Paintings in the Zafar - Namah Ms.*, 1930; Bahari, E., *Behzad Master of Persian Painting*, London/New York, 1996; Binyon, L. et al., *Persian Miniature Painting*, New York, 1971; Dickson, M. B. and S. C. Welch, notes on *The Houghton Shahnameh*, Cambridge etc. 1981; Grousset, R., *La Civilisation iranienne*, Paris, 1952; Martin, F. R., *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey...*, London, 1912; Robinson, B. W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford, 1958; Soucek, F., «Behzād, Kamāl-al-dīn», *Iranica*, vol. IV; Stchoukine, L., *Les Peintures de la Khamshe de Nizami du British Museum*, 1950; Thackston, W. M., *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden, 2001; Titley, N. M., *Miniatures from Persian Manuscripts*, London, 1977.

معصومه فرهاد

**بهشت**، جایگاهی در جهان پس از مرگ که انسان رستگار در آن زندگی آرمانی را تجربه خواهد کرد. در قرآن کریم، از این جایگاه با نامهای «الجنة» و «الفرّوس» و گاه با تعبیرهای وصفی «نعمیم» و «حسنى» سخن رفته است. در زبان فارسی اگر چه واژه الجنة به صورت جنت از کاربرد گسترده برخوردار بوده، اما هرگز واژه بیش از

اسلامی «بهشت» را تحت الشعاع خود نساخته است.

تجربه زیست آرمانی در بهشت، وجه مشترک تلقیهای اسلامی از آن است؛ اما درباره ویژگیهای این زیست و نیز درباره زمینه‌هایی که دستیابی به چنین زیستی را ممکن می‌سازد، دیدگاههای بسیار متنوعی وجود دارد. بخشی از این تنوع ناشی از اختلاف رویکرد نسبت به آموزه‌های دینی و تفاوت در مبانی دین‌شناختی است. به موازات پرسش متکلمان از آنکه مثلاً آیا نعمتهای بهشتی پایانی خواهد داشت؟ صوفیه از آن پرسش کرده‌اند که بهشتیان از چه موهبتی برتر از نعمتهای مادی برخوردار خواهند بود؟ درباره پرسشهای طرح شده در باب سلوک دنیوی انسان برای دستیابی بر بهشت، متکلمان از آن پرسیده‌اند که آیا گناهکار توبه ناکرده ممکن است با شفاعت یا مغفرت الهی به بهشت درآید و صوفیه در این نکته درنگ داشتند که آیا بندگی خدای کردن به ازای راه یافتن به بهشت انسان را سزاوار است؟

اثبات اینکه بهشتی وجود خواهد داشت، بخشی از مباحث آخرت‌شناسی اسلامی است که در عمل فرعی بر اثبات آخرت است. سخن از اینکه حیات انسان در بهشت، حیات جسمانی یا روحانی خواهد بود، نیز از مباحث مهم کلامی-فلسفی در حوزه آخرت‌شناسی است؛ اما آنچه به طور مشخص به بهشت مربوط می‌شود، سخن از چگونگی زیست آرمانی در آنجاست.

اندیشمندان مسلمان از صدر اسلام، همواره درباره ویژگیهای بهشت و بهره‌مندیهای آن، و چگونگی زیست انسان در آنجا گفت‌وگو داشته‌اند. در آیات قرآنی بارها به وجود نعمتهایی از خوردنیها و نوشیدنی، لذات جنسی، مناظر زیبا و جز آن سخن رفته که از سوی خوانندگان گاه برداشت حسی شده، و گاه موضوع تأویل قرار گرفته است. البته باید توجه داشت که موضوعاتی چون رضوان الهی و لقاء الله نیز به عنوان بهره‌های بهشتیان مورد تأیید قرار گرفته که تفسیر آنها محل اختلاف مفسران بوده است. در طول سده‌های متمادی، در حوزه‌های گوناگون اندیشه اسلامی، از تفسیر و کلام و فلسفه و عرفان، اندیشمندان گاه سعی در دفاع از لذایذ حسی داشته‌اند، گاه لذایذ حسی را صرف تعبیراتی مجازی برای حقایق غیرقابل درک برای عموم دانسته‌اند و گاه به گونه‌ای جمع میان این دو گرایده‌اند.

ریشه‌شناسی واژگان: واژه فارسی بهشت که از عصر ترجمه‌های کهن به عنوان معادل جنة به کار گرفته شده، واژه‌ای دینی بازمانده از ایران پیش از اسلام است که در نوشته‌های فارسی میانه و اوستایی به معنای «جایگاه والا تر» با همین بار آخرت شناختی به کار رفته است. این واژه از دو جزء vohu به معنای به و نیکو و -išta به عنوان پسوند صفت تفضیلی ساخته شده است؛ vahišta در اوستایی یا بهشت، در اصل صفت برای موصوف مقدر anghu (هستی/عالم) و به معنای هستی نیکوتر در برابر هستی بدتر است (نک: بارتولمه، ۱۳۹۹: ۱/۲۳۱). در دو دهه نخستین اسلامی، کاربرد بهشت به عنوان واژه‌ای جایگزین برای الجنة قرآنی، با رنگ باختن تلقی پیش از اسلامی واژه، همراه

را بفزاید و به دروغ‌گویی وا دارد)، و نیز در ادیان ابراهیمی (در زندگی آدم و حوا در بهشت، پیش از آنکه به درخت ممنوع نزدیک شوند) به روشنی دیده می‌شود (نک: کریستن سن، ۸۱-۷۴: ER, XI/186).

تصور وجود بهشتی پر نعمت و جاودان که نیکوکاران پس از مرگ در آن جای خواهند گرفت، نیز از جمله اعتقادات مشترک بسیاری از ادیان است. به اعتقاد برخی محققان، چنین تصویری نخست با جاودانه انگاشتن نخستین انسان (که در عین حال مرگ را با خود به زمین آورده است)، و سپس با اندیشه زندگی بعدی او در جهانی پرتنعم و بی‌آلودگی در کنار خدایان، شکل گرفته است. به باور این محققان «باغ الیزه» یونانیان، یا نسیم نواز شکر و آب و هوای معتدل و دل‌انگیزش، آنجا که مردمانی مورد لطف خدایان در آن زندگی می‌کردند، و نیز «وَرجمکرد» که جمشید همراه با بهترین نژادهای همه مردمان، جانوران و گیاهان در آن زندگی می‌کند، نمونه‌هایی از چنین دنیایی به شمار می‌روند. آنان بر این باورند که این بهشت نخست مخصوص طبقات بالای جامعه و قهرمانان تصور می‌شد، اما به تدریج دیدگاه طبقاتی درباره بهشت، جای خود را به دیدگاه اخلاقی داد و بهشت برای نیکان، و دوزخ برای بدان در نظر گرفته شد (بویس، ۱۴؛ کریستن سن، ۳۳۶-۳۴۲).

چنین نظریه‌هایی پیرامون سیر تحول تصور بهشت در اندیشه بشر، خواه منطبق بر حقیقت باشند، یا نه، درباره این واقعیت تاریخی نمی‌توان تردید داشت که انسان از کهن‌ترین دورانها آرزوی رسیدن به سعادت جاودان پس از مرگ را در سر پرورده، و در بزرگ‌ترین ادیان جهان چنین سعادت‌ی با زندگی در بهشت به ایمان آوردگان و درستکاران وعده داده شده است. در ادامه مقاله این موضوع در ۳ حوزه ادیان ایرانی، یهود و مسیحیت، و ادیان هندویی و بودایی بررسی می‌شود:

ادیان ایرانی: بهشت فارسی و وهیشت پهلوی صورتهای تغییر یافته «وهیشت» اوستایی است که خود صفت برترین از «وَنگهو» (خوب و نیکو) و بنابراین، به معنی بهترین است. این واژه همراه با «انگهو» (زندگی) اوستایی به معنی بهترین زندگی خواهد بود (نک: بارتولمه، ۱۳۹۹-۱۴۰۲). در گاهان این بهترین پاداش و بهترین زندگی بهره‌اشونان پرستنده اهوره مزداست که خواستار روشنایی‌اند، در راه راستی و بهروزی دیگران می‌کوشند و راست گفتار و راست کردارند (یسنا، ۳۱: ۴۳، ۶: ۴۳، ۲-۱: ۴۴، ۲-۱: ۴۹). بهشت در گاهان همچنین با واژه «گرودمان» (گرومان) که متشکل از دو جزء «گرو» (سرود و نیایش) و «مان» (خانه و جایگاه)، و به معنی جایگاه سرود و نیایش است نیز خوانده شده است (یسنا، ۸: ۴۵، ۴: ۵۰). اما در این کهن‌ترین بخش اوستا تمایز روشنی میان بهشت و گرودمان به چشم نمی‌آید و تنها در بخشهای بعدی اوستا و سپس متون پهلوی است که تفاوت میان این دو آشکارتر می‌شود. در حالی که در یسنا بهشت پاداش اشونان دانسته شده (۱۹: ۶، ۱۱: ۶۲، ۶: ۶۲)، و در یسناها از آن با عنوان بهشت پاکان، آنجا که

بوده، و عملاً بهشت را از معنای گونه‌ای «هستی» به گونه‌ای «جایگاه» سوق داده، و بدون حمایت ریشه‌شناسی واژه، معنای پیرامونی باغ را بدان ملحق ساخته است.

واژه فردوس از واژه‌های عرب قرآن کریم است که احتمالاً با واسطه زبان سریانی<sup>۱</sup> از یونانی<sup>۲</sup> (نک: جفری، ۲۲۳) و آن خود از یک زبان ایرانی به معنای نخستین آن: محوطه محصور و سپس باغ و پالیز گرفته شده است (نیز نک: گزنیوس، ۸۲۵؛ ماکوخ، ۳۹۳؛ لیدل، ۱۳۰۸). اصل این واژه را عموماً واژه اوستایی daēza-pairi گفته‌اند؛ اما برخی از محققان شواهدی ارائه داده‌اند حاکی از اینکه واژه‌های عبری، یونانی و سریانی از زبان مادی، و واژه‌ای نزدیک به Paradayda گرفته شده است (هدایت، ۳۵؛ مجتبیانی، ۱۵۰-۱۵۱). لغت شناسان کهن عربی نیز به این مسیر انتقال از سریانی و یونانی توجه داشته‌اند (نک: جولایی، ۲۴۰-۲۴۱؛ سیوطی، المتوکل، ۸، ۹، ۱۱).

واژه الجنة از واژه‌های مشترک میان زبانهای سامی است که از ریشه «ج ن گ ن» به معنای پوشانیدن، محافظت کردن و محصور کردن مشتق شده، و خود به معنای حصار و باغ در زبانهای گوناگون عبری، سریانی و عربی به کار رفته است (نک: گزنیوس، ۱۷۱-۱۷۰؛ فرنکل، ۱۴۸؛ جفری، ۱۰۴؛ نیز نک: راغب، ۹۶-۹۷). با وجود کاربرد خاص آخرت-شناختی، الجنة در قرآن کریم، بارها به معنای لغوی خود نیز به کار رفته است (مثلاً نک: بقره/۲۶۵). با آنکه الجنة به عنوان یک اصطلاح آخرت شناختی در فرهنگ اسلامی غلبه یافته، و پس از قرآن کاربردهای لغوی آن روی به کاهش نهاده است، اما با توجه به اوصاف قرآن کریم از الجنة، تلقی مسلمانان از آن همواره به شکل باغی در نهایت آراستگی بوده، و این معنا در گونه تغییر شکل یافته آن «جنت» در فارسی و دیگر زبانهای اسلامی نیز همچنان بر جای بوده است.

مآخذ: در پایان بخش IV. احمد پاکچی

#### I. بهشت در ادیان پیش از اسلام

بهشت جهانی ترین پر از نعمت، خوشی و آسودگی است که در باورهای دینی بسیاری از اقوام، از یک سو با مرحله‌ای پیش از حیات زمینی نوع بشر، و از سوی دیگر با سرنوشت هر فرد انسانی پس از مرگ مرتبط است. به این ترتیب، مفهوم بهشت هم به زندگی بی‌مرگ انسان در جوار قرب خداوند، در وضعی پاک، به دور از بدی و رنج، و متنعم از انواع خوشیها، پیش از زندگی این جهانی او اشاره دارد که خود متضمن نوعی هبوط فردی یا جمعی است، و هم بیانگر زندگی پس از مرگ در دنیایی آکنده از نعمتهای گوناگون، بی‌رنج و غم، و همراه با شادکامی است (نک: ER, XI/184-186).

اندیشه زندگی اولیه پر سعادت بشر در میان یونانیان (چنان که هزیود در تئوگونی در شرح ۵ دوره جهانی به آن اشاره کرده است)، هندیان (که نخستین دور از ادوار چهارگانه جهانی است که به تدریج تیره‌تر و از عصر طلایی دورتر می‌شوند)، ایرانیان (در داستان زندگی مثنی و مثنیانه، نخستین زوج انسانی، بر روی زمین، پیش از آنکه اهریمن آنان

به «بهشت روشنی» که جایگاه پدری زرگی یازروان است، می‌روند و به منشأ خود می‌پیوندند (ریدن گرن، 55-56؛ تقی‌زاده، ۴۲، ۴۵-۴۷؛ آسموسن، 604-605؛ لیو، 20، 24، 29).

دین یهودی: در عهد عتیق دو واژه «گن» و «پردیس» برای بیان مفهوم باغ (زمینی و بهشتی) به کار رفته‌اند. «گن» واژه‌ای عبری و معرف «گن عدن» یا باغ عدن، یعنی همان بهشت نخستینی است که آدم و حوا در آن می‌زیستند و سرانجام پس از نزدیک شدن به درخت دانایی (شجره ممنوعه) و خوردن از میوه آن، از آنجا رانده شدند (سفر پیدایش، ۲: ۱۵؛ ۳: ۱؛ جودائیکا، 78-77/III). باغ عدن بهشتی پر درخت، پر جانور، پر آب و خرم بود که آب آن ۴ رودخانه بزرگ زمین (نماد چهار گوشه جهان) را آبیاری می‌کرد و انسان بی‌هیچ دغدغه و اندوهی در آنجا می‌زیست (سفر پیدایش، ۲: ۹-۱۷). این همان وضع آرمانی و بی‌آلایش نخستین است که انسان به سبب نافرمانی آن را از دست داد و مجبوره بهبوط بر روی زمین شد.

«پردیس» در اصل واژه‌ای ایرانی است که برخی آن را صورت تطوریافته «پیری دژ»<sup>۱</sup> اوستایی، و به معنی باغی که گرداگرد آن با دیوار محصور شده باشد، دانسته‌اند (بارتولمه، 865؛ پورداود، ۱۰۳-۱۰۴) و برخی دیگر، با رد این نظر به دلایلی، آن را صورت تطوریافته «پره دیده»<sup>۲</sup> فارسی باستان به معنی «دژ برین» یا جایگاه برین به شمار آورده‌اند (نک: مجتبیانی، ۱۵۰-۱۵۱؛ کنت، 195، 155). این واژه در زمانی نامعلوم (شاید در دوره اسارت یهودیان در بابل) همراه با مفهوم بهشت و دوزخ، و دیگر مفاهیم معادشناسی به نوشته‌های یهودی و زبان عبری متأخر، و از آنجا به زبان یونانی راه یافت. در ترجمه یونانی عهد عتیق، معروف به سیمینی<sup>۳</sup>، هر دو واژه گن و پردیس به «پردیسوس»<sup>۴</sup> یونانی ترجمه شده‌اند که گاه مراد از آن باغ زمینی، گاه بهشت عدن و گاه بهشت آخرت است (نک: «دائرة المعارف...»، ER, XI/184; X/990).

تعالیم معادشناسی یهودی درباره بهشت (و نیز دوزخ) بسیار پراکنده و متنوع است و افزون بر آن، در طول سده‌های متمادی دستخوش تحولات گوناگون نیز شده است. از یک سو در گفته‌های انبیای بنی اسرائیل «دوره‌ای که خواهد آمد» همچون بهشت وصف شده، و آرامش و عدالت آرمانی که توسط پادشاهی مسیحایی در آخرالزمان برقرار می‌شود، با مشابه آن در بهشت مقایسه شده است (نک: اشعیا، ۱۱: ۱-۱۱، ۵۱: ۳؛ حزقیال، ۳۶: ۳۳-۳۸) و از سوی دیگر در ادبیات آپوکریفا و نوشته‌های ربانی، بهشت پاداشی است که پس از داوری درباره اعمال در گذشتگان نصیب آنان می‌شود. با این همه، در همین متون درباره ماهیت بهشت و کیفیت و زمان داوری اتفاق نظری وجود ندارد. گاه گفته شده است که بهشت در اورشلیم بنا می‌شود و درخت زندگی در آنجا می‌روید و گاه بهشت آخرت با «گن عدن» یا باغ

سرای همه خوشیهاست (۱۲: ۳۶) یاد شده است، گرودمان درخشان (یسنا، ۱۶: ۷) جای نگاه‌داری نیایشهای مؤمنان و آنجا که دیدار اهوره‌مزدا میسر می‌شود (یشتها، ۳: ۴)، دانسته شده است و این بیانگر مرتبه بلند گرودمان نسبت به بهشت است. در فرگرد ۱۹ «وندیداد» نیز، آنجا که سرنوشت روان فرد آشون پس از مرگ، و دیدار او با دنیایش که به شکل دختری خوش اندام و زیبا ظاهر شده، و سپس گذشتن او از چیونذیل و به پذیره آمدن بهمن و ورود روان به گرودمان آمده، گرودمان سرای اهوره‌مزدا، امشاسپندان و همه دیگر مینوییان خوانده شده است (۱۹: ۲۸-۳۲، ۳۶).

بر مبنای همین تمایز، در متون پهلوی همچون روایت پهلوی، مینوی خرد، ارداویراف‌نامه و بندهش، بهشت و گرودمان در طبقات متفاوت آسمان جای گرفته‌اند. آن گونه که در روایات پهلوی و مینوی خرد آمده است، روان فرد نیکوکار پس از دیدار با دنیای خود، با نخستین گام به ستاره پایه یا «هوت» (جایگاه اندیشه نیک)، با دومین گام به ماه پایه یا «هوخ» (جایگاه گفتار نیک)، و با سومین گام به خورشید پایه یا «هوزشت» (جایگاه کردار نیک) می‌رسد و با گام چهارم به گرودمان روشن، جایگاه هرمزد پای می‌نهد و در کنار دیگر روانهای پرهیزکاران آرام می‌گیرد (مینوی خرد، ۱: ۱۱۵-۱۵۷، ۸: ۶-۱۲؛ روایت پهلوی، ۲۳: ۱-۱۷). همچنین پایین‌تر از این طبقات، در فاصله میان زمین تا ستاره پایه جایگاهی به نام «همستگان» وجود دارد که جایگاه کسانی است که کردارهای نیک و بدشان برابر است و در آنجا به جز سرما و گرما آنان را آفتی نیست (همان، ۱: ۶۵-۲؛ مینوی خرد، ۱۸: ۶-۱۹).

بنابر ارداویراف‌نامه، ارداویراف با همراهی سروش و آذراهوره‌مزدا، پس از گذر از همستگان طبقات مشابهی را پشت سر می‌گذارد و سرانجام، با گام چهارم به گرودمان می‌رسد (فصلهای ۵-۱۱). در «بندهش»<sup>۱</sup> نیز به این ۴ گام اشاره شده (30: 26)، با این تفاوت که در ذکر ۷ پایه آسمان، بهشت در ماه پایه (پایه چهارم)، گرودمان در خورشید پایه یا انگر روشن (پایه پنجم) و پس از آنها گاه امشاسپندان در پایه ششم و گاه اهرمزد در پایه هفتم است (همان، 3: 7).

بر اساس کیهان‌شناسی مانوی، در این جهان که بر ساخته از تن دیوان است، ذرات نور با تاریکی در آمیخته‌اند و ارواح انسانها پاره‌های نوری دور افتاده از موطن اصلی خودند که در پیکر انسانی به اسارت درآمده‌اند. تنها با رسیدن به معرفت، ترک گناه و پای بندی به پرهیزهای توصیه شده است که می‌توان پس از مرگ از دورتناسخ‌رهایی یافت. در این حال، ارواح نجات یافتگان به صورت پاره‌های نور از ستونی به نام ستون روشنی یا «باستون» که کهکشان صورت ظاهری آن است، به ماه و سپس به خورشید می‌رسند و از آنجا به «بهشت نو» که هرمزد بخ بر آن فرمان می‌راند، رفته، تا پایان جهان در آنجا می‌مانند. پس از آتش‌سوزی بزرگی که بیش از هزار سال طول می‌کشد، این پاره‌های نور

1. Zand Ākāsih...

2. pairidaeza

3. paradayda

4. Septuagint.

5. paradaisos

6. New Catholic...



عشاء ربانی زمینی، به آیینی مشابه که در آسمان با حضور مسیح برگزار می‌شود، می‌پیوندد و از همین روی، ساختمان کلیساهای بزرگ، با مجسمه‌های متعدد فرشتگان، تزیینات مجلل و رنگارنگ، و صحنه‌های نقاشی از موضوعات کتاب مقدس، درواقع به این منظور طراحی شده بود که به فرد معتقد این باور را القا کند که با ورود به کلیسا، به آستانه بهشت پا می‌نهد (نک: «فرهنگ قرون...»، IX/395-396).

**دین هندویی:** معادشناسی هندویی در دو زمینه جهان‌شناسی و دایمی و جهان‌شناسی اوپانیشادی قابل بررسی است. در اندیشه و دایمی، انسان در جهانی زندگی می‌کند که خدایان بر آن حکم می‌رانند و او با تقدیم قربانی و برگذاری آیینهای دینی و عمل اخلاقی خود، به آنان نزدیک می‌شود و سرنوشت پس از مرگ خود را رقم می‌زند. در وداها سخنی از «سمساره» (چرخ وجود) یا دور تولدهای دوباره نیست. ارواح نیکان پس از مرگ از مقابل سگهای «یمه»، خدای حاکم بر جهان بعد از مرگ، می‌گذرند و پس از داوری یمه درباره کردارهای آنان، به جایگاه پرسعادت در جوار خدایان وارد می‌شوند که نیاکانشان پیش از آنها در آنجا آرام گرفته‌اند، و از آن پس از خوشیها و لذتهای آن بهره می‌برند. ارواح بدکاران نیز پس از داوری در دوزخ تاریکی زیرزمین که یمه بر آن فرمان می‌راند، جای می‌گیرند («مرجعی...»، 32-33، به نقل از ریگ ودا).

پس از دوره و دایمی، با ظهور برهنه‌ها و آرنیکه‌ها به تدریج جهان‌بینی نوینی مبتنی بر باور به وجود برهنه یا روح جهانی، آتمن یا روح فردی که در ذات خود با برهنه یکی است، ادوار متعدد زمان، «گرمه» و «سمساره»، شکل گرفت. براساس این جهان‌شناسی، فرد با کردارهای نیک یا بد خود کرمه‌ای را می‌اندوزد که او را در دور تولدهای دوباره یا سمساره اسیر نگاه می‌دارد و چگونگی زندگی بعدی او را مشخص می‌کند، چنان‌که به تناسب کرمه اندوخته، پس از مرگ روح او در رحمی پست‌تر یا برتر قرار می‌گیرد و در کالبد موجودی فروتر یا برتر متولد می‌شود. در این سیر دائمی، بهشت (و جهنم) تنها جایگاهی در میانه راه است که روح در آنجا ذخیره کرمه را به پایان می‌رساند و سپس به زندگی جدید خود وارد می‌شود. این بهشت موقت، در اوپانیشادها به نام «راه پدران» یا «راه نیاکان» خوانده شده، و آن راهی است که ارواح در گذشتگان در آن نخست به دود و از آنجا به شب و سپس به نیمی از ماه (که در آن ماه آسمان به تدریج هلال می‌شود)، و نیمی از سال (که در آن خورشید به سوی جنوب حرکت می‌کند) می‌روند و از آنجا به دنیای نیاکان وارد می‌شوند. این ارواح، پس از آنکه چندی در این جایگاه ماندند و اندوخته کرمه خود را به پایان رسانیدند، دوباره به فضا، باد، دود، مه رقیق، آبر و باران تبدیل می‌شوند، به زمین باز می‌گردند و به شکل دانه‌های خوراکی در زمین می‌رویند. آن‌گاه اگر انسانها از این دانه‌ها تغذیه کنند، در نطفه آنها جای می‌گیرند و در پیکر فرزندان آنها دوباره

عدن که بهشت نخستین بوده، مقایسه شده است. در برخی نوشته‌های ربانی نیز جای بهشت که در آن مؤمنان بر سر میزهایی طلایی و زیر سقفهایی آراسته می‌نشینند و در بزمهایی باشکوه شرکت می‌کنند، در کنار جهنم دانسته شده است. زمان داوری درباره اعمال مردمان نیز در برخی متون بلافاصله پس از مرگ، و در برخی دیگر پس از روز رستاخیز آمده است (نک: جودائیکا، XIII/82-84؛ «دائرة المعارف...»، X/991؛ نیز نک: ER, VI/238).

**دین مسیحی:** معادشناسی مسیحیت اولیه بر پایه میراث اعتقادی یهود درباره بهشت و دوزخ، رستاخیز و جاودانگی روح شکل گرفت. در این معادشناسی بهشت جایگاه پرسعادت تصور شده است که ارواح در گذشتگان معتقد به مسیح پس از مرگ مستقیماً به آنجا می‌روند و با خوردن میوه درخت زندگی، در قرب خداوند ماندگار می‌شوند، تا آن‌گاه که پس از روز رستاخیز، ارواح به بدن‌ها پیوندند و جاودانه در بهشت خداوند به سر برند (نک: لوقا، ۲۳: ۴۳؛ قرنطیان دوم، ۱۲: ۳؛ مکاشفات یوحنا، ۷: ۲، که در هر سه آنها واژه پردیس به معنی بهشتی که ارواح درستکاران پس از مرگ به آن وارد می‌شوند، به کار رفته است). به علاوه، مفهوم بهشت همچون زمین و آسمانی نو که بعد از رستاخیز و داوری درباره اعمال انسانها، دوباره بنیاد خواهد شد، و اورشلیمی آراسته که از آسمان به زمین فرو فرستاده می‌شود، با دروازه‌ها، رودخانه آب حیات، درخت زندگی و... به روشنی در مکاشفات یوحنا (۲۱: ۱) وصف شده است.

با این همه، در اندیشه مسیحی دوره‌های بعد، بهشت علاوه بر مفهوم پاداش اخروی به معنایی دیگر نیز اشاره دارد و بیانگر رحمت دوگانه خداوند است. در این دیدگاه، خداوند بود که در مرتبه اول از سر رحمت آدم را آفرید و او را در بهشت قرب خود جای داد، و باز هموست که از سر لطف فرزندان آدم را می‌بخشد و در بهشت آخرت جای می‌دهد، و به این ترتیب، آنها را به خود باز می‌گرداند. با در نظر داشتن این مفهوم، آن‌گاه متفکرانی چون آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) به شرح بهشت از دیدگاه نزدیکی به خداوند و رؤیت او پرداختند. آگوستین به ویژه در «شهر خدا» بهشت را همچون جایگاهی نهایی وصف کرده است که در آن مؤمنان از سعادت و لذت رؤیت خداوند، عشق ورزیدن به او و ستایش عظمت و جلالش برخوردار می‌شوند. به باور او، این بهشت برین با بهشتی که او آن را «پردیس» می‌نامد، و آن را جایگاه سعادت موقت می‌شمارد، متفاوت است (ص 662-663).

در طول قرون وسطی مفهوم بهشت به ویژه در آیینهای عبادی حضور روشنی داشت. در نیایشهای مسیحی بهشت چون سرای فرخنده‌ای آکنده از نور و سرور تصویر می‌شد که ارواح مؤمنان در گذشته پس از صعود به آن می‌رسند و در آنجا شهیدان و دیگر قدیسان به بذیره آنان می‌آیند و آن‌گاه به حضور خداوند می‌رسند. در این بهشت، مسیح خود در جمعی آسمانی در برابر محراب، عشاء ربانی را برگزار می‌کند. به این ترتیب، باور بر آن بود که فرد با ایمان با شرکت در مراسم

متولد می‌شوند («چاندوکیه...»<sup>۱</sup>، 6-10:3؛ نیز نک: ER, VI/239-240). اما راه دیگر «راه خدایان» است که تنها ارواح آنان که از دنیا دوری گزیده، و در خلوت بیشه‌ها به مراقبه مشغول بوده‌اند و در نتیجه به حقیقت دست یافته‌اند، به آن وارد می‌شوند. در این راه، ارواح نجات یافتگان نخست به آتش، سپس به روز، آن گاه به نیمی از ماه (که در آن ماه آسمان به تدریج کامل می‌شود)، سپس به نیمی از سال (که در آن خورشید به سوی شمال حرکت می‌کند)، و از آنجا به جهان خدایان می‌روند. آن گاه از جهان خدایان به خورشید و سپس به برق آسمان رفته، سرانجام به جهان برهمن وارد می‌شوند و در آن آرام می‌گیرند، و این چنین، از دور تولدهای دوباره رها می‌شوند («بریه‌د آرنیکه»<sup>۲</sup>، 15:6؛ نیز نک: شایگان، ۱۱۱/۱-۱۱۳). این رهایی که تجربه آن در حال حیات نیز ممکن است، همان «موکشه» یا «نیروانه» است که فرد برای رسیدن به آن یکی از ۴ طریق عمل (کر مه یوگه)، حکمت (جنانه یوگه)، مراقبه (راجا یوگه) و عشق و سرسپردگی (بهکتی یوگه) را پیش رو دارد. در دین هندویی عامیانه - که پرستش یکی از دو خدای شیوا یا ویشنو اساس زندگی دینی را تشکیل می‌دهد - کیفیت زندگی پس از مرگ بیش از هر چیز به رابطه سرسپردگی فرد با خدای موردنظر او بستگی دارد. این همان طریق بهکتی مارگه یا بهکتی یوگه است که غالب هندوان به آن پای‌بندند (نک: ER, VI/240؛ باوکر، 27-28).

دین بودایی: جهان‌شناسی بودایی بی‌آنکه به وجود روح ثابتی در وجود انسان قائل باشد، اسارت او در دور تولدهای دوباره را که نتیجه تعلقات، وابستگی‌ها و آرزوهای اوست، می‌پذیرد. در دیدگاه بودایی تنها با رسیدن به نیروانه است که انسان از این «چرخ وجود» (سَمساره) رها می‌شود و در غیر این صورت، به تناسب اعمال نیک و بد خود در عوالمی دیگر که همان بهشت و دوزخهای گوناگون‌اند، جای می‌گیرد و یا دوباره در همین عالم در پیکری حیوانی یا انسانی زندگی را بار دیگر آغاز می‌کند. این عوالم که شرح آنها در متون بودایی آمده است، خود در قلمرو چرخ سَمساره قرار دارند و زندگی در آنها در هر حال تابع قانون گریزناپذیر این چرخ است. با این همه، از آنجا که دست‌یابی به نیروانه برای بیشتر بوداییان هدفی بسیار دور و دیرپاب است، رسیدن به یکی از این بهشتها از طریق پای‌بندی به دستورهای دینی و انجام دادن اعمال نیک مهم‌ترین دغدغه دینی توده معتقدان بودایی را تشکیل می‌دهد.

در شاخه‌های بودایی، اعتقاد به «بوده‌یستوه»<sup>۳</sup> - ها - موجوداتی که سوگند خورده‌اند تا رسیدن همه موجودات به فلاح، نیروانه خود را به تأخیر اندازند - راه دیگری را در مقابل بوداییان گشوده است. در این راه، ایمان و سرسپردگی به بوده‌یستوه‌ای خاص، نجات فرد و دست‌یابی او به بهشتی خرم را تضمین می‌کند. ایمان به «آمیثانه» - بوده‌یستوه‌ای که بر بهشت غربی فرمان می‌راند و توانایی بی‌اندازه‌ای در دستگیری و نجات موجودات این عالم دارد - و عشق ورزیدن به او و تکرار نامش،

نمونه برجسته‌ای از این گونه اعتقاد است. این باور که اساس مکتب «سرزمین پاک» بودایی را تشکیل می‌دهد، در ژاپن پیروان بسیار دارد و شرح بهشت غربی آن در متون سرزمین پاک چون «سُد دهرمه یوندریکه» و «سوکها وتی ویوهه» آمده است (نک: ER, VI/241-242؛ باوکر، 28؛ «فرهنگ ادیان...»<sup>۴</sup>، 26-27؛ ERE, II/687-689).

مآخذ: اردویراف نامه، به کوشش فیلیپ ژینو، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ اوستا، ترجمه جلیل دوست‌خواه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ پورداود، ابراهیم، «فردوس - بهشت - دوزخ»، آناهیتا، به کوشش مرتضی گرچی و میترا مهرآبادی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ تقی‌زاده، حسن، مانی و دین او، به کوشش احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شایگان، داریوش، ادیان و مکتهای فلسفی هند، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ کتاب مقدس، کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مجتبی، فتح‌الله، شهرزیای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

Asmussen, J. P., «Manichaeism», *Historia Religionum*, ed. C. J. Bleeker and G. Widengren, Leiden, 1969, vol. I; Augustine, «City of God», *Great Books of the Western World*, ed. M. J. Adler, Chicago, 1994, vol. XVI; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Bowker, J., *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, 1997; Boyce, M., *Zoroastrians*, London, 1979; «The Brihadāranyaka-Upanishads», tr. F.M. Müller, *The Sacred Books of the East*, ed. F.M. Müller, Delhi, 1982, vol. II; «The Chāndogya-Upanishads», ibid, vol. I; *Dictionary of Living Religions*, ed. K. Crim, Nashville, 1981; *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. R., Strayer, New York, 1983; ER; ERE; *Judaica*; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1961; Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992; *New Catholic Encyclopedia*, London, 1967; *A Source Book in Indian Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan und Ch. A. Moore, Princeton, 1957; Widengren, G., *Mani and Manichaeism*, London, 1965; *Zand Akāshī, Iranian or Greater Bundahishn*, tr. B. T. Anklesaria, Bombay, 1956.

ناطه لاچوردی

## II. بهشت در آخرت‌شناسی اسلامی

الف. بهشت در قرآن کریم: در مطالعه آیات مربوط به بهشت، دو نکته اساسی به چشم می‌خورد: نخست اینکه به سبب پیچیدگیهای گرایشها و خواسته‌های گونه‌گون و در هم تنیده انسان، برخورداری نیکوکاران از مواهب بهشتی ابعاد بسیار پیچیده‌ای یافته است و مشاهده می‌شود که در گزارشهای قرآنی، هر نعمت زمینه‌ساز برخورداریهای چندگانه و در هم تنیده‌ای از نعمتهای دیگر برای نیکوکاران می‌گردد. دیگر اینکه وقتی قرآن از نعمتهای بهشتی سخن می‌گوید، بی‌کرانگی و گستردگی وصف ناپذیری را مطرح می‌کند. در این باره، به صورتی کلی در ۳ آیه تصریح می‌شود که هر آنچه بهشتیان بخواهند، برای آنها فراهم خواهد شد (نک: انبیا/۲۱؛ فصلت/۴۱؛ زحرف/۴۳؛ ق/۳۵). این مسئله در آیه‌ای دیگر چنین بیان می‌شود: «و هیچ کس نمی‌داند که چه پاداشهایی - که مایه چشم روشنی آنان است - برایشان در نظر گرفته شده است...» (سجده/۳۲). این گستره آن هنگام رو به بی‌نهایت می‌گذارد که در برخی از آیات، فضل خداوند به عنوان عامل فزونی بی‌حد و حصر برخورداریهای بهشتیان مطرح می‌شود: «خداوند

1. «The Chāndogya...»

2. «The Brihadāranyaka...»

3. Bodhisattva

4. *Dictionary of Living...*

زمره لذت‌های دیداری بهشتیان می‌گنجاند. برای نمونه می‌توان به نحوه چینش و صحنه‌آرایی نعمتها در سوره‌های رحمن و غاشیه توجه کرد (نک: رحمن/۴۶-۷۷؛ غاشیه/۸۸-۱۶). به همین سبب است که در آیه‌ای لذت‌های دیداری در ردیفی همسان با دیگر خواستنیهای انسان قرار داده شده است (زخرف/۷۶-۷۷).

بی‌تردید، مهم‌ترین این مسائل، وصف عام از بهشت به عنوان باغی پر از چشمه (حجر/۱۵؛ دخان/۴۴؛ مرسلات/۴۱/۷۷)، به وسعت آسمانها و زمین است (آل عمران/۱۳۳؛ حدید/۲۱/۵۷) که از زیر درختان رنگارنگ و گونه‌گون (رحمن/۴۸) و سایه سار آن (نساء/۵۷؛ واقعه/۱۵۶؛ مرسلات/۴۱/۷۷) جویهای آب (بقره/۱۲؛ آل عمران/۱۵۳؛ نساء/۵۷؛ قمر/۵۴؛ روان است و آبشارها (واقعه/۳۱/۵۶) و چشمه‌های جوشان (رحمن/۶۶؛ بر زیبایی آن می‌افزاید.

در مرتبه بعد، وصف تشریفات پذیرایی از بهشتیان، با تأکید بر عنصر زیبایی‌شناختی آنها، بسیار قابل توجه است: مجموعه‌ای شامل سینه‌های زرین (زخرف/۷۱)، جامهای بلورین و سیمین (انسان/۱۷۶-۱۵۷) و خادمانی زیبا (طور/۵۲؛ واقعه/۱۷؛ انسان/۱۷۶) که در پیرامون بهشتیان چون رشته گسسته‌ای از مروارید، پراکنده‌اند (همانجا).

در این میان نباید رنگ سبز آرامش بخش درختان و لباسهای بهشتیان (کهف/۳۱/۱۸؛ رحمن/۷۶؛ انسان/۲۱/۷۶) را به عنوان یکی از زمینه‌های پربسامد لذت‌های دیداری بهشتیان، از یاد برد؛ همچنان که باید از لباسهای ابریشمین (حج/۲۲؛ فاطر/۳۳؛ انسان/۱۷۶؛ ۱۲؛ کهف/۳۱/۱۸؛ دخان/۵۳) و دستبندهایی از طلا و مروارید (کهف/۳۱/۱۸؛ حج/۲۲؛ فاطر/۳۳؛ و نقره (انسان/۲۱/۷۶) نیز یاد کرد.

از دیگر دیدنیهای لذت‌بخش بهشت، حورالعین (ه م) یا دختران بهشتی‌اند (دخان/۵۴؛ طور/۵۲؛ رحمن/۷۰؛ که به سان مروارید (طور/۵۲؛ واقعه/۲۳؛ یاقوت و مرجان (رحمن/۱۵۵؛ ۵۸)، در سرپرده‌هایی از چشم دیگران مستورند (همان/۵۵؛ ۷۲) و دست‌احدی به آنها نرسیده است (همان/۵۶؛ ۷۴). آنان هم‌نشین بهشتیان‌اند و بر بالشهای سبز و فرشهای زیبا آرمیده‌اند (همانجا/۷۶). این وصفها بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به روابط جنسی، گویای این نکته است که این دختران پیش از هر چیز، از جمله نعمتهای دیداری‌اند.

۳. خوردنیها و آشامیدنیها: در قرآن کریم، خوردنیها و آشامیدنیهای بهشتی در ۳ گروه مشخص بسط یافته‌اند: میوه‌ها، نوشیدنیها و گوشت.

میوه‌های همیشگی بهشتی (رعد/۳۵؛ کاملاً در دسترس بهشتیان است (حاقه/۲۳؛ انسان/۱۴) و آنان بی‌هیچ زحمتی (رحمن/۵۴؛ ۵۵). هر آنچه انتخاب کنند (واقعه/۲۰؛ در اختیار

به آنان بهتر از آنچه انجام داده‌اند، پاداش می‌دهد و از فضل خود بر پاداششان می‌افزاید و به هر که بخواهد، بی‌حساب روزی می‌دهد» (نور/۳۸/۲۴؛ نیز نک: آل عمران/۱۷۰؛ روم/۴۵؛ فاطر/۳۰؛ شوری/۲۶/۴۲). با این همه، در روایت قرآنی بهشت، برخی نعمتها به صورت مشخص مطرح است که می‌توان با توجه به همان درهم‌تنیدگیها، برخی از آنها را در این زمینه‌ها برشمرد:

۱. جاذبه‌های روحی: آرامش روحی و خشنودی انسان در بهشت زمینه مهمی در برخورداری از نعمتهای بهشتی به شمار می‌رود (آل عمران/۱۵۳؛ توبه/۲۱/۹؛ ۷۲؛ حدید/۲۰/۵۷). این خشنودی دوسویه است، به این معنا که بهشتیان با درک رضای خداوند از خود به عمیق‌ترین لذتها، یعنی رضا از خدا و از نعمتهای بهشتی دست می‌یابند (مائده/۱۱۹/۵؛ توبه/۱۰۰/۹؛ مجادله/۲۲/۵۸؛ بینه/۸/۹) و در فضایی عاری از هر بدی (آل عمران/۱۷۴؛ زمر/۶۱/۳۹)، اندوه، بیم، نگرانی (اعراف/۴۹/۷؛ زخرف/۶۸/۴۳)، خستگی (حجر/۴۸/۱۵؛ فاطر/۳۵/۳۵) و ضعف (همانجا) می‌زنند و از آن چنان رضای خاطری برخوردارند که خواهان ذره‌ای تغییر و تحول در این نعمتها نیستند (کهف/۱۰۷/۱-۱۰۸).

از جنبه‌های مهم و قابل تأمل نعمتها و برخورداریهای بهشتیان روابط آنها با خدا، و با دیگر بهشتیان است که هر یک به نوعی موجب آرامش و خشنودی آنان می‌شود. مهم‌ترین محور روابط بهشتیان با خدا در قالب عباراتی چون «رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (مائده/۱۱۹/۵؛ توبه/۱۰۰/۹؛ مجادله/۲۲/۵۸؛ بینه/۸/۹) تجلی یافته است. در پرتو همین خشنودی است که ایشان نیز از سعی و کوشش خود راضی‌اند (غاشیه/۹/۸) و از نعمتهای بهشتی لذت می‌برند.

در قرآن به روابط بهشتیان با یکدیگر نیز بارها اشاره شده است: زدودن هرگونه کینه و دشمنی از سینه آنان توسط خدا (اعراف/۴۳/۷) زمینه‌ساز برقراری روابطی عمیق (حجر/۴۷/۱۵) در میان ایشان شده، و موجب گردیده است تا آنان رو به روی یکدیگر بر تختها (صافات/۴۴/۳۷؛ دخان/۴۴/۵۳؛ واقعه/۱۶/۵۶) بنشینند و از این هم‌نشینی لذت ببرند. در چنین محیطی است که گاه بسیار دوستانه و به دور از بیهودگی و گناه، جامی از شراب را دست به دست می‌دهند (طور/۲۳/۵۲؛ برای نمونه‌ای از گفت و گوی بهشتیان با یکدیگر، نک: صافات/۳۷/۵۰-۵۹؛ طور/۵۲/۲۵-۲۸).

بهشتیان از شنیدن دروغ (نبا/۳۵/۷) و سخنان بیهوده (مریم/۱۹/۶۲؛ واقعه/۲۵/۵۶؛ غاشیه/۱۱/۸۸) درامان‌اند و با دروذهای مکرر (مریم/۶۲/۱۹؛ واقعه/۲۶/۵۶)، به آنان گفته می‌شود که نعمتهای بهشت، پاداش آنهاست (اعراف/۴۳/۷).

۲. جاذبه‌های دیداری: به سبب جایگاه ویژه حس بینایی و تأثیر عمیق آن بر روان انسان، در قرآن کریم بر جلوه‌های بصری نعمتهای بهشتی تأکید بسیار شده است، تا آنجا که حتی وصف قرآن از نعمتهای که ظاهراً جزو نعمتهای دیداری نیستند، به گونه‌ای است که آنها را در

می‌خواهند که نور آنها را فزونی بخشد و آنها را بیامرزد (تحریم/۸۶۶).

کارکرد آیات بهشت: از آنجا که قرآن کریم، کتاب هدایت است و کارکرد آیات آن به تبع نقشی است که در بیان هدایتگری قرآن دارند، در هر بحث قرآنی و از جمله در بحث از بهشت، شناخت این کارکردها اهمیت اساسی دارد. از این رو، در آغاز باید گفت که در بسیاری از آیات قرآن و در بافتهای گوناگون، بهشت و نعمتهای آن به عنوان پاداش نیکوکاران مطرح شده است (برای نمونه، نک: نحل/۳۱، ۹۶؛ مؤمنون/۱۱۱، ۲۳؛ عنکبوت/۷، ۲۹؛ انسان/۱۲، ۷۶). اما در نگاهی ژرف‌تر، قرآن پیش از آنکه بکوشد تا مخاطب خود را به نیکوکار بودن متقاعد سازد، به او نشان می‌دهد که نیکوکاری در زندگی پس از مرگ زندگانی بهتری را برای او در پی می‌آورد. هنگامی که بهشت و نعمتهایش به عنوان جزای نیکوکاران مطرح می‌شود، همواره این سخن مطرح است که سبب راه یافتن نیکان به بهشت، در واقع اعمال خود آنان است. مهم‌ترین کارکرد عبارت «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و تعبیر مشابه آن که در آیات مربوط به بهشت فراوان آمده، دلیل این مدعا (نک: سجده/۱۷، ۳۲؛ سبأ/۳۷، ۳۹؛ زمر/۳۴، ۳۹؛ احقاف/۱۴، ۴۶؛ واقعه/۵۶، ۲۴) و بیان این حقیقت است که بهشت تنها بازتاب زندگی درست انسان است که در جهان پس از مرگ او رخ خواهد نمود (نک: فرقان/۱۵، ۲۵).

شناخت کارکرد بهشت — که خود شناخت گستره مهمی از آیات قرآن نیز به شمار می‌آید — همواره مورد توجه حوزه‌های معرفتی اسلامی بوده است، بدون آنکه کوشش مستقیمی در جهت صورت بندی آن انجام گیرد. آنچه از کارکرد بهشت بیشتر مأنوسی اذهان بوده است، تصویری رؤیایی از بهشت و نعمتهای خدا به منظور تشویق مخاطبان به فرمانبرداری از اوست. همین تصور است که تفکرات و مطالعات بعدی اسلامی را به سمت گسترش چنین توصیفاتی کشانیده، و شاید همین مبنا بوده است که دانشمندان علوم دینی را به سوی توجه گزینشی به برخی از نعمتهای بهشتی یاد شده در قرآن و غفلت از پاره‌ای دیگر سوق داده است.

مأخذ: قرآن کریم. مهدی غفاری  
به بهشت در روایات و تفاسیر: در منابع تفسیری و روایی دو گرایش عمده درباره چستی و ماهیت بهشت وجود دارد: نخست گرایش به دنیایی و این جهانی بدین بهشت و دوم گرایش به غیرمادی دانستن آن. گرایندگان به دیدگاه نخست، تصویر ارائه شده از بهشت در قرآن را به معنای ظاهری آن حمل می‌کنند و از هر گونه تأویل اجتناب می‌ورزند؛ در حالی که گرایندگان به دیدگاه دوم با تأکید بر غیرقابل تصور بودن چستی بهشت، بر این امر تکیه می‌ورزند که صفات دنیایی و مادی یاد شده در قرآن برای بهشت باید به معنایی فراتر از ظاهر گردانده شوند تا صورتی موجه یابند.

پیش از وارد شدن به بحث درباره اوصاف بهشت، باید از انبوه

خواهند داشت، گرچه در آیاتی تأکید شده است که همه میوه‌ها در بهشت هست (محمد/۱۵، ۴۷)، اما در آیاتی دیگر، به طور خاص از انگور (نبأ/۳۲)، انار و خرما (رحمن/۶۸، ۵۵) نام برده شده است.

آیه‌ای در قرآن، به ۴ نوع نوشیدنی بهشتی اشاره کرده است: رودی از آب که رنگ، بو و مزه آن تغییرناپذیر است، رودی از شیر که مزه آن تغییر نمی‌کند، رودی از شراب که نوشیدنش لذت بخش است و رودی از عسل ناب (محمد/۱۵، ۴۷). در چند آیه تأکید می‌شود که شرابی که بهشتیان می‌نوشند (زخرف/۷۱، ۴۳؛ واقعه/۱۷، ۵۶-۱۸؛ انسان/۷۶، ۱۵)، سردرد و مستی نمی‌آورد (صافات/۴۷، ۳۷؛ واقعه/۱۹، ۵۶). در آیه‌ای دیگر نیز تصریح می‌شود که به ابرار شرابی نوشانده می‌شود که آمیزه‌اش آب چشمه‌ای است که مقربان از آن نوشیده‌اند (مطففین/۲۵، ۸۳-۲۸). در قرآن از شراب دیگری با عنوان «شراب طهور» یاد شده که ساقی آن پروردگار است (انسان/۲۱، ۷۶). گرچه در قرآن بارها به این نکته که بهشتیان در میان باغها و چشمه‌ها به سر می‌برند (حجر/۴۵، ۱۵؛ دخان/۵۲، ۴۴؛ جم)، اشاره شده، اما تنها در دو سوره به نوشیدن بهشتیان از این چشمه‌ها تصریح شده است (انسان/۵، ۷۶؛ مطففین/۲۸، ۸۳).

در قرآن تنها در دو آیه، از گوشت به عنوان یکی از خوردنیهای بهشتی یاد شده است: یک بار به صورت عام (طور/۵۲، ۲۲)، و بار دیگری با تأکید بر گوشت پرندگان (واقعه/۲۱، ۵۶).

۴. همسران بهشتی: از نظر قرآن، یکی از عوامل آرامش بخش زندگی انسان، وجود همسر است (روم/۲۱، ۳۰). از همین رو، در ۷ آیه به بهشتیان و همسرانشان اشاره شده است (بقره/۲۵، ۲؛ آل عمران/۱۵، ۳؛ نساء/۵۷، ۴؛ رعد/۲۳، ۱۳؛ یس/۵۶، ۳۶؛ غافر/۸، ۴۰؛ زخرف/۷۰، ۴۳)؛ شاید بتوان از این اشارات ازدواج همه نیکان را در بهشت نتیجه گرفت؛ اما در دو آیه تصریح شده است که همسران صالح، پس از ورود به بهشت، بار دیگر به همسری یکدیگر در خواهند آمد (رعد/۲۳، ۱۳؛ غافر/۸، ۴۰).

مراتب بهشت: در آیاتی از قرآن بر این حقیقت تأکید شده است که افراد بر اساس عملی خود در درجات گوناگونی جای می‌گیرند (انعام/۱۳۲، ۶؛ انفال/۴، ۸؛ احقاف/۱۹، ۴۶) و خداوند — که از او به «رفیع الدرجات» (بالا برنده درجات) یاد می‌شود (غافر/۱۵، ۴۰) — درجه هر کس را که بخواهد بالا می‌برد (انعام/۸۳، ۶؛ یوسف/۷۶، ۱۲). از مراتب بهشتیان تنها در دو سوره به طور مشخص یاد شده است: نخست آنکه سابقان — که در آیه‌ای دیگر مقربان نامیده شده‌اند (واقعه/۱۱-۱۰، ۵۶) — بر کتاب «اصحاب الیمین» و قوف و شهود دارند (مطففین/۲۸، ۸۳-۲۱) و دیگر اینکه ابرار از شرابی می‌نوشند در آن آمیزه‌ای از آب یا شراب چشمه‌ای است که مقربان از آن می‌نوشند (انسان/۵، ۷۶-۶؛ مطففین/۲۵، ۸۳-۲۸). در آیه‌ای دیگر نیز تصریح شده است که بهشتیان با درک مراتب کمال در بهشت، از خدا

گوشت پرندگان و فرود آمدن و مهیا شدن پرندگان برای خوراک نیز آمده است (هیشمی، ۴۱۴/۱۰). در برخی از روایات نام انواعی از میوه‌های دنیایی آمده، و برای آنها منشأی بهشتی ذکر شده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۳۴۹/۶). گفتنی است که این گونه روایات خارج از حوزه آخرت شناختی بهشت مطرح اند و کارکردی این جهانی دارند.

از میان جلوه‌ها و مناظر طبیعی، علاوه بر وصف کلی باغهای بهشت، از برخی جلوه‌های خاص، مانند حوض کوثر و درخت طوبی نیز یاد شده است (نک: ابن طاووس، ۵۴۶؛ قرطبی، ۳۱۶/۹) که بر پایه نامهای یاد شده در قرآن کریم بسط یافته‌اند (رعد/۲۹؛ کوثر/۱۸). چنین الهام گیریهایی از این دست در اشاره به دری به نام «ضحی» برای پای‌بندان به اقامه نماز ضحی (طبرانی، ۱۹۵/۵) و دری به نام «رتان» برای روزه داران (نسائی، ۹۵/۲) نیز به چشم می‌خورد.

اما در خصوص کوثر باید گفت: با آنکه در قرآن از آن به عنوان نعمتی بهشتی یاد نشده است، اما یکی از مشهورترین مفاهیم آخرت شناختی در فرهنگ اسلامی است. در روایات سخنانی پراکنده درباره این حوض - یا بر طبق برخی از روایات نهر (بخاری، ۹۲/۶؛ دارمی، ۳۳۷/۲) - دیده می‌شود. بر اساس برخی از آنها گویی کوثر جایگاهی برای حساب رسی اعمال است (بخاری، ۲۰۶/۷) و به قولی در آنجا تنها حساب رسی از مسلمانان در موضوعاتی خاص صورت می‌گیرد (نک: کلینی، ۲۹۴/۱). در پاره‌ای دیگر از روایات، حوض کوثر از نعمتهای ممتاز بهشت شمرده شده است که تنها بندگان خاص می‌توانند از آن بنوشند و ارتکاب بعضی گناهان محرومیت از آن را در پی دارد (ابن بابویه، علل، ۳۵۶/۲).

اما خانه در بهشت بیش از آنکه پناهگاهی برای انسان باشد، لذت‌افزای ساکنان آن است. در روایتی آمده است که در بهشت خانه‌های مرتفعی است که برخی از برخی دیگر بلندترند، زیرا نگرستن از بلندی به سرسبزی و آب لذت بخش‌تر است (مجلسی، ۹۸/۸). از دیگر ویژگیهای خانه‌های بهشتی آن است که بیرون آنها از درون، و درون آنها از بیرون پیداست (الاختصاص، ۳۵۱). ویژگی عمده خانه‌های بهشتی کاربرد آجرهایی از طلا، نقره و دیگر کانیهای گرانبها در ساخت آنها است (دارمی، ۳۳۳/۲؛ هیشمی، ۲۰۴/۹). در این میان، آنچه این روایات را درخور توجه می‌سازد، اوصاف مربوط به مصالح ساختمانی و فن معماری به کار رفته در ساخت این خانه‌هاست (نک: احمدبن حنبل، ۴۴۵/۲).

در سخن از جاودانگی و برداشته شدن محدودیتهای زمانی و مکانی و نیز برخورداری از نعمت رضا و خشنودی در بهشت - که مهم‌ترین آموزه‌های قرآن درباره بهشت است - منابع روایی و تفسیری نیز به تفصیل بحث کرده‌اند (برای نمونه، نک: ترمذی، ۸۰/۴؛ شیخ طوسی، التبیان، ۱۳۸۷؛ قرطبی، ۲۷/۱۱).

در روایات، گاه به اوصاف سلبی بهشت نیز پرداخته شده است؛ از جمله نفی پدیده‌ای چون پیری در بهشت است. اما منتفی دانستن

روایات و برداشتهای تفسیری مبتنی بر الگوهای عمل - پاداش و نیز از کنار رفتن پرده و کشف حقیقت یاد کرد. بر اساس الگوی عمل - پاداش، دنیا دار عمل، و آخرت مرحله انتقال از دار عمل به دار جزاست (نک: طباطبائی، ۹/۱۱). در این نگاه دنیا فاقد ارزش ذاتی است و هیچ خیری برای آن متصور نیست، مگر در جهت افزودن بر کارهای نیک یا کاستن از بار گناهان (نک: ابن بابویه، الامالی، ۷۶۵، الخصال، ۴۹). دنیا گذرگاهی به آخرت، زندان مؤمن و بهشت کافر است (همو، من لایحضر، ۳۶۳/۴). به هر روی، مباحث مربوط به بهشت در روایات و تفاسیر، بیش از هر چیز در جهت تصویر سازی از بهشت و وصف لذتهای آن گسترش یافته است.

اوصاف نعمتهای بهشتی یاد شده در منابع روایی و تفسیری را می‌توان به اوصاف زنان بهشتی، خوراکیها، مناظر طبیعی و تجملات و امکانات رفاهی دسته‌بندی، و از آنجا که سخن درباره بخشی از عالم غیب است، ناگزیر باید موضوع را - به ویژه آنجا که درباره گسترش این اوصاف است - بیشتر در حوزه احادیث دنبال کرد.

وصف زنان بهشتی از پربسامدترین اوصاف نعمتهای بهشت است و اهمیت آن چنان است که پرداختن بدان در یکی از جاهایی که اوصاف بهشت آمده، عده‌ای از مفسران را به اندیشه درباره آن واداشته است (برای نمونه، نک: آلوسی، ۱۵۸/۲۹؛ طباطبائی، ۱۳۱/۲۰). با آنکه در قرآن کریم سخن صریحی از رابطه جنسی بهشتیان با زنان بهشتی گفته نشده است، در تفاسیر مهم شیعه و اهل سنت روایاتی - اغلب از ابن عباس و در یک مورد از ابن مسعود - نقل گردیده، مبنی بر اینکه «(شغل)» در آیه ۵۵ سورة یس (۳۶) کنایه از چنین رابطه‌ای است (نک: طبری، ۱۳/۲۳؛ شیخ طوسی، التبیان، ۴۶۷/۸؛ افزون بر آن، اوصاف زنان بهشتی در منابع روایی و تفسیری گسترش بسیار یافته است و در برخی از روایات زنان بهشتی به دوشیزگان و زنان، یا به زنان دنیایی و غیردنیایی تقسیم شده‌اند (نک: حویزی، ۶۳۱/۴-۶۳۲؛ هندی، ۴۸۸/۱۴). باید دانست که جهت‌گیری روایات و تفاسیر در بسط اوصاف بهشت، به سوی ترسیم حیاتی آرمانی است و در این مسیر، بیش از هر چیز بر نیازهای طبیعی و از آن میان، نیازهای ساده‌تر برای مخاطبان عام تکیه شده است. در این روایات خوردن و آشامیدن که از ابتدایی‌ترین نیازهای طبیعی انسانند، بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، در روایات تفسیری به تبعیت از قرآن که در مهم‌ترین وصف خود از میوه‌های بهشت، آنها را «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (واقعه، ۳۳/۵۶) می‌خواند، گسترشها بیشتر در وصف طعم و بوی میوه‌های بهشتی و سهولت دسترسی به آنها در هر زمانی مشاهده می‌شود (نک: طبری، ۱۰۶/۲۷؛ شیخ طوسی، همان، ۴۹۶/۹؛ قرطبی، ۲۱۰/۱۷).

در روایات، بارها این مضمون آمده است که هر گاه بهشتیان میوه‌ای بخواهند، شاخه‌ای از درخت به سوی آنان خم می‌شود تا میوه را بچینند (حویزی، ۱۴۲/۵)؛ تصویری که گویای بسط آیات ۲۳ سورة حاقه (۶۹) و ۹۴ سورة انسان (۷۶) است. چنین مضمونی درباره میل بهشتیان به

پدیده‌هایی چون ماه و خورشید و شب و روز (شیخ طوسی، همانجا؛ سیوطی، ۲۷۸/۴)، یا وجود نداشتن حیوانات، جز سگ اصحاب کهف، شتر صالح (ع) و الاغ غزیر (مجلسی، ۵۰/۶۲) نشان از آن دارد که وجود این پدیده‌ها در فرهنگ زمینه‌ای این روایات امری آزار دهنده بوده است. فراتر از اینها، گاه سخن از پدیده‌های ناپسندی است که نشانی از آنها در بهشت نیست، از جمله می‌توان به غنا (قمی، ۳۳۲/۲) و آرزومندی (سیوطی، ۴۰/۱) اشاره کرد.

محدثان مذاهب گوناگون، تک نگاریهای متعددی با عنوان *صفة الجنة* یا عناوینی مشابه آن در وصف بهشت تألیف کرده‌اند که از آن میان می‌توان به نوشته‌هایی از سعید بن جناح (نجاشی، ۱۹۱؛ برای متن آن، نک: الاختصاص، ۳۴۵ بی)، علی بن فضال کوفی (نجاشی، ۱۴۶؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۱۵۷) و محمد بن مسعود عیاشی از امامیه (نک: ابن ندیم، ۲۴۵؛ نجاشی، ۳۵۱؛ شیخ طوسی، همان، ۲۱۳؛ برای رساله فارسی مجلسی، نک: آقا بزرگ، ۱۶۳/۵) و نیز آثار از محدثان متقدم اهل سنت چون ابن ابی الدنیا و ضیاء مقدسی (نک: حاجی خلیفه، ۲۰۱۳/۲؛ رودانی، ۲۸۵) اشاره کرد. در میان آثار روایی متأخر می‌توان از این کتابها یاد کرد: *نزهة الارواح فی بعض اوصاف الجنة دارالافراح* از یوسف صفتی مالکی (قاهره، ۱۲۷۷ق)، *دقائق الاخبار فی ذکر الجنة والنار* از عبدالرحیم قاضی (لاهور، ۱۲۸۹ق) و *الجنة فی وصف الجنة* از عالم اباضی، محمد بن یوسف اطفیش (مستط، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م).

مضمونی در روایات متعدد حاکی از آن است که از میان زنان دنیایی، ۴ زن، یعنی مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه (ع) برترین زنان بهشتند (نک: احمد بن حنبل، ۳۲۲/۱؛ ابن بابویه، الاختصاص، ۲۰۶). در پاره‌ای از روایات درباره عوامل بازدارنده از ورود به بهشت سخن رفته که از آن جمله است: عاق شدن، ریاحوری، بخل ورزیدن، دائم الخمر بودن، نادیده گرفتن صله رحم، خوردن مال یتیم، کبر در دل داشتن و ... (صنعانی، ۴۵۴/۷؛ احمد بن حنبل، ۴۱۶/۱؛ دارمی، ۱۵۳/۲؛ حاکم، ۳۷/۲، ۱۴۶/۴). این موضوع زمینه تألیف برخی از آثار حدیثی نیز شده است و کسانی چون جعفر بن احمد ابن رازی (قرن ۴ق/۱۰م) در *الاعمال المانعة من دخول الجنة* (تهران، ۱۳۶۹ق، همراه جامع الاحادیث) به آن پرداخته‌اند.

بحث درجات اهل بهشت که زمینه‌ای قرآنی دارد، نیز در احادیث گسترش یافته است؛ از آن جمله می‌توان به احادیثی اشاره کرد که در آنها افزون بر تأیید درجه خاصی برای مجاهدان، جایگاه آنان بالغ بر صد درجه دانسته شده است (ابن حبان، ۴۰۲/۱۶).

ماخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ آلوسی، محمود، روح المعانی، قاهره، ادارة الطباعة المنيرية؛ ابن بابویه، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، الاختصاص، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، علل الشرائع، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، سنن لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۲ق؛ ابن حبان، محمد، صحیح، به کوشش شعبان ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن طائوس، علی، التحصین، به کوشش محمد انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ ابن ندیم،

الفهرست؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین فی الحديث، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ حویزی، عبدعلی، تفسیر نورالتقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۴۱۲ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۲۹ق؛ رودانی، محمد، صفة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، الفهرست، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبائی، محمد حسین، السیاق، قم، ۱۴۰۲ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ طبری، تفسیر؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قمی، علی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۱۶ق؛ نسایی، احمد، سنن، به کوشش عبدالغفار سلیمان بشاری، کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ هندی، علی، کنز العمال، به کوشش بکری حیاتی و صفوة سقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ هشی، علی، مجمع الزوائد، بیروت، ۱۴۰۸ق.

ج- بهشت در کلام اسلامی: بسیاری از پرسشهایی که هم اکنون نیز از دید یک پرسشگر در حوزه دین درباره بهشت می‌تواند مطرح باشد، همان سؤالاتی است که از سده ۲ق/۸م به بعد توجه متکلمان مسلمان را به خود جلب کرده است. فارغ از آنچه سخن از کدام مذهب کلامی است و فارغ از آنکه عالمان هر مذهب چه موضعی در قبال مسائل مطرح کرده‌اند، توجیهی مشترک به مسائلی مشترک در منابع کلامی دیده می‌شود.

۱. مسائل مربوط به بهشت آفرینش: از نخستین پرسشهای مطرح شده در حوزه کلام اسلامی، آن است که چرا آغاز آفرینش انسان در بهشت و نه در جایگاه پس از هبوطش بود؟ از متکلمان متقدم، بشر بن معتمر بدان توجه کرده، و با تکیه بر اصالت «اصلح»، آغاز آفرینش در بهشت را اصلح از آفرینش در دنیا انگاشته است (نک: ابن راوندی، ۶۶؛ بغدادی، ۱۴۱). بعدها غزالی از موضعی متفاوت به این مسئله توجه کرده، و آغاز آفرینش در بهشت را با تفسیری به مصلحت انسان دانسته است (نک: قواعد...، ۲۰۳). همچنین ابوعلی جبایی بر این باور بود که خداوند می‌توانست از آغاز مردم را از باب تفضل به بهشت درآورد، بی‌آنکه معرفت خود را بر آنان تکلیف نماید (اشعری، ۲۴۹)، و گفته می‌شود ردیه دوم ابوالقاسم بلخی بر ابوعلی در باب بهشت (نک: ابن ندیم، ۲۱۹)، در رد همین باور وی بوده است (نک: د، ۱۵۵/۶؛ برای اختلاف در تفضل یا ثواب بودن نعمت بهشت، نک: اشعری، ۲۵۶).

پرسش دیگر درباره بهشت آفرینش، آن است که چرا بر خلاف آنچه از بهشت انتظار می‌رود، در آنجا برای آدم تکلیف وجود داشت؟ طیفی از متکلمان چون معتزله بغداد و امامیه بر این باور بودند که نعمت دادن برای عمل، بهتر از نعمت دادن بر پایه تفضل است و از این رو، چنین

به سوی خداوند را در مرتبه‌ای دانسته است که اراده‌ او در اراده‌ خداوند مستهلک می‌گردد و در او اراده و اختیاری باقی نمی‌ماند (نک: اسرار...، ۲۲۴).

مسئله اراده انسان در بهشت و اصل خطانپذیری وی در آنجا، در مباحث نوین کلامی همچنان موضوع گفت و گوی اندیشمندان است. پرسش مشابهی نیز درباره دانایی انسان و باقی بودن آن در زندگی بهشتی در میان است. طیفی از متکلمان، به خصوص اشاعره باور دارند که باقی بودن علم و عقل انسان پس از مرگ و برخورداری او از آن در بهشت محال است و نتیجه آن، چنین است که دانایی بهشتیان از آنان سلب خواهد شد. معتزله در این باره اتفاق نظر دارند که علوم ضروری و آن دسته از علوم اکتسابی که تکلیف به آنها تعلق نمی‌گیرد، در زندگی اخروی نیز باقی خواهند بود؛ اما درباره علوم اکتسابی که تکلیف به آنها تعلق می‌گیرد، ابوعلی جبایی بر آن است که این علوم باقی نخواهند بود، اما فرزند او ابوهاشم به طور عام به باقی بودن تمامی داناییها قائل شده است. سید مرتضی و دیگر متکلمان امامیه، بر آن اند که بهشتیان باید دارای عقل کاملی باشند، تا سرور و شادی آنان در نهایت فزونی باشد. دیدگاه آن دسته از متکلمان کهن که از سلب دانایی بهشتیان سخن آورده‌اند، اگر چه از مبانی آنان در باب بقاء اعراض و نیز رابطه دانایی با تکلیف نشأت گرفته، در بیرون از حیطه علم کلام به سختی نقد شده، و زمینه تشنیع سنت‌گرایان را فراهم آورده است (نک: سیدمرتضی، ۲۸۳؛ شیخ طوسی، همان، ۲۸۸؛ ابن میثم، ۱۵۵-۱۵۶؛ صدیق حسن خان، ابجد...، ۱۵/۱).

باور عمومی مسلمانان مبنی بر اینکه بهشت «دار عمل» نیست و در آنجا تکالیف از انسان برداشته است، در حیطه علم کلام از پذیرش عام برخوردار بوده است؛ با این وصف گاه مباحثی در حاشیه آن پدید آمده که ناشی از برداشتهای متفاوتی است که از تکلیف وجود داشته است. طیف وسیعی از متکلمان و از آن جمله معتزلیان بصری، با تکیه‌ای تمام بر این باور، تعلق هر گونه «امر» یا «باید و نباید» را به انسان در بهشت منکر بوده‌اند؛ اما معتزلیان بغداد و متکلمان امامی با تفاوتی که میان دو مفهوم امر و تکلیف قائل شده‌اند، انتفاء تکلیف در بهشت را برابر با انتفاء امر ندانسته‌اند. به باور اینان، تکلیف که از طریق امر شرعی به انسان تعلق می‌گیرد، در بهشت منتفی است، اما انسان باید همچنان به باید و نیایدهایی پای‌بند باشد که از حسن و قبح عقلی نشأت گرفته‌اند (شیخ مفید، اوائل، ۱۰۶؛ نیز شیخ طوسی، همانجا). بدیهی است که این گونه امر، فرعی بر اصل حسن و قبح عقلی است که نزد متکلمان عدلیه پذیرفته است و نزد متکلمان غیر قائل به آن موضوعاً منتفی خواهد بود. قائلان به نظریه امر عقلی، برای پاسخ‌گویی به اشکال مقدر درباره رابطه امر و تکلیف، به این نکته توجه داده‌اند که اعمال امر شده از سوی عقل همچون امر به شکر و حمد، بر طبع بهشتیان «خفیف» است و تکلیف که در آن معنای «ثقل» وجود دارد، بر آن صادق نخواهد بود (نک: همانجاها).

تکلیفی مقتضی بوده است؛ در حالی که طیفی دیگر چون معتزلیان بصره و اشاعره ضرورتاً فرقی میان حالت نعمت دهی با تکلیف یا بدون تکلیف قائل نبوده‌اند (نک: شیخ مفید، اوائل، ۶۶). باید توجه داشت که برای برخی از متکلمان، از جمله غالب امامیه، طیفی از معتزله چون ابوالقاسم بلخی، ابوهاشم جبایی و ابومسلم اصفهانی، و شماری از متفکران اهل سنت چون ماتریدی این نکته مفروض بوده که بهشت آدم جز بهشت «خلد» بوده است (ماتریدی، ۱۰۶/۱-۱۰۷؛ شیخ طوسی، التبیان، ۱۵۵/۱-۱۵۶؛ ابوسعید نیشابوری، ۱۶۷؛ طبرسی، ۱۶۷/۱) و برخی نیز چون واصل بن عطا، ابوعلی جبایی، رمانی و ابن اخشید آن را بهشت «خلد» دانسته‌اند (نک: شیخ طوسی، همان، ۱۵۵/۱؛ نیز سهروردی، «التلویحات»، ۹۰). در برخی عقیده نامه‌های اهل سنت، قول به اینکه بهشت آدم، بهشت خلد نبوده، «الحاد در دین» دانسته شده است (باجوری، ۴۱۳).

به هر تقدیر، رابطه بهشت آفرینش با بهشت آخرت هر چه باشد، بیشترین پرسشها برای متکلمان درباره بهشت آخرت مطرح بوده است. در این باره نخست باید به مسائل متنوعی اشاره کرد که درباره چگونگی راهیابی به بهشت و موضوعات مرتبط با آن، مانند شفاعت وجود دارد؛ اما آنچه در اینجا بررسی می‌شود، مسائلی است که مستقیماً به چگونگی زندگی در بهشت مربوط است.

۲. اراده، دانایی و عمل در بهشت: از مهم‌ترین پرسشها درباره زندگی در بهشت آخرت، مسئله خطانپذیری و در پی آن برخورداری از اراده است. متکلمان عموماً با برداشت از آیات قرآنی و نصوص سنت، بر این باور تکیه داشته‌اند که هیچ انسانی در بهشت گناه و معصیت مرتکب نخواهد شد؛ اما این منزه بودن از گناه برخاسته از چه نوع ویژگی است که زندگی انسان در بهشت را از زندگی دنیایی او متمایز می‌سازد. از اینجاست که مسئله اراده و قدرت انتخاب انسان در زندگی بهشتی مورد تردید قرار گرفته است و شماری از متکلمان بر این راه رفته‌اند که اراده و انتخاب آزاد اعمال در بهشت از انسان سلب شده است، اگر چه در توجیه این سلب اختیار سخن به تفاوت گفته‌اند. در این باره ابوالهذیل علاف از معتزله درباره اعمال انسان در بهشت به وضوح قائل به «اضطرار»، یعنی ناگزیر بودن او از افعال نیک شده، و این سخن در نسلهای پسین توسط کسانی چون ابوعلی جبایی و فرزندش ابوهاشم، در قالب نظریه «الاجاء» قدری تعدیل شده است (نک: ابن راوندی، ۷۲؛ بغدادی، ۱۰۴-۱۰۵؛ شیخ مفید، اوائل، ۱۰۶؛ برای تفاوت اضطرار و الاجاء، نک: شیخ طوسی، تهیید...، ۲۸۸-۲۹۰). عموم معتزله بغداد و متکلمان امامی چون شیخ مفید، از هر دو نظریه اضطرار و الاجاء دوری گزیده، انسان بهشتی را صاحب اراده دانسته‌اند، اما در بیان منزه بودن او از گناه چنین آورده‌اند که این گناه ناپذیری نه به سبب سلب اراده، که به سبب نبود داعی برای ارتکاب گناه است (نک: شیخ مفید، همان، ۱۰۶، ۱۰۷). صدرالدین شیرازی نیز به این مسئله توجه داشته، و در بحثی مبسوط که در باب درجات بهشت گشوده است، بهشتی سالک

۳. پدیداری و پایداری بهشت: از جمله مسائل کلامی مربوط به بهشت، این مسئله است که آیا بهشت و جهنم در حال حاضر خلق شده‌اند؟ در این باره، گروهی از معتزله، نجاریه و وابستگان به افکار معتزله از مذاهب زیدیه و خوارج بر این باورند که پاسخ این سؤال الزاماً مثبت نیست و خلق و عدم خلق هر دو محتمل است. برخی چون هشام فوطی و ابوهاشم جبایی با قاطعیت خلق آنها را پیش از وقوع قیامت منتع دانسته‌اند و بسیاری از متکلمان چون متکلمان امامیه و اشاعره و ابوعلی جبایی و ابوالحسن بصری از معتزله به مخلوق بودن آنها در حال حاضر گراییده‌اند (نک: اشعری، ۲۹۶؛ مقدسی، ۱۸۸/۱-۱۹۰؛ شیخ مفید، *اوائل*، ۱۴۱-۱۴۲؛ بغدادی، ۱۵۰؛ اسفراینی، ۷۶؛ عضدالدین، ۴۸۵/۳، ۴۸۷؛ علامه حلی، ۴۵۳). گرایندگان به مخلوق بودن بهشت، گاه در باورنامه‌های خود برای پاسخ به این اشکال که در قیامت همه چیز ویران خواهد شد، بر این نکته تأکید داشته‌اند که خداوند همه را خواهد میراند، مگر آنان که پیش‌تر در بهشت یا جهنم جای گرفته‌اند (مثلاً نک: ابولیت، ۲۲۵).

آخرین پرسش مهم طرح شده درباره بهشت، سؤال از ابدی و فناپذیر بودن آن است. بر پایه منابع، آغازگر این پرسش جهم بن صفوان بود که باور داشت بهشت فانی است و حادث غیر متناهی امکان تحقق ندارد (اشعری، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۶۴، ۴۷۴؛ بغدادی، ۱۰۳، ۱۹۹؛ اسفراینی، ۱۰۸؛ شهرستانی، ۸۰/۱؛ برای دوام این اندیشه، نک: ابن حزم، ۲۳/۱). از متقدمان معتزله، ابوالهذیل علاف در عین نزدیک شدن به دیدگاه جهم، انقطاع را به «حرکات اهل بهشت» باز می‌گرداند. او که افکار خود را در قالب کتابی با عنوان *التفهيم* و (فی؟) *حرکات اهل الجنة* مدون ساخته بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۴)، باور داشت که حرکات اهل بهشت انقطاع پس از طی زمانی بسیار بلند، در حالت سکون دائم قرار خواهند گرفت و این سکون تأمین‌کننده جمیع لذات و عده داده شده به آنان نیز خواهد بود. نظریه ابوالهذیل بر مبنای اندیشه او در باب بقاء ناپذیر بودن حرکت و بقاء پذیر بودن سکون استوار است و مستقیماً ناظر به حرکات اهل بهشت بوده، و به بقای برخورداری آنان از لذت قائل بوده است. با این حال، اغلب مخالفانش نظریه او را قول به فانی بودن نعمت اهل بهشت عنوان کرده‌اند که به دور از دقت است (نک: ابن راوندی، ۱۰۷؛ اشعری، ۱۶۳، ۳۵۸-۳۵۹؛ بغدادی، ۱۰۲، ۳۲۳؛ خطیب، ۳۶۶/۳؛ شهرستانی، ۵۴/۱؛ نک: ه. د. ۳۹۵/۶). از بزرگان معتزله کسانی چون ابراهیم نظام در کتاب *حرکات اهل الجنة* (نک: ابن ندیم، ۲۰۶) و ثمامه بن اشرس در *نعم اهل الجنة* (همو، ۲۰۸) به نقد همین نظریه پرداخته‌اند (برای رده‌هایی از معتزله و امامیه بر ضد او، نک: ه. د. همانجا). از این میان ابراهیم نظام باور داشت که دوام نعمت اهل بهشت اصلح از فانی آنهاست و بر همین پایه به دوام نعمت اهل بهشت گراییده است (نک: ابن راوندی، ۱۰۸).

از اواخر سده ۷ق/۱۳م تا سده اخیر، بار دیگر به مسئله جاودانگی و

پایداری نعمت بهشت از سوی محافل سلف‌گرا توجه شده، و این موضوع، زمینه تألیف آثار متعددی را از سوی طیف‌های مختلف این محافل فراهم آورده است (نک: صدیق حسن خان، *یقطه...*، ۴۲).

۴. لذت و بهره‌مندی در بهشت: دیگر پرسش مهم که توجه اندیشمندان گوناگون در حوزه آخرت، از قدیم و جدید و از متکلم و صوفی را به خود مشغول کرده، مسئله تعالی انسان در بهشت، و در پی آن پاداش و برخورداری اهل بهشت است. بسیاری از صاحب نظران با بهره‌گیری از آیه‌ای (توبه/۷۲)، رضای الهی یا «رضوان» را امری برتر از تمامی نعمتهای بهشتی شمرده‌اند و این نکته‌ای است که در برخی احادیث نبوی نیز وارد شده است (مثلاً نک: ابن حجر، ۴۰۴/۴). در همین راستاست که برخی از سخنگویان در باب اعتقادات چون ابن بابویه، از درجات اهل بهشت سخن گفته، و تفاوتی در نعمت و لذت میان آنان قائل شده‌اند. وی یادآور شده است که برخی از بهشتیان تنها از لذات حسی برخوردارند، در حالی برخی از آنان که درجه‌ای بالاتر دارند، در معیت فرشتگان‌اند و از تسبیح و تهلیل ذات الهی لذت می‌برند (نک: *الاعتقادات*، ۷۶-۷۷). از متکلمان امامیه، شیخ مفید به شدت این سخن ابن بابویه را مورد نقد قرار داده، و لذت از تسبیح و تقدیس را قولی شاذ و ناشی از تأثیر افکار مسیحی دانسته، و در تبیین باور درست بر این نکته پای فشرده است که در بهشت بشری نیست که از لذتی غیر از لذتهای حسی بهره‌مند باشد (نک: تصحیح، ۹۵-۹۶). گفت‌وگویی مشابه در حوزه کلامی غیر شیعی نیز دیده می‌شود؛ از جمله حمید بن سعید ابن بختیار، از معتزله در کتابی به رد مسیحیان و دیدگاههای آنان در باب لذتهای حسی پرداخته، و بر ثبوت این لذتها تأکید کرده است (نک: ابن ندیم، ۲۲۰). برخی از مؤلفان سنت‌گرا نیز به استدلال در رد دیدگاههای مسیحیان در باب لذتهای بهشتی پرداخته‌اند (مثلاً نک: ابن حزم، ۳۹/۲؛ قرطبی، *الاعلام*، ۴۳۳-۴۳۶) و بر خلاف انتظار، چنین دیدگاهی در قالب مناظره‌ای میان بایزید بسطامی و یک راهب مسیحی نیز بازتاب یافته است (نک: «قصه ابی یزید...»، ۱۷۵). ابن میثم از متکلمان میانه امامیه، ضمن تأیید اینکه لذات جسمانی و لذات روحانی هر دو در بهشت وجود دارد، امکان جمع بین برخورداری از این دو گونه لذت را از ویژگیهای زندگی بهشتی دانسته است (ص ۱۵۷).

مسئله رؤیت خداوند توسط بهشتیان در آخرت، از جمله مباحث مورد اختلاف میان مذاهب گوناگون اعتقادی است که در منابع کلامی، عملاً در مبحث صفات و نه در مباحث مربوط به معاد مورد بحث قرار می‌گیرد و از همین روی در اینجا بدان پرداخته نمی‌شود. تنها باید یادآور شد که در منابع قائل به رؤیت گفته نمی‌شود که نظر بهشتیان بر خداوند برترین نعمت آنان است (مثلاً نک: *الابانه*، ۴۵). در این میان نظریه ضرار ابن عمرو موردی استثنایی است که باور دارد انسان در بهشت از حس ششمی برخوردار می‌گردد که با آن، و نه به دیده امکان رؤیت خداوند را خواهد داشت (ابن ملاحمی، ۴۹۳؛ شهرستانی، ۸۲/۱). ضرار و همفکران او سعی داشتند این نظریه خود را به ابوحنیفه نیز منسوب



الباطنية از نفی حقیقت بهشت و جهنم و تأویل آن به عنوان باور عمومی اسماعیلیه یاد کرده است (ص ۴۴، ۴۸، جم). با وجود لحن تندى که در نقد این مخالفان دیده می‌شود، تأویل بهشت با مبانی اسماعیلیه سازگار است. از میان اندیشمندان اسماعیلی، به عنوان نمونه می‌توان به دیدگاه ناصر خسرو اشاره کرد که در گفتاری از کتاب وجه دین که به بهشت اختصاص یافته، اظهار داشته که «بهشت به حقیقت عقل است». او در مقام استدلال برای این تعریف از بهشت، سخن از آن آورده که بهشت راحتی و بی‌رنجی است و این عقل کلی است که موجب راحتی و آسانی و ایمنی است، و رنج و سختی و ناامنی کسانی راست که از عقل بهره‌شان نیست (ص ۴۳ ب). او در سروده‌هایش نیز به همین معنا اشاره دارد (مثلاً نک: دیوان...، ۳۵۰) و انگاشتن بهشت به عنوان جایی برای خور و خواب را بالحنی تند، از سرنا آگاهی می‌داند (همان، ۴۰۴).

برخی از برداشتهای اندیشمندان در حوزه‌های فلسفه و عرفان نیز از برخی جهات یا تأویلات یاد شده همسانی داشته‌اند.

د- بهشت در فلسفه اسلامی: دیگر گروه گراینده به تأویل بهشت جماعتی فیلسوفان‌اند که دیدگاه آنان دربارهٔ لذات بهشت، نتیجه‌ای از دیدگاه آنان در باب زندگی اخروی و روحانی بودن معاد است.

از متقدمان فلاسفه اسلامی، ابونصر فارابی در نگاهی گذرا به مسئله معاد و با الهام از تعبیر قرآنی «نفس مطمئنه» (فجر/۸۹، ۲۷)، و بالاترین لذت برای نفس مطمئنه را شناختن «حق اول» دانسته است (ص ۶۵). ابن سینا در مواضع مختلف از آثار خود به سخن از بهشت پرداخته است؛ از جمله در شفا یادآور شده است که سعادت و لذات جسمانی مورد توجه حکیمان و مقربان خداوند نیست و آرمان آنان تنها وصول به لذت حقیقی و خیر مطلق است (۲۹۸/۲، ۴۴۶، جم). او در رساله اضحویه، ضمن تأکید بر اینکه برای ترغیب مردمان به اعمال نیک، راهی جز وصف بهشت به گونه‌ای که برای آنان قابل درک و انگیزنده باشد، وجود ندارد، یادآور گشته است که ثواب و عذاب حقیقی قابل فهم برای عموم مردم نیست و تنها خواصی آن را درمی‌یابند که راه تزکیه نفس و آموختن دانش را پیموده باشند (نک: ص ۲۹ ب؛ نیز نک: ابرعلی مسکویه، ۶۰، جم). او با پای‌بندی به نصوص اسلامی، ضمن آنکه اصل لذت و بهره‌مندی برای اهل بهشت را تأیید کرده، بر این نکته که لذات اخروی با بهره‌مندیهای دنیوی غیر قابل قیاس‌اند، تأکید ورزیده است. برداشت او از این لذت، حالتی است که برای موجودات عاقل به هنگام اتحاد با عقل فعال رخ خواهد داد (نک: النجاة، ۲۹۱ ب).

بر پایه تصویری که غزالی از اندیشه‌های فلاسفه پیش از خود ارائه کرده، تأکید بر غیر قابل وصف بودن لذات بهشتی با معانی عرفی نعمتها، از مشترکات آنان بوده است (تهافت، ۳۴۴ ب). به گفته غزالی، فیلسوفان بر اهمیت دو عنصر علم و عمل برای بهشتیان تکیه داشته‌اند. باور فلاسفه به استمرار عمل در بهشت که بر خلاف دیدگاه عموم متکلمان بود، از آن روی مورد توجه فیلسوفان قرار داشت که عمل و عبادت از نظر آنان موجب پاکیزگی نفس و انقطاع پذیر بود (نک: همان،

دارند (نک: همانجا؛ شیخ مفید، «المسائل...»، ۲۹۳).

از سده ۵ق/۱۱م، ظاهراً تحت تأثیر مباحث مطرح شده از سوی فلاسفه، متکلمان اسلامی مسئله لذات بهشتی را با تأمل بیشتری نگریسته، و برخی از آنان از موضع اصرار بر لذات حسی فاصله گرفته‌اند. پیش از همه باید از امام محمد غزالی یاد کرد که با گرایش به گونه‌ای جمع میان دو موضع، با آنکه بر حقانیت لذات حسی تأکید کرده، از لذات غیر حسی نیز سخن گفته، و لذات و سعادت روحانی را برتر از لذات و سعادات جسمانی شمرده است (نک: تهافت...، ۳۵۴، المقصد...، ۵۴). در نسلهای پسین، باید به دیدگاه فخرالدین رازی از اشعریان متأخر اشاره کرد که بدون آنکه دربارهٔ نعمتهای یاد شده در نصوص دینی تردید کند، بر این نکته که باید بدون سخن از «کیف» بدانها باور آورد، اصرار داشته، ضمن اینکه گونه‌ای از ارتباط معنایی میان مشبه و مشبه به را باور داشته است. او همچنین از این نکته سخن گفته است که حضور خداوند متعال روح بهشتیان را از قدسیت و روحانیت سیراب خواهد کرد و این بزرگ‌ترین نعمت بهشتیان است (نک: ۲۸۰-۲۸۱/۸).

کلام نویسان در سده‌های متأخر، برخی چون باجوری نظریه نفی «کیف» را در تفسیر عقاید مربوط به بهشت مدنظر داشته‌اند (نک: ص ۴۱۳، ۴۱۴، جم)، در حالی که برخی همچنان بر این باور اصرار ورزیده‌اند که این نعمتها باید به مفهوم عرفی آنها فهمیده شود و مورد تأویل قرار نگیرد (مثلاً نک: فضولی، ۸۱ ب). مسئله لذات بهشتی مورد توجه اندیشمندان اصلاح طلب عصر اخیر نیز قرار گرفته، و دیدگاه فخرالدین رازی در اینکه نعمتهای یاد شده در نصوص نباید به معنای مدلول عرفی تفسیر گردند، مورد حمایت قرار گرفته است (مثلاً نک: عبده، ۴۶). در مقایسه میان دیدگاههای عبده و شاگردش محمدرشید رضا، باید یادآور شد که با وجود نزدیکی موضع هر دو به فخرالدین رازی، عبده بیشتر به تأویل، و رضا بیشتر به پای‌بندی نصوص گراییده است (نک: رضا، ۲۳۲/۱-۲۳۴). رضا با برداشت از برخی احادیث، در مسئله لذت جنسی، به صراحت روایات حاکی از کثرت حوریان برای مردان بهشتی را نامعتبر شمرده است (نک: ۲۳۴/۱). در یک سده اخیر موضوع لذات بهشتی، به ویژه مسئله حورالعین همواره توجه‌بازاندیشان دینی را برانگیخته، و گرایش به تأویل نزد آنان غلبه داشته است.

۵- بهشت نزد فرق اهل تأویل: در میان فرق غلات، از برخی چون منصوریه و خطابییه گرایش به تأویل بهشت نقل شده است و اینکه باور داشتند که بهشت چیزی جز نعمتهای دنیا نیست (اشعری، ۹، ۱۱؛ بغدادی، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۸۲؛ اسفراینی، ۱۲۶؛ شهرستانی، ۱۵۸/۱، ۱۵۹؛ عضدالدین، ۶۸۱/۳). به هر روی، باید توجه داشت که این باورها از سوی مخالفان نقل شده، و ممکن است تصویری غیر دقیق از اندیشه مذاهب یاد شده بوده باشد.

دیدگاه‌های مشابهی به نقل از رساله‌عبیدالله شیعی، از داعیان اسماعیلی نقل شده (نک: بغدادی، ۲۷۸-۲۷۹)، و غزالی در کتاب خود فضائیل

(۳۴۷-۳۵۴).

در دستگاه فلسفی اخوان الصفا، بهشت عبارت از عالم ارواح بود که ساکنان آن «صورت‌های روحانی» و نه «هیولای جسمانی» اند. بهشت حیات محض و لذت محض است و در آن کسوف و فساد راه ندارد (رسائل، ۵۲/۲). به باور آنان، بهشت همان عالم افلاک بود که صعود بدان با جسد «ثقیل و کثیف» ناممکن است. آن گاه که نفس از این جسد جدا گردد و چیزی از زشتی کردار و پلیدی پندار در آن نباشد، در کمتر از چشم بر هم نهادن در عالم فلک یا بهشت خواهد بود. در نگاه آنان، تا آن گاه که معشوق انسان لذت‌های حسی باشد، شوق صعود به عالم فلک را نخواهد داشت و درهای آسمان به روی او گشوده نخواهد شد (همان، ۹۲، ۹۱/۱).

با وجود تأثیرگذاری افکار فلاسفه بر متکلمان در سده ۵ق، گرایشی از سوی فلاسفه برای نزدیک کردن مواضع خود به متکلمان در سده بعد قابل مشاهده است. در این باره نخست باید از ابوالبرکات بغدادی یاد کرد که خود از منتقدان سنت مشایی به شمار آمده است. او پس از نقد اختلاف آراء در باب معاد، به صراحت معاد جسمانی را پذیرفته، و از بازگشت مجدد ارواح به بدن‌ها یاد کرده، و بدین ترتیب به اندیشه متکلمان در باب معاد و از جمله بهشت نزدیک شده است (نک: ۲۴۰/۲، بی). او همچنان بر این باور فلاسفه پای می‌فشرد که نفس مؤمن پس از فراغ از جسد، در جوار فرشتگان می‌زید و به مشاهده انوار الاهی و معرفت حقایق هستی‌نایل می‌آید (۲۱۴/۳-۲۱۵).

در همین دوره، همچنین باید از ابن رشد یاد کرد که از سویی به دفاع از مبانی سنت فلسفی مشایی برخاسته، و از سوی دیگر سعی در پاسخ‌گویی به ایرادات متکلمان داشته، و در مواردی از همراه شدن با آنان پرهیز نداشته است. او در پاسخ به ایرادات غزالی در باب معاد، یادآور شده است که فلاسفه بیش از همه به حقانیت آخرت و بهشت و دوزخ باور دارند، تنها تفاوت دیدگاه آنان با دیگران سکوتی است که با وجود قطع به تحقق، در باب صفات و ویژگی‌ها روا داشته‌اند. او با تعمیمی غیرقابل دفاع، یادآور شده که فلاسفه در این باره که آیا بهشت در حال حاضر مخلوق است، یا آیا وجود عبادت در بهشت محقق است، سکوت اختیار کرده‌اند (نک: ص ۵۸۰-۵۸۴).

مبانی شهاب الدین سهروردی در باب معاد و بهشت، با فلاسفه پیشین تفاوتی محسوس داشته است و ریشه در باور او به عالمی میانی، بین جهان محسوس مادی و عالم مجردات محض یا عالم عقول داشت که عالم برزخ یا عالم مثل معلقه خوانده شده است (نک: ۵، د، ۱۱/۱-۶۹۸). او بر این باور بود که نفوس انسانی پس از جدایی از بدن در سرنوشت بر ۳ گروه‌اند: نخست انوار طاهره که این جدایی خلاصی و وصول آنها به عالم نور است و نهایت لذت آن وصول به حقیقت «ملائم» آن است که همان تقرب به نور الانوار است. گروه سوم اشقیاء و اصحاب شمال» اند و در این میان، گروه دوم سعادت‌مندانی متوسط الحال‌اند که از عالم مادی به عالم «مثل معلقه» یا به تعبیر دیگر برزخ‌هایی می‌یابند

(«حکمة...»، ۲۲۳، بی). در این تعریف سعادت‌مندان اعم از اهل بهشت و اهل برزخ‌اند و بدین ترتیب، شمار گسترده‌ای از آنان که در برداشت دیگران از اهل بهشت به شمار می‌روند، بیرون از بهشت دانسته شده‌اند (نیز نک: قطب الدین، ۴۹۶، بی).

صدرالدین شیرازی با نزدیک ساختن نگاه فلسفی به زبان متشرعان، به گونه‌ای از معاد جسمانی باور دارد و کوشش می‌کند تا با ارائه تفسیری از نصوص و مبانی فلسفی، سازگاری میان آنها را نمایان سازد؛ با این همه، او بر این اصل پیشین که تعبیرات به کار گرفته شده درباره بهشت و نعمت‌های آن همساز با معانی عرفی دنیوی نیستند، اصرار ورزیده، و چنین برداشتی را تخطئه کرده است (نک: «مفاتیح...»، ۴۶۴، بی). او در پیوند اندیشه فلسفی با زبان عارفان، بهشت را حقیقت کلی‌ای می‌داند که همان روح عالم و مظهر اسم رحمان است، زمین بهشت را کرسی و سقف آن را عرش رحمان می‌گوید (الشواهد...، ۳۰۲). او در باب بهشت نیز بر پایه مبانی کلی‌اش در باب معاد، به بهشتی با جسم اخروی و نه جسم دنیایی باور دارد (نک: المبدأ...، ۴۶۱، جم). او ضمن توجه به رابطه میان بهشت آدم و بهشت برین، بر این باور است که بهشت برین جز پس از ویرانی عالم جسمانی آشکار نمی‌گردد و بهشت آدم از جهاتی غیر از بهشت برین است، با این وصف بر این نکته اصرار دارد که هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحدند و به تفصیل مبانی باور خود را تفسیر کرده است (نک: الشواهد، ۲۹۹-۳۰۰، نیز الاسفار، ۱۴۶/۴، بی). او در رساله عرشیه، درجات اهل بهشت را با گونه بهره‌مندی آنان مربوط ساخته، و از دو گونه بهشت: بهشت معقول و بهشت محسوس یاد کرده که نخستین آن جایگاه مقربان است (ص ۲۷۳).

۵- بهشت در تصوف و عرفان اسلامی: در حوزه تصوف و عرفان، اندیشه بهشت مراحل گوناگونی را طی کرده است. در آغاز که مرزهای میان تصوف و زهد درهم آمیخته بود، بهشت آرمانی با اهمیت تلقی می‌شده، و صوفی همچون دیگران شوق بهشت را انگیزه عمل خود داشته است. از سده ۲ق گرایش به کم اهمیت دانستن بهشت و اهمیت دادن به حب الاهی که والاتر از بهشت بود، در طیفی از صوفیه پدیدار شد و به تدریج در محافل صوفیه روی به گسترش نهاد. در حوزه عرفان نظری، کسانی چون ابن عربی به جای گام نهادن در مسیر کاستن از اهمیت بهشت، به تأویل بهشت پرداختند و بهشت و نعمت‌های آن را به گونه‌ای تفسیر کردند که پیوند مستحکمی با تعالیم جهان شناختی و انسان شناختی آنان داشت.

۱. شوق بهشت نزد صوفیه: تصوف هر اندازه از زهد فراطر رفته، و به سمت نظری شدن روی نهاده، به همان اندازه از تصور معمول بهشت در میان عامه مسلمانان دور گشته است. در سخنان منقول از برخی رجال متقدم منتسب به تصوف، چه زهاد اصحاب حدیث و چه زاهدانی که در نخستین طبقات صوفیه جای گرفته‌اند، می‌توان تصویری همسان با تصور عام از بهشت را باز یافت و تنها تفاوت درخور توجه، تأکیدی است که

این اندیشه از اواسط سده ۲ ق در میان صوفیان اهل زهد نیز دیده می‌شود و در این باره، پیش از همه می‌توان از ابراهیم ادهم یاد کرد که در مناجاتی، صراحت بر آن دارد که بهشت نزد او به اندازهٔ بال پشه‌ای ارزش ندارد و او بی‌جوی انس ذکر خدا، دست یافتن به حب خدا و آسان یافتن طاعت خداست و اگر این مواهب را داشته باشد، او را باکی نیست که بهشت از آن که باشد (نک: ابونعیم، ۳۵/۸).

از صوفیان متقدم ایرانی، بایزید بسطامی (د ۲۶۱/ق ۸۷۵م) و ابوالحسن دینوری (د ۳۳۰/ق ۹۴۲م) هر دو بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که نزد اهل محبت، بهشت به دیدهٔ اهمیت نگریسته نمی‌شود (نک: سلمی، ۶۳، ۳۱۶). بایزید دربارهٔ گروهی از بندگان خاص سخن گفته است که اگر خداوند آنان را به بهشت برد و از ملاقات خود محجوب کند، همانند استغاثهٔ جهنمیان از آتش، از بهشت به خداوند استغاثه برند (نک: قشیری، ۶۲۹).

در شام نیز چنین افکاری زمینه داشته است، چنان که ابو عبید سیری (د ۲۴۵/ق ۸۵۹م) از پیری بی‌نام ساکن در کوه لکام یاد کرده است که مجالست با خدا را از تمام نعمتهای بهشتی برتر می‌شمرد و یاد بهشت و جهنم به قلب او خطور نمی‌کرد (ابونعیم، ۳۱۸/۱۰-۳۱۹).

۳. کاهش اهمیت بهشت نزد صوفیان بغداد: با آنکه متقدمان مکتب بغداد چون سری سقطی و جنید، شوق به بهشت را به دیدهٔ اهمیت می‌نگریستند، ابوسعید خراسی به عنوان شخصیتی مرتبط با این مکتب، اما متفاوت، در بحث بهشت نیز موضعی ویژه اتخاذ نموده است. او در بسط نظریهٔ خود در باب صدق، حدیث نبوی ناظر به کسی که بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌دید، مورد توجه قرار داده، و در تفسیری که از آن به دست داده، آن را ناظر به صدق در سلوک دانسته است (نک: ص ۲۹). نگرش ویژهٔ او آنجا آشکارتر می‌شود که در سخن از اقسام زاهدان، گروهی را به عنوان زاهدان مشتاق رسیدن به بهشت معرفی کرده است که لذات دنیا را در برابر لذات بهشت و انهداده‌اند و عالی‌ترین درجهٔ زهد را از آن کسانی دانسته است که از باب «موافقت» با خداوند زهد گزیده‌اند و اینان عاقل‌ترین و والاترین بندگان نزد خدایند (ص ۳۲). ریشه‌های نظریهٔ تفسیر بهشت با «موافقت» را که در دوره‌های بعد بسط یافته است، می‌توان در مباحث ابوسعید خراسانی یافت.

ادامه دهندگان خط اصلی مکتب بغداد در نسل شاگردان ابوبکر شبلی (د ۳۳۴/ق ۹۴۶م)، از دیدگاه متقدمان خود دربارهٔ بهشت فاصله گرفتند و به اندیشهٔ والاتر از بهشت روی آوردند. در این میان، به خصوص باید از ابوالقاسم نصرآبادی (د ۳۶۷/ق ۹۷۸م)، شاگرد نیشابوری شبلی یاد کرد که بدون کاستن از ارجح بهشت، در مقایسه میان بهشت و رحمت و محبت خدا، آن دورا غیر قابل قیاس شمرده است. این فاصله از آن روست که بهشت باقی به ابقای خداست و رحمت و محبت خدا نسبت به انسان باقی به بقای الهی است و میان باقی به بقای الهی و باقی به ابقای الهی فاصله‌ای بسیار است (قشیری، ۲۷).

از دیگر شاگردان شبلی، ابوالحسن حصری (د ۳۷۱/ق ۹۸۱م) از

این شخصیتها بر شوق بهشت و به دنبال آن روی نهادن به طاعات و دوری گزیدن از معاصی داشته‌اند. در این باره نخست باید به سخنی از سفیان ثوری اشاره کرد که در وصیتی، شوق بهشت را موجب اطاعت الهی دانسته است (ابونعیم، ۸۵/۷) و آموزهٔ این محدث زهدگرا، در احادیثی منقول از پیامبر (ص) نهفته بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۳۰/۱۶).

از نخستین صوفیان برخاسته در بغداد، معروف کرخی، با تکیه بر اینکه طلب کردن بهشت بدون عمل، گناهی از گناهان است (سلمی، ۷۸؛ ابونعیم، ۳۶۷/۸)، به گونه‌ای به اهمیت بهشت و طلب آن توجه کرده، و سری سقطی در جست و جوی راهی کوتاه به سوی بهشت بوده است (نک: سلمی، ۴۲). چنین توجهی به بهشت در سخنانی از جنید بغدادی نیز بازتاب یافته است (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۷۳/۱۰). از پیوستن به همین مکتب بغداد، ابوالعباس ابن عطا از شوق قلب به بهشت یاد کرده است (همو، ۳۰۳/۱۰). بجز بغداد، در دیگر محافل تصوف متشرع می‌توان نمونه‌هایی از این تصویر از بهشت را بازجست؛ از آن جمله باید به دیدگاه ابوحازم مکی توجه کرد که انسان وارسته را کسی می‌داند که از دوزخ گریزان، بهشت را جویان و افزون بر آن رضای خداوند را خواهان باشد (نک: عطار، ۶۶)، یا نگرش یحیی بن معاذ رازی که بهشت را محبوب مؤمن می‌شمرد (ابونعیم، ۵۵/۱۰).

غلبهٔ تصوفی متشرع که به دنبال سازگاری نسبی با تعالیم رسمی بوده، زمینه‌ساز آن بوده است تا چنین تلقی‌ای از بهشت در میان نخستین صوفیان بغداد قابل مشاهده باشد؛ اما باید توجه داشت که دور از بغداد نیز می‌توان در حلقه‌های صوفیه دیدگاههای ناظر به اهمیت شوق بهشت را باز یافت.

۲. والاتر از بهشت نزد اهل حب: در کنار موضع یاد شده، برخی از اندیشمندان صوفیه از شوق بهشت عبور کرده، و توجه خود را به امری فراتر از خوف دوزخ یا شوق بهشت، یعنی حب الهی معطوف داشته‌اند. در احادیث این باور از امام علی (ع) نقل شده (نک: نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷)، و گاه حتی به شعیب نبی (ع) بازگردانده شده است (نک: خطیب، ۳۱۵/۶)؛ اما مطرح بودن آن در محافل صوفیه به طور مشخص از اوایل سده ۲ ق قابل پی‌جویی است.

نخستین گروه از صوفیان که این نگرش به روشنی از آنان نقل شده است، اهل حب بصره‌اند. حبیب عجمی (د ۱۲۵/ق ۷۴۳م)، در عبارتی کوتاه خطاب به عامه، بیابانی سوزان را برای خویش از بهشت آنان بهتر دانسته بود (ابونعیم، ۱۵۲/۶) و گویی لذات مادی دنیا را حجابی برای لقاء الله می‌انگاشت (برای سخنی مؤید آن، نک: همو، ۱۵۴/۶). رابعه عدویه (د ۱۳۵/ق ۵۷۲م) نیز بهشت را در برابر حب خدا کم اهمیت می‌دانست (نک: عطار، ۸۷؛ جامی، ۶۱۴)؛ اما حکایت منقول از او که مشعل به دست می‌دید تا در بهشت آتش افکند، مورد تردید قرار گرفته، و احتمال داده شده است که یک نگرش کهن عرفانی بیان شده در قالب احوال مجذوبان و شوریدگان بوده باشد (نک: زرین کوب، ۴۲).

وا گذاشتن بهشت به جویندگان سخن گفته، و امید داشته است که اگر از بهشت و طالبانش رهایی یابد، قراغ برای «مشاهده» خدایی که اهل معرفت را به معرفت خود اکرام کرده است، فراهم می‌آید (نک: سلمی، ۵۱۸). وی در این گفتار، از اندیشه والاتر از بهشت فرارفته، و به افکار اهل حب در بی‌اهمیتی به بهشت گراییده است.

به هر روی، رویکرد مریدان شبلی به کاستن نقش بهشت، زمینه‌ساز بود تا مریدان، بازگشت شبلی از اندیشه را به رؤیا جویند؛ بر پایه رؤیای یکی از مریدان شبلی، وی پس از مرگ از اینکه تصور می‌کرد خسرانی بالاتر از فقدان بهشت و درافتادن به آتش نیست، تائب گشته، و بدین باور رسیده بود که بالاترین خسران از دست دادن لقاء خداوند است (قشیری، ۷۲۲).

گفتنی است که در سده‌های پسین، اندیشه کم‌اهمیتی بهشت، روی به گسترش و کمال نهاده، و در قالب تعبیراتی ادیبانه پرداخت یافته است. از جمله باید به یک رباعی منتسب به ابوسعید ابوالخیر (د ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۹ م) اشاره کرد که در آن، دنیا راهی، و بهشت منزلگاهی دانسته شده، و ارزش هر دو نزد اهل معنا به اندازه‌گاهی شمرده شده است؛ عاشق صادق از هر دو درگذرد تا دوست او را به نزد خود راه نماید (نک: نفیسی، ۱۰۱، نیز برای مضامین مشابه، نک: ۳، ۱۵، ۲۲، ۴۳).

مولوی (د ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۳ م) در غزلهای خود بارها به مضامین مشابهی پرداخته، و از جمله بیان داشته است که بهشت و حور بدون وصال حق را محکومیتی ابدی برای خود می‌بیند (۴۳۰/۱) و آن کس را که دیوانه خداوند گشته، از خواسته‌های هر دو جهان، دنیا و بهشت بی‌نیاز دانسته است (۷۷/۳). او در تفسیر حدیث منتسب به پیامبر (ص) با عبارت «اکثر اهل الجنة البله» نیز، ضمن تأیید صحت حدیث و حمل آن بر معنای ظاهر، اکثر اهل بهشت را از آن روی ابلهان دانسته است که جز ابلهان به بهشتی با لذات حسی بسنده نکنند تا از درگاه خداوند بازمانند (نک: افلاکی، ۳۹۶/۱؛ قس: شمس‌تیریزی، ۸۱؛ برای تحلیل این آموزه، نک: شوئن، 181 ff.). مضامین مشابه در اشعار عرفانی کسانی چون سنایی، سعدی و حافظ با تعابیر گوناگون دیده می‌شود (مثلاً نک: سنایی، ۹۴۴، ۱۰۰۵؛ سعدی، غزل ۲۶۵؛ حافظ، غزل ۲۶۸).

#### ۴. بهشت در عرفان نظری:

نخستین عارفان ماوراءالنهر: ماوراءالنهر از آغاز سده ۳ ق، محل پایگیری محافلی تأثیرگذار در تاریخ تصوف بود که اندیشمندان آن چون ابوتراب نخشبی و حکیم ترمذی نقش مؤثری در نظری‌سازی اندیشه‌های زاهدانه داشته‌اند. پرداختن به بحث از بهشت و نظری‌سازی آن نیز امری است که انتظار آن در حوزه ماوراءالنهر وجود دارد، به گونه‌ای که دیدگاه غالب شوق به بهشت نزد آنان اصل قرار گرفته، و مباحثی نظری درباره آن پرداخته شده است.

از ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ ق/ ۸۵۹ م) سخنی در باب بهشت برجای مانده است که افزون بر نشان دادن تأکید او بر شوق بهشت، بیانگر دیدگاه او در باب سعادت نیز هست. وی در انتهای یکی از عبارات

مشهور خود، سخن از آن دارد که «مردم دو چیز را طلب می‌کنند و هرگز نمی‌یابند: شادی و آسایش، و این هر دو در بهشت خواهد بود» (نک: سلمی، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابونعیم، ۵۰/۱۰؛ عطار، ۲۵۹). در برداشت ابوتراب، شادی و آسایش به خودی خود اموری مطلوب انسانهای فرزانه‌اند؛ اما انسان دانا باید این نکته ظریف را دریابد که شادی و آسایش برای او تنها در بهشت دست یافتنی است و جوینده آنها در زندگی دنیا، همچون جوینده آب از سراب جز ناکامی در پیش روی نخواهد داشت.

درباره حکیم ترمذی (د پس از ۲۸۵ ق/ ۸۹۸ م)، باید گفت که بخش مهمی از دیدگاههای او بسط اندیشه‌های اراده شده در نصوص دینی است؛ از جمله باید به حدیث نبوی درباره مؤمنی که بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌دید، اشاره کرد که در آثار او تفسیر شده (مثلاً نک: نوادر...، ۱۰۴/۲)، و بر پایه آن حکیم به بسط این نظریه پرداخته است که چگونه با صفا یافتن قلب، شرایطی فراهم می‌آید تا انسان وارسته بتواند با تفکر درباره بهشت و دیگر امور اخروی چنین احساسی یابد که گویی آنها را نظاره می‌کند («ادب...»، ۱۰۶).

درباره ارزش معنوی بهشت، حکیم از باورهای عامه فراتر رفته، و ضمن ارج نهادن بر بهشت، آن را پاداش اعمال و معامله با خداوند ندانسته است؛ از جمله او بهشت را حاصل صبر بر توحید دانسته (المنهیات...، ۱۰۰)، و اعطای بهشت از جانب خداوند به انسان را وفای به عهد در برابر وفا به وظیفه بندگی شمرده است (الریاضة، ۴۶؛ برای تحلیلی ویژه درباره لباسهای بهشتی، نک: همو، المنهیات، ۱۲۰-۱۲۱).

ابن عربی: محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۰ م) که جهان را دارای دو پیدایش روحانی و طبیعی می‌دانست (نک: انشاء...، ۳۲)، همین الگورا درباره بهشت نیز به کار گرفته است.

ابن عربی در تصویری که از بهشت به دست داده، از دو بهشت محسوس (طبیعی) و بهشت معنوی سخن گفته است. او در نگرش خود به جهان، آنجا که سخن از پیدایش در میان نیست، امر روحانی و طبیعی را در کنار امر الهی نهاده است، چنان که همین الگو درباره اقسام عشق از دیدگاه وی نیز دیده می‌شود (نک: الفتوحات...، ۱۱۱/۲-۱۱۲). بهشت هم اگر به دید جامع نیکبها نگریسته شود، می‌تواند گونه‌هایی سه گانه داشته باشد. این اندیشه مبنای شکل‌گیری الگویی از گونه‌های بهشت است که در آن، بهشت به بهشت طبیعی، روحانی و الهی تقسیم می‌شود. بهشت نخستین بهشت افعال و همان بهشت دربردارنده لذتهای حسی است که پاداش اعمال نیک است و «بهشت نفس» نیز خوانده می‌شود. دوم بهشت صفات، بهشتی معنوی است که نعيم آن برخوردار از تجلیات اسماء و صفات الهی است و «بهشت قلب» نیز خوانده می‌شود. سوم بهشت ذات است که برخوردار از مشاهده جمال احدی است و «بهشت روح» نیز خوانده می‌شود (نک: همان، ۷۰/۲؛ تهانوی، ۲۶۶/۱، به نقل از الاصطلاحات الصوفیة ابن ابی الغنّام).

ابن عربی در تفسیر بهشت مورد اشاره در «و ادخلی جنتی»

«یا ما» که همان درون ماست (ص ۳۰۱). بدین ترتیب، وی بهشت یا زندگی آرمانی انسان را هم در برون و هم در درون انسان جست و جو می‌کرده که جامع آنها حقیقتی واحد است و تعبیر او از این حقیقت – البته با نظر به ادنی مراتب بهشت – «موافقت» است (ص ۳۰۲). وی سپس سخن از مراتب بهشت گشوده، و بهشتیان را به ۳ گروه ابلهان، عاقلان و عاشقان تقسیم کرده است. به باور او «دوزخ و بهشت ابلهان مخالف و موافق است، دوزخ و بهشت عاقلان بایست و ترک، و دوزخ و بهشت عاشقان حجاب و کشف است» (ص ۳۰۳).

در شیراز، باید به دیدگاه روزبهان بقلی (د ۶۰۶/۱۲۰۹م) اشاره کرد که مبنای خداشناسی و انسان شناسی خود را بر عشق نهاده که از دیدگاه او حقیقتی واحد با جلوه‌های گوناگون است. او در سخن از تقسیم رستگاران، بیان می‌دارد که «بهشت» جایگاه زاهدان و «کنشت» خرابات عاشقان است (ص ۱۴۰). وی در شرحی که درباره دیدگاه خود آورده، عشق را منجر به مقام توحید یا مقام معرفت می‌داند که منتهای خواست عاشقان است. بر اساس آنچه از گفتار بقلی برمی‌آید، وی عشق ورزی به خدا در دنیا و آخرت، هر دو را امری والاتر از بهشت می‌شمارد که آن را کنشت نام نهاده است و در راه یافتن به این کنشت، فرقی ماهوی میان جهان دنیا و آخرت نمی‌بیند.

اندیشه‌ای نزدیک بدان را می‌توان در سروده‌های سعدی نیز بازجست و از جمله نمونه‌های آن در غزلی از وی هویداست که در آن فردی بیگانه از «حور» (کنایه از خواسته‌های آرمانی) در زندگی امروز را که در پی بهشتی در زندگی فردا ست، مدعی‌ای گمراه شمرده است (نک: غزل ۱۷۲).

شوئن در تحلیلی کلی که از جایگاه بهشت در تصوف اسلامی ارائه داده، بر این باور است که تصویری دوگانه از بهشت دیده می‌شود: وجود دو ساحت جان<sup>۱</sup> و روان<sup>۲</sup> در انسان، اقتضای آمالی ناهمسو در زندگی پس از دنیا دارد، اقتضای ساحت نخست تأمین خواهشهای فردی است و اقتضای ساحت دوم پیوستن و یکی شدن است و سپس به ارائه الگویی در بخشیدن الفت این دو می‌پردازد که گویی لب سخنان عارفان است (نک: ص ۱۹۸ff).

### III. نقش بهشت در حیات این جهانی

فارغ از نقش بهشت به عنوان جایگاهی آرمانی که انسانهای نیک فرجام پس از محکمه قیامت بدان راه خواهند یافت، بهشت در حیات این جهانی انسان نیز ایفا کننده نقش پراهمیت است. این امر عموماً از سوی ادیان پذیرفته است که درک مستقیم بهشت و نعمتهای آن، امری است که دست کم برای عموم مردم هرگز در زندگی این جهانی روی نخواهد داد و آنچه در آموزه‌های ادیان مورد توجه قرار گرفته، ارائه تصویری به غایت رغبت انگیز از بهشت است تا در زندگی دینی انسان در این جهان کارآمد باشد. اگر هدف پدید آمدن انگیزشی در زندگی دنیا

(فجر ۳۰/۸۹)، این بهشت را همان «ستر» (برخی نسخ: ستر) خداوند دانسته، و این ستر همان بنده خاص خداست؛ به گونه‌ای که خدا جز به او شناخته نمی‌شود، چنان که او نیز جز به خدا هستی نمی‌یابد. پس آن گاه که بنده خاص وارد بهشت می‌شود، به واقع وارد خویشتن شده است، پس خویشتن خود را به شناختی دیگر خواهد شناخت (فصوص...، ۹۲). همین رابطه میان بهشت یا ستر با معرفت است که ابن عربی را بدان سوی سوق داده که در سخن از اهل بهشت، تفاوت میان آنان را به اعتبار درجات معرفت آنان به خداوند دانسته است (همان، ۹۴، نیز نک: ۱۳۷).

ابن عربی در باب تجدد احوال اهل آخرت، سخن از آن دارد که رابطه اراده اهل بهشت با تکوین رابطه الهی «کن فیکون» است؛ وی یادآور می‌شود که بهشتیان چیزی را خواستار نباشند، یا تکوین چیزی بر خاطر آنان نگذرد، جز آنکه آن چیز در پیشاروی آنان تکوین یابد (الفتوحات، ۲/۲۸۸، جم). دیدگاه ابن عربی درباره «کن فیکون» اهل بهشت، بعدها مورد توجه ویژه کسانی چون خواجه محمد پارسا از نظریه پردازان نقشبندیه (نک: ص ۱۹) و صدرالدین شیرازی فیلسوف حکمت متعالیه قرار گرفته است (نک: اسرار، ۲۳۱).

نظریه‌ها در عرفان عصر میانه: نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ق/ ۱۲۲۱م) در گفتاری تمثیلی و رؤیاگونه درباره بهشت چنین آورده است که «دار الاخلاص» تنها زمانی راه یافتنی است که سیار (سیر کننده) گونه‌های «وجود» را دریده باشد، اما عبور از سیر «وجود» جز به چشیدن مرگ ممکن نخواهد بود. به هنگام در رسیدن مرگ، انسان رستگار یا دیدن رحمت الهی آسایش را در می‌یابد؛ اما پس از این مقام، بازگشت به «وجود» امکان پذیر است و آن گاه است که انسان از تأله، شوق و یقین لیریز، و از هر گونه سختی رها خواهد بود (ص ۲۰۸؛ برای «وجود» و «سیر» در انسان شناسی نجم‌الدین کبری، نک: پاکتچی، ۴۶، ۷۲).

نجم‌الدین رازی (د ۶۵۴ق/ ۱۲۵۶م) از اصحاب نجم‌الدین کبری در سخن از اهل آخرت، سعادتمندان را بر دو گروه دانسته است: خواص و عوام. او عوام را کسانی دانسته است که با پیروی از دستور شریعت و مخالفت با هوای نفس راه به رستگاری برده، به بهشت دست می‌یابند، و خواص را محبان خدا دانسته است که در زندگی معنوی خود در راه حب الهی قدم نهاده، در معاد، در مقام «عندیت» قرار می‌گیرند و به «قرارگاه راستی» (مقعد صدق، اشاره به آیه قمر ۵۵/۵۴) می‌رسند (نک: ص ۳۸۷-۳۸۸). وی بخش مهمی از مرصاد العباد را به بیان این اندیشه خود اختصاص داده است (ص ۳۴۱ بی).

عزیزالدین نسفی (د پس از ۶۸۰/۱۲۸۱م) در رساله‌ای که در باب بهشت و دوزخ نگاشته، بهشت را به عنوان امری یاد کرده که در ۳ گونه تجلی یافته است: بهشتی که پیش از مابوده، همان بهشت آدم است که زندگی بشر در آن آغاز شده است، بهشتی که پس از ما خواهد بود و آن بهشت آخرت است که همگی مؤمنان بدان راه خواهند یافت، و بهشت

برای انسانها نبوده باشد، اموری چون قیامت و درآمدن به بهشت یا جهنم اموری هستند همچون بسیاری از امور پنهان عالم ماوراء که ضرورتی به آگاهی انسان از آنها نبوده است.

مطرح شدن بهشت دنیا پلی میان زندگی دنیا و بهشت آخرت برای محسوس تر گشتن بهشت برین است. افزون بر آن پیوند یافتن بهشت برین و دنیا با حضور عناصری از بهشت در زندگی دنیوی و عناصری از دنیا در زندگی اخروی، فراهم آورنده زمینه مساعدی برای رابطه احساسی انسان به بهشت برین بوده است.

**الف - بهشت دنیا:** در زوایای گوناگون از آموزه های اسلامی، گاه زندگی این جهانی انسان پیوندهایی با بهشت یافته که پرسشهایی درباره فاصله میان دنیا و آخرت را پدید آورده است؛ هم از این روست که سخن از بهشتهایی به میان آمده که تنها دارای مشابهتهایی با بهشت اخروی است.

نخستین نمونه از این دست، بهشت آدم است که از نقطه نظر دین شناختی، نمونه ای از «بهشت پیش از مرگ» است. در قرآن کریم در مواضع مختلفی از فرمان هبوط به آدم یاد شده است، ولی در هیچ یک به صراحت در اینکه بهشت آدم چه نسبتی با بهشت اخروی داشته، یا در آسمان یا زمین بوده، سخن نیامده است. در روایات، عیاشی (۱۱/۲) در حدیثی از امام صادق (ع) آورده است که آن در آسمان بوده است، در حالی که قمی (۴۳/۱) و ابن بابویه (علل، ۶/۲، ۴۰۰) از وی روایت کرده اند که بهشت آدم باغی از باغهای دنیا بوده است، یا این توضیح که اگر بهشت موعود می بود، هرگز از آن بیرون نمی آمدند (نیز نک: کلینی، ۲۴۷/۳). از صحابه ابی بن کعب و ابن عباس، و از مفسران پسین وهب ابن منبه، سفیان بن عیینه، ابوالعالیه و ابوحنیفه، و از متکلمان و مفسران ابوالقاسم بلخی، ابومسلم اصفهانی و ابن قتیبه بر این باورند که بهشت آدم در زمین بوده است. اینان باور دارند که در زبان عربی انتقال یافتن از مکانی به مکان دیگر را هبوط می گویند و این کلمه در یادکردهای قرآنی از هبوط آدم، بدین معنا به کار رفته است. گاه حتی جایگاه آن بهشت در جایگاهی چون فلسطین، یا سرزمینی میان فارس و کرمان مشخص شده است (نک: شیخ طوسی، التبیان، ۱۵۵/۱؛ ابن کثیر، ۱۵/۱؛ سیوطی، الدرر، ۵۱/۱).

فارغ از بهشت آدم، در منابع روایی گاه از بهشتی به عنوان «بهشت دنیا» یاد شده است. زمینه سخن از چنین بهشتی، باورهای رایج درباره سرچشمه گرفتن برخی از رودهای جهان از بهشت، یا زیست ارواح مؤمنان در بهشت پیش از برپایی قیامت بوده است.

در مورد نخست، به عنوان نمونه باید از حدیثی به نقل از امام باقر (ع) اشاره کرد که در آن، ضمن تأیید باور عمومی درباره سرچشمه گرفتن فرات از بهشت، این بهشت، بهشت دنیا دانسته شده که خداوند آن را در غرب جهان آفریده، و زیستگاه ارواح مؤمنان نیز در همان جاست (نک: کلینی، ۲۴۶/۳-۲۴۷).

در دو سده نخست هجری، این اندیشه رواج داشته است که ارواح

مؤمنان پس از مرگ در بهشتی خواهند زیست تا به هنگام رستاخیز با جسم خویش همراه گشته، راهی بهشت شوند. در این باره حکایت‌هایی نیز به نقل از پیامبر (ص) و صحابه نقل می شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۴۵۵/۳؛ بخاری، التاریخ، ۳۰۵/۵؛ بیهقی، الا عتقا، ۲۲۱؛ مقدسی، ۱۰۵/۲). در برخی از منابع امامی، ضمن آنکه زیست ارواح مؤمنان در بهشت تأیید شده، این جایگاه نه بهشت برین، که بهشتی در دنیا دانسته شده است (نک: برقی، ۱۷۸؛ اهازی، ۸۹؛ شیخ طوسی، الامالی، ۲۳۳/۲). همچنین از امام علی (ع) نقل شده که «میان ما و بهشت یا جهنم جز مرگ چیزی نیست» (راوندی، الدعوات، ۲۳۶) که به همین بهشت بازگردانده شده است (نیز برای توضیح، نک: قمی، ۲۰/۱).

در برخی از منابع روایی، محل بهشت دنیا که زیستگاه ارواح مؤمنان است، در وادی السلام دانسته شده است (نک: جزایری، ۲۵۸؛ قس: کلینی، ۱۳۳/۳؛ ابن عساکر، ۳۱۳/۱؛ مشهدی، ۱۶؛ برای زیست ارواح انبیاء، شهدا و فرزندان خدیجه در بهشت، نک: ابن حزم، ۷۶/۳؛ حکیم ترمذی، المنهیات، ۷۹).

با این همه، در منابع روایی از بازدید بهشت توسط برخی از پیامبران، به خصوص ادریس (ع) و پیامبر اسلام (ص) سخن رفته که به حسب ظاهر، مقصود در آنها بهشت آخرت بوده است (برای ادریس، نک: طبرانی، المعجم الاوسط، ۲۰۱/۷؛ راوندی، قصص، ۸۲؛ زمخشری، ۲۴/۳). دست کم درباره بازدید پیامبر اسلام (ص) که در جریان معراج رخ داده، حضور در بهشت به اقامت دائم در آن نینجامیده، و آن حضرت از لمس امور بهشتی بازداشته شده است (احمد بن حنبل، ۳۵۲/۳؛ حاکم، ۵۰۳/۴؛ ۶۴۷؛ ضیاء مقدسی، ۳۹۵/۳-۳۹۶؛ نیز نک: هد، معراج).

**ب - اموری در دنیا با منشأ بهشتی:** با آنکه در قرآن کریم، به صراحت سخنی از محل جای گرفتن بهشت به میان نیامده، این اندیشه تقریباً همواره در میان مسلمانان شهرت داشته است که بهشت در آسمان جای دارد. این امر به گونه ای صریح در شماری از روایات بازتاب یافته، و گاه حتی دوزخ در برابر بهشت، در زمین دانسته شده است (مثلاً نک: طبری، ۲۰۶/۲۶؛ حاکم، ۵۶۸/۴؛ ابن بابویه، الخصال، ۵۹۷/۲؛ برای تفصیل، نک: ابن رجب، ۴۵). در سده های متأخر، باور به اینکه بهشت در آسمان جای دارد، حتی به برخی از عقیده نامه های اهل سنت راه یافته است (برای چند مورد، نک: صدیق حسن خان، یقظه، ۴۵-۴۸).

به هر روی، قرار گرفتن جایگاه آرمانی انسانها در آسمان و دست نیافتنی بودن آسمان، خود زمینه ساز احساس دور از دسترس بودن بهشت برای انسان بوده که فائق آمدن بر آن در انگیزش انسانها نسبت به دستیابی به بهشت امری ضروری بوده است. از جمله راههای مؤثر در پدید آوردن احساس اتس و قرابت انسان به بهشت، می توان از معرفی عناصر و اموری با منشأ بهشتی در روی زمین یاد کرد که برای انسانها

قابل لمس بوده است.

به هر روی، ویژگی آرمانی بهشت در فرهنگ اسلامی، این زمینه را فراهم آورده است تا عناصری یافت شوند در زمین، از آنجا که منشأ برکت‌اند، به خاستگاهی بهشتی بازگردانده شوند. برجسته‌ترین نمونه این عناصر رودها، به خصوص ۴ رود سیحان، جیحان، فرات و چهارم نیل یا دجله است که سرچشمه گرفتن آنها از بهشت، در عهد عتیق (پیدایش، ۱۰: ۱-۱۴) نیز پیشینه داشته است (نک: احمد بن حنبل، ۲۸۹/۲، جم: ابن بابویه، همان، ۲۵۰/۱، ۶۲۵/۲؛ ابن حزم، ۹۶/۱؛ ابن عدیم، ۳۸۷/۱؛ قس: ۸: رود بهشتی، کلینی، ۴۰۹/۱). از آبهای جوشان نیز آب «چاه غرس»، در منطقه قبای مدینه در روایات متعدد از زبان پیامبر (ص)، چشمه‌ای از چشمه‌های بهشت به شمار آمده است (نک: ابن سعد، ۵۰۳/۱).

بادهای برکت‌زا، دیگر پدیده زمینی است که دارای منشأ بهشتی دانسته شده است؛ در این باره به خصوص از خاستگاه بهشتی باد جنوب، در احادیث نبوی سخن رفته است (نک: بحشل، ۱۵۲؛ بیهقی، السنن، ۳۶۴/۳؛ ابوالشیخ، العظمة، ۱۳۰۵/۴؛ قس: کلینی، ۹۱/۸) و در برخی از روایات به باد صبا نیز اشاره شده است (نک: مقدسی، ۳۰/۲). از چاربايان، به ویژه گوسفند است که از جنبندگان بهشتی شمرده شده است (نک: مالک، ۹۳۳/۲-۹۳۴؛ شافعی، ۱۱۳/۱؛ احمد بن حنبل، ۴۳۶/۲؛ برقی، ۶۴۱-۶۴۲).

مانده یا خوراک بهشتی که گاه برای برخی بندگان خاص فرستاده شده، موجب پدیدار شدن قدرتی شگرف یا حالتی روحانی در آنان بوده است (مثلاً نک: همو، ۴۰۴؛ صفار، ۲۹۳؛ کلینی، ۳۲۰/۶).

افزون بر برکت، گاه بهشتی بودن خاستگاه ناظر به خیر در برابر شر است؛ از نمونه‌های این معنا، در داستان همسرگزینی فرزندان آدم (ع) دیده می‌شود که نیکی مردمان حاصل آمیزش فرزندان آدم با حوریان بهشتی، و بدی مردمان حاصل آمیزش آنان با زنانی از جن دانسته شده است (نک: عیاشی، ۲۱۵/۱؛ ابن بابویه، علل، ۲۰/۱، ۱۰۳). برخی دیگر از روایات حکایت از آن دارند که طینت مؤمنان از خاکی برگرفته از بهشت است (صفار، ۱۶؛ کلینی، ۴۴۰/۲).

نجات بخشی از دیگر ویژگیهای عناصر بهشتی در زمین است که نمونه‌های آن در لباسی که از بهشت برای ابراهیم فرستاده شد تا او را از سوزاندگی آتش برهاند (صفار، ۱۸۹)، دیده می‌شود.

قداست به گونه‌ای فراتر از مقدسات یافت شدنی در زمین. دیگر معنایی است که در خاستگاه بهشتی عناصر قابل پی‌جویی است؛ از جمله باید به روایاتی اشاره کرد که از منشأ بهشتی حجرالاسود و سنگ مقام (فاکهی، ۸۴/۱، ۴۴۳؛ ازرقی، ۳۲۲/۱) سخن آورده‌اند.

کوهها که از منظر دین‌شناسان به عنوان یکی از جلوه‌های بهشت در ادیان دیگر شناخته‌اند (نک: ER, XI/188)، در فرهنگ اسلامی نیز نمونه‌ای دیگر از عناصر بهشتی حاضر در زمین به شمار می‌روند. برپایه حدیثی نبوی، ۳ کوه اُحد، طور سینا و «کوه لبنان» به همراه کوه چهارمی

که گاه ورقان نامیده شده است، ۴ کوه از کوههای بهشتی خوانده شده‌اند (نک: ابن شبه، ۸۱/۱، ۸۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۸/۱۷؛ ابن عساکر، ۳۴۶/۲). چنین می‌نماید که ۳ کوه یاد شده، به نبوت ۳ پیامبر بزرگ رسول اکرم (ص)، موسی و عیسی (ع) اشاره دارد. در احادیث دیگری کوههای جودی، محل آرام گرفتن کشتی نوح پس از طوفان (قرطبی، الجامع، ۴۳/۹) نیز از کوههای بهشتی شمرده شده است (برای کوههای دیگر، نک: ابن شبه، ۸۰/۱؛ ابن سعد، ۳۳۳/۱؛ طبرانی، همان، ۱۶/۱۷).

مسئله شهرهای بهشتی نیز در منابع روایی با ذکر ۳ شهر مقدس مکه و مدینه و بیت المقدس دیده می‌شود (بسنده به همین ۳، نک: «مسائل...»، ۲۵۴) که عموماً نام شهر چهارمی با آن همراه گشته، و به اختلاف دمشق، صنعا، یا وصیصه ضبط شده است (دمشق: ابن عدیم، ۹۷/۱؛ ابن عدی، ۷۳/۷؛ ابن عساکر، ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ صنعا: طبرانی، مسند، ۱۰۶/۲؛ دیلمی، ۳۷۵/۱؛ مصیصه: فتال، ۴۰۹؛ نیز نک: مجلسی، ۵۷/۲۵۴).

اوج ارتباط یک مکان مقدس با بهشت در تعبیر «روضه من ریاض الجنة» (گلزاری از گلزارهای بهشت) دیده می‌شود که نخست در حدیثی نبوی به حدفاصل میان منبر پیامبر (ص) تا خانه آن حضرت در مسجد مدینه اطلاق شده است (نک: بخاری، الصحيح، ۵۷/۲، جم: مسلم، ۱۰۱۰/۲؛ کلینی، ۵۵۳/۴-۵۵۴). در روایات شیعه، افزون بر روضه نبوی، این تعبیر درباره مسجد کوفه (برقی، ۵۶؛ کلینی، ۴۹۱/۳، ۴۹۳؛ ابن قولویه، ۷۲؛ ثقفی، ۴۱۵-۴۱۶)، حریم مرقد حضرت علی (ع) (ابوالفرج، ۸۶؛ ابن طاووس، ۱۳۸)، حریم مرقد امام حسین (ع) (ابن قولویه، ۲۲۵، ۴۵۶؛ ابن بابویه، من لایحضره...، ۵۷۱/۲) به کار رفته است. در دعاها برای مؤمنان در گذشته، درخواست آن است که آرامگاه او چنین باغی گردد (فقه الرضا (ع)، ۱۷۰؛ ابن بابویه، همان، ۱۷۱/۱) و گاه در پاورنامه‌ها بر تحقق چنین امری برای متوفای مؤمن تأکید شده است (مثلاً نک: طحاوی، ۳۳).

در حیطه روابط انسانی، نسبتی میان مادر و بهشت برقرار شده، و در حدیث نبوی چنین آمده که «بهشت زیر پای مادران است» (ابوالشیخ، طبقات، ۵۶۹/۳؛ قاضی قضاعی، ۱۰۲؛ ابن عدی، ۳۴۸/۶). افزون بر این عبارت که به سان ضرب المثلی در میان مسلمانان معمول گشته (مثلاً نک: دهخدا، ۴۸۰/۱)، این آموزه به تعبیر دیگری نیز در حدیث نبوی وارد شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۹۸/۵، ۴۲۵/۶؛ حاکم، ۱۹۷/۲، ۱۵۲/۴).

افزون بر آنچه یاد شد، برخی از خویها و کردارهای انسانی نیز دارای منشأ بهشتی شمرده شده‌اند. در این باره نخست باید به خوی بخشندگی اشاره کرد که در حدیثی نبوی منقول در منابع متنوع، «درختی در بهشت» دانسته شده است (حمیری، ۱۱۷؛ کلینی، ۴۱/۴؛ ابونعیم، ۹۲/۷؛ بیهقی، شعب، ۴۳۵/۷؛ خطیب، ۳۰۶/۳؛ دیلمی، ۳۴۱/۲). از اذکار به خصوص در حدیث نبوی، از «لا حول و لا قوة الا

بالله» به عنوان گنجی از گنجهای بهشت یاد شده (بخاری، الصحيح، ۷۵/۵؛ ۱۶۹/۷؛ مسلم، ۲۰۷۷/۴)، و در حدیثی مبسوط تر، از ۴ رفتار، یعنی صدقه دور از انتظار، پوشانیدن مصیبت، و صله رحم در کنار این ذکر، به عنوان ۴ گنج بهشتی یاد شده است (خطیب، ۱۸۶/۳).

خاستگاه بهشتی خوی و حالات نیک در فرهنگ عمومی نیز بازناب داشته، و نمونه آن این ضربالمثل فارسی است که «سبک باری از بهشت آمده است» (دهخدا، ۱۴۱/۲).

ج- وابستگیهای دنیا در بهشت: دیگر ارتباط دنیا با بهشت برین در آموزه‌های دینی، یافتن نشان از عناصری زمینی در بهشت است. مهم‌ترین موجود زمینی که می‌توان نشان آن را در بهشت جست‌وجو کرد، همان انسان رستگار است که پس از آزمایش در دنیا و گذار از قیامت، راه به بهشت بسته است. درواقع راه یافتن انسان به بهشت که زمینه اصلی بحث از بهشت در ادیان است، در آموزه‌های ادیان گوناگون و از جمله دین اسلام، با انتقال بسیاری از ویژگیهای انسانی، از امیال و هنجارها و آرزوها به بهشت برین همراه شده است. با این حال، آنچه حضور عناصر زندگی دنیایی را در بهشت برای پی‌جویانی که هنوز در زندگی دنیایی خود به سر می‌برند، آشکارتر می‌سازد، انتقال برخی وابستگیهای این جهانی به بهشت برین است. مهم‌ترین این وابستگیها، خویشاوندی است که به خصوص در منابع روایی بسط یافته است. برخلاف اجمیتی که خویشاوندی خونی در بسیاری از فرهنگهای انسانی از آن برخوردار است، در بسط مباحث مربوط به بهشت در منابع اسلامی، از آن کمتر سخن رفته است؛ گویی این سکوت نسبی از آن روست که حفظ روابط خویشاوندی خونی در زندگی بهشتی، از جمله اموری است که همواره مفروض گرفته شده، و اندیشیدن به آن، با دیگر اوصاف بهشت تعارض مشخصی نداشته است.

آنچه در حوزه خویشاوندی بیشتر به آن توجه شده، رابطه همسری است. حوریان با وجود رغبت‌انگیزی بسیار، احساسی از نوع خویشاوندی را در انسانهای دنیایی پدید نمی‌آورند؛ در هزاران تصویری که در زوایای گوناگون آموزه‌های دینی از حورالعین ارائه شده، حوریان عموماً دارای هویتی قابل ارتباط برای انسانها نبوده‌اند و به ندرت می‌توان روایتی یافت که در آن از حوری‌ای خاص یاد شود که نامی چون «لعیه» بر خود داشته باشد (نک: نسفی، ۱۹۳). در حاشیه این نکته، مطرح بودن موضوع حورالعین، یا همسران بهشتی در قرآن کریم و بسط آن در روایات اسلامی، همواره از صدر اسلام این پرسش را برای مسلمانان در پیش روی نهاده که روابط همسری دنیایی در زندگی بهشتی چه سرنوشتی خواهد داشت.

در عصر پیامبر (ص) این پرسش از سوی زنان مؤمن مطرح بود که چه تناسبی میان زنان دنیایی راه یافته به بهشت و حوریان از حیث فضیلت وجود خواهد داشت و پاسخ این‌گونه بود که «زنان دنیا» به مراتب افضل از حوریان‌اند (مثلاً نک: طبرانی، المعجم الکبیر، ۳۶۸/۲۳؛ نیز نک: ابن بابویه، من لایحضر، ۴۶۸/۳؛ ابن عساکر، ۲۸۲/۳۴). درباره

حفظ رابطه همسری، برخی روایات حکایت از آن دارند که مردان راه یافته به بهشت، هم از زنان دنیا و هم از حوریان یا «زنان آخرت» همسر خواهند داشت (دیلمی، ۵۴۲/۵). حتی برخی از تابعان باور داشتند که حورالعین همان زنان مؤمنه دنیایی هستند که به صورتی نیکوتر خلق می‌شوند (قرطبی، الجامع، ۱۸۸/۱۷).

برپایه حدیثی نبوی، زنان دنیا زودتر از همسوان خود به بهشت وارد خواهند شد و خود را پیش از ورود شوهرانشان - ظاهراً شوهران دنیایی خود - خواهند آراست (ابن ابی‌الدنیا، ۷۴۳/۲). در برخی از روایات بر این نکته تصریح شده است که زنانی که در دنیا پیش از یک همسر داشته‌اند، در انتخاب همسر خود در بهشت مختار خواهند بود (نک: طبرانی، همانجا).

درباره کودکان، در کنار این باور عمومی که کودکان مؤمنان به سبب بی‌گناهی خود به بهشت راه خواهند یافت، برخی روایات ناظر به نمونه‌هایی خاص نیز هست؛ از جمله حدیثی نبوی مربوط به ابراهیم، فرزند پیامبر (ص) چنین آمده است که وی دوره شیرخواری خود را در بهشت به اتمام خواهد رسانید (نک: احمدین حنبل، ۱۱۲/۳؛ مسلم، ۱۸۰۸/۴؛ ابن بابویه، همان، ۴۹۱/۳).

دیگر وابستگی دنیوی انسان که مایل به حفظ آن در زندگی بهشتی است، حفظ ارتباط با دوستان و همدان و لذت بردن از دیدار و معاشرت با آنان است که در متون روایی از آن سخن رفته است (ابن ابی شیبه، ۱۷۰/۶؛ کلینی، ۵۴/۲؛ ابن بابویه، معانی، ۴۶؛ طبرانی، همان، ۲۶۷/۳). این نکته در ادبیات نیز مورد توجه بوده است و سعدی در غزلی اظهار می‌دارد که اگر بدون دوستان در بهشت محسور گردد، همراهی با گناهکاران در دوزخ را ترجیح می‌نهد (غزل ۴۵۱؛ برای بحثی درباره دوام عشق در بهشت، نک: روزنتال، ۲۵۴-۲۴۷).

د- بهشت و انگیزشهای دنیایی: در زندگی دینی که یک مسلمان، یاد بهشت به عنوان انگیزه برای پرهیز از منیهای و روی آوردن به دستورها امری قابل انتظار است، در قرآن کریم، از بهشت به عنوان چنین انگیزه‌ای بارها یاد شده، و این اندیشه در جلوه‌های مختلف فرهنگ اسلامی بسط یافته است.

در برخورد نخست، این باور به موعودی به عنوان بهشت است که می‌تواند در هر لحظه‌ای از لحظات زندگی، فرد را به پیروی از دستورهای دین و رفتار به عنوان یک انسان نیک ترغیب نماید؛ اما در عمل برای داشتن انسانها به چنین رفتاری گامی فراتر بایسته است؛ لازم است شرایطی فراهم آید تا بهشت نقشی ملموس‌تر در زندگی زمینی داشته باشد. این گام فراتر، مطرح شدن پاداشهای خاص بهشتی برای اعمال خاص است که نمونه‌های آن را بارها می‌توان در منابع روایی، از جمله کتب ثواب الاعمال باز یافت. به عنوان مثال به احادیثی با این مضمون اشاره شده است که اگر کسی عمل خاصی را انجام دهد، کاهی برای او در بهشت ساخته خواهد شد (مثلاً نک: ترمذی، ۴۷۶/۳؛ احمدین حنبل، ۴۳۷/۳). درختی برای او در بهشت غرس خواهد شد (ابن حبان،



برخورداری از شادکامی در زندگی جاودانی در بهشت است. مشخصاً از دو گونه خوش‌بختی در دنیا و آخرت سخن به میان آمده است، هر چند بیان تمایز میان آنها نیازمند ظرافت و درنگ است. چنین می‌نماید که سعادت یا خوش‌بختی در دنیا، وضعیتی همواره قرین اندیشناکی و احساس تکلیف است؛ در حالی که فرح یا خوش‌بختی در بهشت فارغ از بیم و اندوه است (نک: بقره/۶۲، جم: برای تحلیلی عارفانه از ذم فرح در دنیا و ستودن آن در بهشت، نک: حکیم ترمذی، *الریاضة*، ۷۵-۷۶).

از آنجا که در آموزه قرآنی، زندگی دنیوی دوره گذار، و زندگی اخروی «حیوان» یا حیات واقعی انسان است (عنکبوت/۶۴)، باید گفت که خوش‌بختی برتر و متکامل برای انسان شادکامی است که به معنای راستین تنها در جهان پسین دست‌یافتنی است.

ب- *هنجارهای فقهی-اخلاقی*: از جمله مسائل درخور توجه، اهمیت تلقی بهشت در نظام ارزشی رفتارهای انسانی است. پایه این بحث اتفاق نظر موجود در فرهنگ اسلامی است، مبنی بر اینکه تکلیف در بهشت مرتفع است و این امری است که گاه در قالب حدیث نبوی نیز بیان شده است: که بهشت جایگاه عمل نیست و جایگاه برخورداری از نعمت است (نک: منذری، ۳۰۵/۴؛ ابن حجر، ۴۰۷/۴؛ نیز: شافعی، ۱۲۲/۴). در تصور متعارف از بهشت، نه تنها اعمال دینی، که کار به معنای معیشتی آن نیز در بهشت منتفی است. جامعه بهشتی، جامعه‌ای متکی بر برخورداری از لذایت و دستیابی به امیال است و ویژگیهای جوامع دنیوی چون پذیرش مسئولیت اجتماعی و ایفای نقش اجتماعی، به سبب منتفی بودن ضرورتها در آن دیده نمی‌شود.

در کنار این مبنا، توجه به این آموزه قرآنی که در بهشت هر آنچه انسانها «خواهان باشند» (مرسلات/۴۲) از آن برخوردار خواهند بود، تصویر ارائه شده از بهشت در قرآن کریم و دیگر منابع دینی، منبعی مناسب برای جداسازی دو عامل «هنجار» ساز در حیطه دین، یعنی تکلیف و خواش انسان است. اکنون اگر هنجارهای موجود در بهشت بررسی شود و با نظام هنجاری این جهانی که نظامی آمیخته است، مقایسه گردد، خود شاخصی مهم است که نشان دهد چه بخش از هنجارهای دینی، حاصل محدودسازی هنجارهای خواهشی به وسیله هنجارهای تکلیفی است و چه بخش از آن همان هنجارهای خواهشی است.

در آن بخش از سخن که به هنجارهای کنشی باز می‌گردد، به عنوان شاخص باید از ذکر خدا یاد کرد که بر پایه اشاره قرآن کریم (مثلاً نک: یونس/۱۰) و بسط آن در روایات، با وجود مرتفع بودن تکلیف، توسط بهشتیان صورت می‌گیرد و آن جز براساس خواش آنان نخواهد بود.

در آن بخش از سخن که به هنجارهای پرهیزی باز می‌گردد، شاخص برداشته شدن حرمت شراب است که در قالب یادکردهای تکرار شونده قرآنی به نوشیدن شراب در بهشت تأکید شده است. چنین می‌نماید که بدین ترتیب می‌توان به تأییدی دست یافت که حرمت شراب نه از سر

۱۰۹/۳؛ ابن ابی شیبہ، ۵۴/۶، جم)، یا حوریانی در بهشت به همسری او در خواهند آمد (طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۳۸۷/۲۲؛ دیلمی، ۸۴/۲).

گامی باز فراتر، تصویر رابطهای عاطفی میان انسان زمینی و همسر بهشتی اوست؛ به عنوان نمونه در روایات سخن از آن آمده است که اگر مردی در نماز آب دهان اندازد، حوریان از او روی بر خواهند تافت (طبرانی، همان، ۲۵۰/۸). براساس برخی روایات، حوریان - البته پوشیده از دیدگان - هر جمعه به دیدار همسران خود به زمین می‌آیند (برقی، ۵۸؛ قس: علی بن اسباط، ۱۲۳) و به هنگام مرگ همسران خود، برای وصال به سوی او می‌شتابند (نک: ترمذی، ۳۳۰/۲؛ طبرانی، همان، ۱۱۳/۲۰). اوج این کاربرد در صحنه‌های جهاد است؛ آن‌گاه که حوریان آمده به میدان جنگ برای مجاهدان تصویر می‌شوند، در حالی که برای استقبال از شوهراان آماده شهادت و وصال، خود را آراسته‌اند (ابن مبارک، ۷۱، ۷۰؛ شیبانی، ۸۱، ۲۴؛ ابن ابی شیبہ، ۵۴۷/۷). رابطه میان شهادت و دیدار حورالعین حتی به کتب تعبیر خواب نیز راه یافته است (نک: نابلسی، ۱۰۱/۱؛ خواجگزاری، ۱۲۵؛ برای تحلیل رابطه شوق بهشت و جهاد، نک: گرامبو، ۱۲۷۴-۵۵).

اینکه یک انسان بتواند به جایی برسد که گویی بهشتیان و جهنمیان را در حال لذت و عذاب می‌بیند، در فرهنگ اسلامی به عنوان مرتبه والا از مراتب ایمان شناخته شده، و در حدیث نبوی، چنین کسی مؤمنی دانسته شده که خداوند قلب او را نورانی ساخته است (ابن بابویه، معانی، ۱۸۷؛ هبشی، ۵۷/۱).

#### IV. بهشت، شاخصی برای تحلیل هنجارهای دینی

الف - *تحلیل معنای سعادت*: اندیشه اسلامی با تقسیم زندگی انسانی به دو مرحله دنیا و آخرت، و با توجه به تفاوت‌های بنیادینی که میان این دو مرحله از زندگی انسان قائل شده، به تلقی خاصی از معنای خوش‌بختی انسان راه یافته است. دنیا دوره‌ای برای گذار، و بوته‌ای برای آزمایش انسان است و انسان با پیروی از آنچه در دین بدان دعوت شده، از این مکان سرافراز برآمده و «رستگار» (مفلح و فائز) خواهد بود. در تنها دو مورد یادکرد قرآن کریم از «سعادت»، سعادت یا خوش‌بختی وضعیتی است که انسان به هنگام داوری آن را در می‌یابد (هود/۱۰۵) و آن کس که متصف به سعادت است، به بهشت راه می‌یابد و در آن جاودان خواهد بود (هود/۱۰۸).

آنچه درباره وضعیت انسان پس از دستیابی به این سعادت و راه یافتن به بهشت در قرآن کریم گفته شده، با تعبیراتی چون *فَرَح* یا شادکامی بیان گردیده است. فرح همان صفتی است که در زندگی دنیا از آن بی‌خبران است و دانایان را حتی در مواقع برخورداری از نعمت، مجالی برای فرح نیست (نک: قصص/۲۸؛ حدید/۲۳)؛ اما بهشت جایگاه شادکامی است و انسانهای سعادت‌مند برآمده از قیامت، به آنچه خداوند بدانان اعطا کرده، «شاد» خواهند بود (آل عمران/۱۷۰).

بدین ترتیب وضعیت انسان مورد تأیید قرآن، کوشش برای رستگاری و کسب سعادت در دنیا، رسیدن به سعادت به هنگام قیامت و

درباره اینکه بر خورداری جنسی زنان مؤمنه در زیست آرمانی بهشت به چه نحوی خواهد بود، پرسشهایی از سده نخست هجری برخاسته که در تفاسیر و روایات بدانها پاسخ داده شده است.

در محافل غربی، بیشتر به موضوع حوریان در بهشت، توجه خاص شده، و عموماً به عنوان تصویری خیالی انگیز از بهره‌مندی جنسی تحلیل شده است (مثلاً نک: هورویتس، ۵۴۳ ff؛ برتلس، ۲۶۳ ff؛ راثون، همانجا)، این در حالی است که برخی از دانشوران متأخر به درکی متعالی و عرفانی از مفهوم گراییده‌اند (مثلاً نک: شوئن، ۱۸۵؛ نصر، ۵۶؛ برای تحلیلی درباره اخلاق از خلال تصویر بهشت، نک: کورین، ۱۹۶ ff؛ برای یک بررسی موردی، نک: تونینگ، ۲۸۳ ff).

ج - هنجارهای حسن و مطلوبیت: از آنجا که بهشت به عنوان جهانی در نهایت حسن و زیبایی و عاری از هر عیب و زشتی شناخته می‌شود، در نقش یک شاخص می‌تواند مبنای مناسبی برای دریافت طیفهای مختلف فرهنگ در حوزه «حسن» بوده باشد.

این نکته که پیران در بهشت جوان، و معلولان در آنجا به کمال محشور گردند (مثلاً نک: مسلم، ۲۱۸۱/۴؛ دارمی، ۴۲۸/۲)، در نگاهی عمومی امری درخور انتظار است، اما گاه دریافتی از حسن دیده می‌شود که کاملاً از دریچه نگاهی خاص است. به عنوان نمونه، با وجود تلاشی که قرآن کریم برای برابر معرفی کردن نژادهای مختلف انسانی داشته، در سده‌های نخست همچنان این تلقی که پوست سیاه بدن نوعی کاستی شمرده شود، وجود داشته، و از همین روست که تصور می‌شده است که سیاهان در بهشت سفید محشور خواهند شد (نک: طبرانی، المعجم الکبیر، ۳۳۴/۱۲؛ سیوطی، الدرر، ۲۲۷/۶).

در برخی از زمینه‌ها که حتی در درون یک نظام فرهنگی، تفاوتی میان افراد در احساس مطلوبیت امور دیده می‌شود، اوصاف مربوط به بهشت گونه انتخابی از آنها را ارائه کرده است. به عنوان بهترین نمونه می‌توان به تمایل به فرزنددار شدن در بهشت اشاره کرد که ضرورت‌های زمینی خود را در بهشت از دست داده، و در اوصاف نخستین بهشت درباره آن سکوت شده است؛ با این حال، برخی روایات حکایت از آن دارند که در صورت علاقه‌مند بودن فرد به داشتن فرزند، تمامی مراحل آن از حمل تا نهادن فرزند توسط مادر در ساعتی واقع خواهد شد (نک: دارمی، ۳۳۷/۲؛ خلیلی، ۶۷۱/۲).

همچنین با در نظر گرفتن مطلوبیت ابتکار برای مخاطب، تأکید اصلی بر برخورداری بهشتیان از همسرانی است که پیش‌تر هیچ انسانی و حتی آنان را لمس نکرده‌اند (مثلاً نک: لم یظلمنهنَّ: رحمن/۵۵، ۷۴)؛ با این همه، در برخی روایات در کنار «ابکار» از تزیین «ثیبات» نیز به عنوان یک انتخاب سخن به میان آمده است (قمی، ۸۲/۲؛ ابن بابویه، ثواب...، ۱۲۱؛ سیوطی، همان، ۲۳/۶).

اگرچه در حوزه سخن از مطلوبیتهای ناشی از خواست، تأثیر فرهنگ و حتی تمایل روان‌شناختی فرد تا حدی است که به سختی می‌توان از سلیقه‌هایی عمومی سخن به میان آورد، ولی درباره اوصاف

نفرت طبع، که از سر اندیشیدن به مصالح انسانها بوده، و گرایشهای ناشی از طبایع و خواست انسانی نفی نگشته است. در واقع با توجه به اصل رغبت‌انگیزی در یادکرد نعمتهای بهشتی، باید گفت که در قرآن کریم، رغبت‌انگیز بودن شراب برای مخاطبان نخستین آن ملحوظ بوده، و حتی در سخن از ظرایف، به سان معمول در عرف نوشندگان شراب، بر این نکته تأکید نهاده شده که شراب کهنه و مهر نهاده از مطلوبیت بیشتری نزد بهشتیان برخوردار است (مطفین، ۲۵/۸۳).

جای پرسش نیست که چرا نه در تفاسیر و روایات، سخن از تجویز محرمانه‌ای چون نوشیدن خون و خوردن مردار نیامده است؛ چه، این امور نه از آن رو که تکلیف به پرهیز در میان باشد، بلکه از آن رو که با هنجار خواهشی مخاطبان در تقابل است، همچنان پرهیزگنی مانده‌اند.

در سخن از هنجارهای پرهیزی، روایت وارد شده در باب غنا روایتی تأیید نشده از حیث اعتبار و در عین حال گمراه کننده است؛ برپایه این روایت که در آن از غنای حورالعین سخن آمده، اصراری بر توجیه این نکته دیده می‌شود که غنای آنان «مزامیر شیطان» نیست، بلکه تمجید و تقدیس خداوند است (طبرانی، المعجم الکبیر، ۹۵/۸-۹۶). چنین می‌نماید که گوینده این سخن بدون توجه به فلسفه حرمت غنا که وضعی همسان با شراب دارد، تنها برپایه روایتی در باب چیستی غنا که آن را عبارت از «مزامیر شیطان» دانسته است، سعی داشته تا افتادن به دام شیطان در بهشت را انکار ورزد.

به هر تقدیر، برداشته شدن هنجارهای تکلیفی و نسبی بودن بسیاری از هنجارهای خواهشی، می‌تواند در وصف بهشت زمینه‌ساز گونه‌ای ناهمسازی در رغبت‌انگیزی باشند؛ چه، برخی از امور می‌تواند در عین رغبت‌انگیزی برای پیوستگان به یک فرهنگ یا گروه مشخص، برای متعلقان به فرهنگها یا گروههایی دیگر بی‌اثر یا نفرت‌انگیز بوده باشد. چنین خصوصیتی که گاه در پرداختهای روایی از وصف بهشت دیده می‌شود، در قرآن محسوس نیست و چنین می‌نماید که قرآن کریم، در وصف بهشت، از مصادیقی یاد کرده است که عموماً در فرهنگهای گوناگون رغبت‌انگیزند. یاد شماری از میوه‌ها و مواد اصلی غذایی بدون وارد شدن در جزئیات، و یاد از عام‌ترین مصادیق التذاذ جنسی گواهی بر این امرند.

با این حال در روایات و نیز در باورهای بیرون از نصوص، گاه عدول از این قاعده و ورود به حوزه‌های اختلاف به چشم می‌خورد؛ از جمله می‌توان به سلیقه‌های خاص جنسی اشاره کرد که در فرهنگی یا برای جمعی رغبت‌انگیز، و در فرهنگی دیگر یا برای جمعی دیگر نفرت‌انگیز تلقی می‌گردد؛ مضامینی که گاه در مقام برداشت از برخی آیات و روایات به پندار رسیده‌اند و زمینه انتقادات درونی و بیرونی را فراهم آورده‌اند (مثلاً درباره غلمان، نک: راثون، ۱۰۲). سکوت درباره طیفی از امور بهشتی که چنین اختلاف انگیزشی درباره آن دیده می‌شود، تا زمانی دوام یافته که موضوع پرسش قرار نگرفته است. به عنوان نمونه

الاعمال، قم، ۱۳۶۴ ش؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابن حبان، محمد، الصحيح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، المطالب العالی، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویٹ، ۱۳۹۳ ق؛ ابن حزم، علی، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره، ۱۳۱۷ ق؛ ابن راوندی، احمد، فضیحة المعزلة، به کوشش عبدالامیر اعسم، بیروت، ۱۹۷۵-۱۹۷۷ م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، التوفیق من النار، دمشق، ۱۳۹۹ ق؛ ابن رشد، محمد، تهافت التهافت، به کوشش مورس بویر، بیروت، ۱۹۰۳ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سینا، رساله اضحویه، به کوشش حسین خدیج جم، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، الشفاء، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همو، النجاة، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینة، به کوشش فہیم محمد شلوت، مکہ، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن طاووس، عبدالکریم، فرحة القری، به کوشش تحسین آل سیب، قم، ۱۴۱۹ ق؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزازی، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۳۸۸ م؛ ابن عدیم، عمر، بقیة الطلب، به کوشش سہیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن عربی، محمد، انشاء الدوائر، به کوشش تیرگ، لیدن، ۱۳۳۶ ق/۱۹۱۸ م؛ همو، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۲۹۳ ق؛ همو، قصور الحکم، به کوشش ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیر، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابن قولویه، جعفر، کامل الزیارات، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن کثیر، قصص الانبیاء، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ابن مبارک، عبدالله، الجہاد، به کوشش نزہ حماد تونس، ۱۹۷۲ م؛ ابن ملاحی، محمود، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، لندن، ۱۹۹۱ م؛ ابن میثم، میثم، قواعد السرام، قم، ۱۳۹۸ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالبرکات بغدادی، ہیة الله، المعتمد فی الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ق؛ ابوسعید نیشابوری، الفتنہ فی اصول الدین، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابوالشیخ اصفہانی، عبدالله، طبقات المحدثین باصفہان، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ همو، العظمة، به کوشش رضاالله مبارکفوری، ریاض، ۱۴۰۸ ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تهذیب الاخلاق، به کوشش حسن تمیم، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ابوالفرج اصفہانی، علی، مقاتل الطالبین، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ ابولیت سمرقندی، نصر، «العقیدة»، به کوشش یونبول (نکمل یونبول)، ابونیم اصفہانی، احمد، حلیۃ الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۳ م؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ ازرقی محمد، اخبار مکہ، به کوشش رشدی ملحس، بیروت، ۱۴۱۶ ق/۱۹۹۶ م؛ اسفراینی، شاهرور، التخصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت رتر، ویسبادن، ۱۹۸۰ م؛ افلاکی، احمد، مناقب العارلین، به کوشش تحسین یازبجی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اهوآزی، حسین، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ ق؛ باجووی، ابراهیم، شرح جوهرة التوحید، به کوشش عبدالکریم رفاعی، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ بحتل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ همو، الصحيح، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ بیہقی، احمد، الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ همو، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکہ، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۴ م؛ همو، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن یسوی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ ق؛ یارسا، خواجه محمد، قدسیہ (کلمات بھاء الدین نقشبند)، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ترمذی، محمد، السنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ یتھانوی، محمد اعظمی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ، ۱۸۶۲ م؛ تقی، ابراهیم، الفارقات، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران،

قرآنی از بهشت، باید گفت که این اوصاف با وجود تکرار، در عناصر اوصافی محدود بوده، و این موارد محدود نیز عموماً ناظر به مطلوبیتهای عمومی در میان فرهنگهای گوناگون است.

در حوزه روایات، برخی از اوصاف یاد شده درباره بهشت، کاملاً منطقه‌ای شده، و از عمومی بودن فاصله گرفته است، به عنوان نمونه، باید به تصور ارائه شده از اوقات شبانه‌روز در یک روایت منقول از ابوالعالیه اشاره کرد که در آن تمامی اوقات روز از حیث روشنایی همچون زمان کوتاه میان طلوع فجر و طلوع خورشید دانسته شده، و از اوقاتی بدون خورشید و ماه، و بدون تمایز روز و شب سخن آمده است که اندازه‌های روز و شب در آن تنها با افتادن پرده‌ها و باز شدن درها سنجیده می‌شود (نک: مقدسی، ۱۹۳/۱؛ برای این باور که بهشتیان خواب ندارند، مثلاً نک: قشیری، ۷۱۶).

نمونه دیگر مسئله حرکت و جابه‌جایی است که در تصویر بهشت، غالباً سکوتی درباره آن دیده می‌شود و تنها در روایاتی محدود از مرکب‌هایی بهشتی از جنس اسب یا شتر سخن رفته است (ابن بابویه، همان، ۱۲۶، من لا یحضر، ۴/۴۱۲؛ مسند زید، ۴۵۸؛ قاضی نعمان، ۳/۳۴۲؛ تقی، ۱/۲۴۲؛ هیشمی، ۵۵۷/۵۵۷، ۳۳۳/۱۰). گاه نیز همچون جعفر ابن ابی طالب، سخن از آن است که برخی بهشتیان خود توانایی پرواز دارند (مثلاً نک: کلینی، ۲/۱۲۱؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۰۷/۲).

با وجود اوصاف گسترده‌ای که در روایات درباره جزئیات زندگی بهشتیان ارائه شده است، تمایل به آرام گرفتن و استراحت کردن بر آن غلبه دارد و تمایلی به جابه‌جایی و گردش در آن دیده نمی‌شود. تأییدی بر این نکته آن است که در روایات اصولاً وصف درخور توجهی درباره سفرها و مرکب‌های بهشتی به دست داده نشده است. بدیهی است مطلوبیت استراحت و بی‌رغبتی به جابه‌جایی از جمله مواردی است که باید آن را برخاسته از فرهنگی ویژه دانست و نمی‌توان آن را در سطح عمومی گسترش داد.

سرانجام در اشاره‌ای به هنجارهای زیبایی‌شناختی، باید به نمونه‌ای خاص در زیبایی‌شناختی بهشت اشاره کرد که هنوز به دست دادن تحلیلی از چرایی آن دشوار می‌نماید. در نگاهی مربوط به فرهنگی ویژه و غالب بر فضای برخی احادیث، شفاف بودن پدیده‌ها در بهشت، نشانه زیبایی آنها شمرده شده است. در منابع گوناگون روایی سخن از آن است که خانه‌های بهشت و لباس‌های آن بی‌رنگ‌اند و هر آنچه در پس آنهاست، دیده می‌شود (ابن بابویه، معانی، ۲۵۰). این نکته درباره بدن حوریان نیز مصداق دارد و در برخی روایات سخن از آن است که گوشت آنان چنان شفاف است که تا مغز استخوان آنان دیده می‌شود (نک: دارمی، ۲/۳۳۶؛ بخاری، الصحيح، ۸۸/۴؛ الاختصاص، ۳۵۱؛

برای تفسیر خاص از شفافیت بدن حوریان، نک: شوئن، ۱۸۵). مأخذ: الابانہ، منسوب به ابوالحسن علی اشعری، به کوشش فزیه حسین محدود، قاهره، ۱۳۹۷ ق؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله، البیال، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، دمام، ۱۹۹۰ م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ۱۴۰۹ ق؛ ابن بابویه، محمد، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ ق؛ همو، تواب

به کوشش ابراهیم زنجانی، قم، ۱۳۷۲ ش؛ علی بن اسباط، «النوادر»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ ق؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ق؛ غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، به کوشش مورس بیژن، بیروت، ۱۹۲۷ م؛ هو، قواعد فضائح الباطنية، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۴۱۳ ق؛ هو، قواعد العقائد، به کوشش موسی بن نصیر، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ هو، المقصد الاسنی، به کوشش پسام عبدالوهاب جایی، قبرس، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ فارابی، قصص الحکم، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۹۶ ق؛ فاکهی، محمد، اخبار مکه، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ فالح نیشابوری، محمد، روضة الواعظین، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ فخرالدین رازی، محمد، مفاتیح الغیب، قاهره، ۱۳۳۱ ق؛ فضولی، محمد، مطلع الاعتقاد، به کوشش محمد طنجه، آنکارا، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ فقه الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ قاضی قضاعی، محمد، مسند الشهاب، به کوشش حمدی بن عبدالجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلای، قم، جماعة المدرسين؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الاعلام بما فی دین النصاری من اللسان والاوام، به کوشش احمد حجازی سقا، قاهره، ۱۳۹۸ م؛ هو، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة، به کوشش عبدالعلیم محمود و محمودین شریف، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ «قصه ابی یزید البسطامی مع الراهب»، ضمن ج ۱، سلطات الصوفیه، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۲۹ م؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۴ ق؛ قس، علی، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ ق؛ کلیش، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ ماتریدی، محمد، تأویلات اهل السنة، به کوشش ابراهیم عوضین و سید عوضین، قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ مالک بن انس، السوطی، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ مجتبیان، فتح الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۵۷، بحار الانوار، مسلم بن حجاج، الصحيح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مسند زید بن علی، به روایت ابو خالد واسطی، به کوشش عبدالواسع بن یحیی، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مشهدی، محمد، نقل الکوفه و مساجدها، به کوشش محمد سعید طریقی، بیروت، دارالمؤتضی، مقدسی، مظهر البید و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶ م؛ منذری، عبدالعظیم، الترغیب و الترهیب، به کوشش مصطفی محمد عماره، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ مولوی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش فرزادفر، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نابلسی، عبدالفتی، تعطیر الانام، قاهره، مکتبه عیسی البابی الحلبی؛ ناصر خسرو، دیوان اشعار، به کوشش مجتبی منوی و نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ هو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نجم الدین رازی، ابوبکر، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ نجم الدین کبری، فوائد الجمال و فوائد الجلال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، ۱۹۹۳ م؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش مایزان موله، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ نفیسی، سعید، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نهج البلاغه؛ هدایت، شهرام، واره های ایرانی در نوشته های باستانی عبری، آرامی، کلدانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هیشی، علی، مجمع

۱۳۵۲-۱۳۵۵ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جزایری، نعمت الله، قصص الانبیاء، قم، ۱۴۰۲ ق؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۲۲ م؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ حکیم ترمذی، محمد، «ادب النفس»، همراه الرياضة، به کوشش آریری و علی حسن عبدالقادر، قاهره، ۱۳۶۶ ق/۱۹۲۷ م؛ هو، الرياضة، همان؛ هو، المنهاج، به کوشش محمد عثمان خشت، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ هو، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۲ م؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، قم، ۱۴۱۳ ق؛ خزان، احمد، کتاب الصدق، به کوشش آریری، لندن، ۱۹۳۷ م؛ خلیط بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ خلیلی، خلیل، الارشاد، به کوشش محمد سعید عمر ادویس، ریاض، ۱۴۰۹ ق؛ خواجگزاری، منسوب به ابن سیرین، متن کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ دارمی، عبدالله، السنن، دمشق، ۱۳۴۹ ق؛ دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ دیلمی، شیرویه، الفردوس، به کوشش محمد سعید بن بسونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ ق؛ راوندی، سعید، الدعوات، قم، ۱۴۰۷ ق؛ هو، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ ق؛ رسائل اخوان الصفا، به کوشش خیرالدین زرکی، قاهره، ۱۳۴۷ ق/۱۹۲۸ م؛ رضا، محمد رشید، تفسیر النور، بیروت، دارالمعرفه، روزبهان یقلی، عبر العاشقین، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ زین کوب، عبدالحمید، دنیاة جست وجو، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ سندی، غزالیات، به کوشش محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سنایی، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ سهروردی، یحیی، «التلویحات»، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ج ۱؛ هو، «حکمة الاشراق»، ضمن همان، ج ۲؛ سید مرتضی، علی، الذخیره، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ سیوطی، الدر الثمور، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ هو، التکرکی، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ شمس تبریزی، محمد، مقالات، به کوشش جعفر مدرس صادقی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ شیبانی، محمد، السير الکبیر، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ شیخ طوسی، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۳ ق؛ هو، النبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ هو، تهذیب الاصول، به کوشش عبدالحمید مشکوٰالدینی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی چرندهای، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ هو، تصحیح الاعتقاد، به کوشش هیة الدین شهرستانی، قم، ۱۳۶۳ ش؛ هو، «المسائل الصاغانية»، عدة رسائل، قم، مکتبه المفید؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هو، الاسفار الاربعة، تهران، ۱۲۸۲ ق؛ هو، رساله مرثیه، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ هو، الشواهد الربوبیه، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هو، المبدأ والمعاد، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هو، «مفاتیح الفیض»، همراه شرح اصول الکافی، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عاصم بن عبدالله قریوتی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ هو، یظفة اولی الاعتبار، قاهره، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ ق؛ طبرانی، سلیمان، مسند الشامیین، به کوشش حمدی عبدالجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۲ م؛ هو، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ ق؛ هو، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی ابن عبدالجید سلفی، موصول، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۳ م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۱۵ ق؛ طبری، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ طحطاوی، احمد، العقیده الطحاویه، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ عبده، محمد، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم، قاهره، ۱۳۴۱ ق؛ عضدالدین ایچی، عبدالرحمان، المواقف، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۷ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الالویه، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش/۱۹۸۷ م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد،

الزوائد، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ نیز؛ Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Berthels, E., «Die paradiesischen Jungfrauen (Huris) im Islama», *Islamica*, 1925, vol. I; ER; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1955; Grambo, R., «Paradisiensel og hellig krig-et mentalitetshistorisk bidrag», *Nord Nytt*, vol. XL; Horowitz, J., «Die paradiesischen Jungfrauen im Koran», *Islamica*, 1925, vol. I; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Juynboll, A. W. T., «Een moslimsche Catechismus», *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, Dordrecht, 1881; vol. V; Kurin, R., «Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise», *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab*, Berkeley/Los Angeles, 1984; Liddell, H. G. and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1990; Macuch, R. A. and H. Drower, *A Mandaic Dictionary*, Oxford,

آلاچیق و تخت درون آن، حوض (با جویهایی منشعب از آن) و فواره‌ها (نک: لرمن، سراسر کتاب) جلوه می‌کند. در میان آثار مینیاتور، کهن‌ترین معراج نامه مصور که به احمد موسی (ه م) منسوب، و در کتابخانه توبکایی سرای استانبول موجود است، حاوی نگاره‌هایی با مفهوم بهشت است که ۳ مرقع از آن، به حضور پیامبر (ص) در بهشت اشاره دارد. رسیدن پیامبر (ص) و جبرئیل به آسمان هفتم و دروازه بهشت، نگرستن ایشان از داخل یکی از غرفه‌های بهشت به درخت بهشتی (طوبی)، و نیز نقش حوریان، از موضوعات قابل توجه در این نگاره‌هاست (اتینگهاوزن، 255، تصویر 6، نیز 367، 373، تصویر 4). باید افزود که در مینیاتوری از «بهشت آدم» در نسخه مصور زیده التواریخ از ۹۹۱ق، موضوعاتی چون آدم، حوا و فرزندانشان، و درخت ممنوع آمده است (نک: «مینیاتورها...»<sup>۳</sup>).

راه‌ابی نمادهای بهشت اسلامی در هنر قالی باقی، به‌ویژه در ایران، حتی سبب اشتباه گونه‌ای از این هنر به «قالی باغی» شده است. در این آثار طرح باغ با حوض و جویهای منشعب از آن در میانه قالی، و گاه عمارتی به جای حوض، با نهرهایی پیرامون آن نمایش داده شده است. در بعضی از طرح‌ها، زمینه قالی به مربعی تقسیم شده است که در میان آنها، گیاهان و بوته‌های گل به صورت «شیوه یافته» (تجربیدی) به چشم می‌خورند (دیماند، 78، 79، 83، دیلی، 55-58). قالی «فاپدر» از کرمان در سده ۱۱ق/۱۷م (استون، 78)، قالی «واگتر» از همان سده در ایران (وردن، ج ۷، تصویر 4)، قالی دیگری بافت کرمان در همان سده (پاپادوپولو، تصویر 476) و قالی باغی از شمال غرب ایران از سده ۱۲ق/۱۸م («آثار...»<sup>۴</sup>، تصویر 312)، حاوی این گونه طرح‌هاست.

مرغ طوبی: یکی از جلوه‌های زیبای هنر اسلامی با موضوع بهشت در تصویر پرنده‌ای با سر انسان دیده می‌شود. اگرچه نمی‌توان در روایات به سادگی نشانه‌ای از مرغ بهشتی یافت که در شعر و ادب بدان پرداخته شده، اما برخی نمونه‌های مشابه از آن در دست است (برای نمونه، نک: دمیری، ۳۰۸/۲). هنرمند مسلمان این تلفیق زیبای پرنده و حکمت (سر، جایگاه اندیشه و تعقل) را از سده‌های میانی در هنر خود عرضه کرده است؛ پرنده‌ای با سر انسان که در گذشته نقاشان آن را «مرغ طوبی» نام نهاده‌اند (تحقیقات میدانی)؛ و این همان مرغی است که بر روی شاخه درخت بهشتی می‌نشیند (نک: ذکاء، ۸۵). در این طرح‌ها، اطراف پرنده را نقوش اسلیمی و یا بوته‌های گل پوشانده‌اند و حتی در نمونه‌ای، روی بدن این پرنده نقوش اسلیمی دیده می‌شود. براساس آثار به دست آمده، کهن‌ترین نقش مرغ طوبی، بر روی کاسه سفالین لعابدار، احتمالاً از منطقه ری در سده ۵ ق است (نک: پوپ، «بررسی...»<sup>۵</sup>، IX/631). طرح کاسه سفالین لعابدار به دست آمده از مصر در سده ۵ ق، با تفاوتی آشکار نسبت به دیگر طرح‌ها، قابل توجه است. در این اثر دو مرغ طوبی با کلاهی بر سر، در دو سوی درختی

1963; Nasr, S. H., *Ideals and Realities of Islam*, London, 1971; Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1964; Paketchy, A., *Analticheskii obzor osnov mistitsizma sheykha Nadzhm addina Kubra*, Meshed/Ashkhabat, 2001; Rosenthal, F., «Reflections on Love in Paradise», *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of M. H. Pope*, Guilford (USA), 1987; Ruthven, M., *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford, 2000; Schuon, F., *Islam and the Perennial Philosophy*, tr. P. Hobson, World of Islam Festival Publishing Company, 1976; Thwing, E. W., «A Chinese Moslem's Perplexity and his Way out», *Muslim World*, 1917, vol. VII. احمد پاکچی

#### ۷. بهشت در فرهنگ ملل مسلمان

الف- بهشت در هنر اسلامی: نماد بهشت و باغ بهشتی در قالب‌های رایج هنر بومی سرزمینهای گوناگون، در آثار، اشیاء و بناهای دوره‌های مختلف اسلامی دیده می‌شود. باغ‌سازی، و هنرهایی چون مینیاتور، کاشی‌کاری، سفالگری، فلزکاری، و نیز نقوش گیاهی و جانوری به خوبی استعداد بروز این نماد را در خود داشته‌اند (نک: دیبا، ۳۲-۳۱؛ هیلنراند، «فرهنگ‌نامه...»<sup>۱</sup>، XVI/133؛ نیز برای نقوش اسلیمی، نک: پرایس، ۱۱۱، ۳۳، ۳۰).

طرح چهارباغ زمینی مهم‌ترین نماد از باغهای بهشتی به‌شمار می‌آید. جریان آب در ۴ جهت، تمثیلی از ۴ نهر بهشتی است که آن را در باغهای اندکی که از گذشته بر جای مانده‌اند و یا در مینیاتورها می‌توان مشاهده نمود. چهارباغ را با امکان استفاده برای عموم، می‌توان مصداقی از بهشت با دروازه‌هایی گشاده و بدون مانع برای ورود پرهیزگاران دانست (دیبا، ۳۸؛ دلاواله، ۴۱؛ ابوالقاسمی، ۲۸۲، بی). حیاط شیران کاخ الحمراء و جنة العریف در سده ۸ق (نک: پرایس، ۱۱۱-۱۱۲)، نیز باغ احمد سیاه و باغ فلاسان از دوره سلجوقی نمونه‌هایی از این دست به‌شمار می‌آیند (ویلسن، 278). نمونه‌های باغ هشت بهشت تبریز (کلیبک، I/178-179) و چهارباغ اصفهان (گذار، 88-89/II(1)؛ دلاواله، ۳۱-۳۲؛ آلتاریوس، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۴۴-۲۴۵) و آثاری از زمان قاجاریه چون باغ فردوس تهران، باغ ارم شیراز، باغ فین کاشان و باغ مقبره شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان را نیز می‌توان یاد کرد (ویلبر، 99-96، تصویرهای 116، 112؛ لرمن، 136، 135، 126؛ برای دیگر باغها در تهران و شیراز، نک: کرزن، ۱۲۷/۲-۱۲۹؛ پروگش، ۱۶۴/۱، ۱۶۴-۱۶۵).

در سرزمین هند نیز از زمان بابر که به احداث باغ علاقه داشت، طرح چهارباغ ضمن تلفیق با هنر بومی، رواج یافت (جلیکو، 115، 109؛ برای باغهای سمرقند، نک: لرمن، 193-192؛ کلاویخو، ۲۲۱، ۲۳۵). همچنین اندیشه بهشت با ۸ طبقه، سبب احداث باغهایی با همین شیوه در تمدن اسلامی شده است (لرمن، 142). استفاده از طرح ۸ ضلعی برای برپایی برخی از مقابر و آرامگاهها که گاه درون باغ قرار دارند، نیز خود اشاره به هشت بهشت است (هیلنراند، «معماری...»<sup>۲</sup>، 279-278).

بازتاب اندیشه باغهای بهشتی در مینیاتور معمولاً در کوشک،

تصویر ۱۶): و حوریهای بهشتی در نگاره معراج نامه (اتینگهاوزن، 253، تصویر ۴). همچنین در دوره صفوی، در قالی نیز تصویر حورالعین دیده می‌شود (همو، ۴۷۶؛ استون، ۱۷۲؛ برای تصاویری دیگر، نک: پوپ، همانجا، تصویرهای B, D).

طاووس: نقش طاووس نماد تجدید زندگی (نک: نادعلیان<sup>۱</sup>) به‌عنوان موجودی بهشتی، در آثار هنری اسلامی همچون مینیاتورها، کاشیها و ظروف فلزی دیده می‌شود. دو طاووس قرینه (روبروی هم)، بر روی جعبه جواهراتی از عاج، از غرب سرزمینهای اسلامی، در ۳۵۳/ق ۹۶۴م (برند، ۵۸، تصویر ۳۳) نمونه‌ای از این دست است. بجز نقش طاووس بر روی ظروف سفالی از سده‌های ۴ تا ۶ق و نیز ۱۱ق (نک: ویلسن، ۱۷، تصویر ۸-۹؛ پادوپولو، ۲۰۶، تصویر ۱۰۳)، مجسمه‌ای فولادی از آن هم مربوط به سده ۱۳ق/۱۹م در ایران (وارد، تصویر ۹۶) یافت شده است (نیز نک: فالك، تصویر ۹۹). همچنین روی کاشی مقبره خواجه ربیع در شهر مشهد، نقش طاووس زیبایی دیده می‌شود (حسینی، ۷۱). گفتنی است در نسخه فال‌نامه‌ای مصور از دوره صفوی (شاه طهماسب)، حضرت آدم (ع) سوار بر طاووسی تصویر شده است (نک: «آدم...»<sup>۸</sup>).

درخت سرو: این درخت با پیشینه‌ای طولانی در اندیشه ایرانی، در آثار اسلامی نشانه زندگی ابدی و نمادی از بهشت است (برای نمونه، نک: هیلنراند، «معماری»، ۲۷۹-۲۷۸) که نمونه‌هایی قدیم از آن بر روی کاسه‌ای از کاشان در ۵۸۳ق و نیز کاشی ستاره‌ای، به اوایل سده ۷ق از سوریه مربوط می‌شود (نک: پرتز، ۴۴، تصویر ۳۳؛ برند، ۹۰)، نمونه‌های متأخر نقش سرو را می‌توان بر روی ظرفی سفالی از ترکیه در سده ۱۰ق (ویلسن، تصویر ۹۲)، حکاکی بر روی رحلی چوبی از ایران (۷۶۰ق/۱۳۵۹م) با نقوش زیبای اسلیمی پیرامون آن (بلر، تصویر ۲۸)، و نیز بر روی قالی سده ۱۸م (پادوپولو، ۴۳۸، تصویر ۴۷۸) می‌توان مشاهده نمود (برای نمونه‌ای در پرچین کاری تاج محل، نک: رضوی، ۳۰۱).

نام و کلمه بهشت با برخی ترکیبها، غالباً به عنوان تیمن، بر روی اینیه و اشیاء مختلف نقش شده است که بسیاری از مقابر و آرامگاههای بزرگان و پادشاهان همچون آثاری از دوره تیموری مانند ساقه گنبد مرقد ابونصر در بلخ، سردر ورودی مدرسه الغیبیگ در سمرقند (گلمبک، ۲۱۰-۲۰۹/۱)، و نیز در مقبره برجی رادکان (۴۰۷-۴۱۱ق)، رباط ملک (۴۷۱ق) و مقبره برجی مهماندوست (۴۹۰ق) این واژگان دیده می‌شود (بلر، ۱۷۴، ۱۵۳، ۸۵). به این فهرست می‌توان پیشانی شهبستان مسجد جامع دهلی (۱۰۶۰ق)، طاق‌نماهای درگاه قطب صاحب (مقبره، ۱۱۳۰ق)، سردر خارجی و نیز ضلع شرقی و شمالی مقبره اکبر (۱۰۲۲ق) در سکندره، بالای در ورودی مسجد امام‌بارة آصف‌الدوله در لکهنو (۱۲۱۲ق) و تاج محل در آگره را افزود (حکمت، ۲۳-۲۵، ۳۷، ۳۵، ۵۴، ۵۵، ۱۲۳، ۱۲۵؛ برند، ۲۰۵-۲۰۴).

کاملاً شیوه یافته، با دمی بلند، پشت به هم نشان داده شده‌اند («اسلام...»<sup>۱</sup>، ۱۵۵). نقش زیبایی از این مرغ در ظرفی سفالی از سده ۶/۱۲م متعلق به کاشان و نیز در نقاطی از سوریه موجود است (نک: «کاسه...»<sup>۲</sup>؛ «بشقاب چینی...»<sup>۳</sup>) و از همین سده است «قالب سنگی» جلد کتاب با طرح مرغ با دمی بلند و تاجی بر سر (اتینگهاوزن، ۹۷۷، تصویر ۱۲۷)؛ همچنین است جام نقره از سوریه با تاریخ ۵۷۶ق/۱۱۸۰م یا دو مرغ طویی (فهروری، «فلزکاری...»<sup>۴</sup>، تصویر ۴۲)؛ و ظرفی از جنس بدل چینی لعابدار، در موزه ملی ایران که روی بدن پرته نقش اسلیمی دیده می‌شود (گدار، ج ۳، تصویر ۱۲۷)؛ نیز ظرفی از سده‌های ۶ و ۷ق نمونه‌هایی دیگر از این دست‌اند (لین، ۳۲۱، تصویر ۶۰؛ فهروری، همان، تصویر ۷۵). در طرحی دیگر که بر روی بشقابی از دوره صفوی - «ظروف کویاچه» از تبریز - منقوش است، به‌ویژه پوشش سر پرته جلب نظر می‌کند (همو، «سفال...»<sup>۵</sup>، ۲۷۰، تصویر ۱۴۸).

دو نقش دیگر از دوره قاجار از مرغ طویی موجود است، یکی از اصفهان در جرزی گچی، درون گل و بته (دکاء، همانجا)، و نیز تصویری از این پرته که تصویرگری از دوره قاجار برای کتاب عجایب المخلوقات (سده ۷ق)، بدون نام بردن از پرته نقش کرده است (قزوینی، ۶۲).

درخت زندگی: در بسیاری از تصاویر مربوط به بهشت، درختی دیده می‌شود که مفهوم زندگی و نیز جاودانگی و سرسبزی بهشتی را القا می‌کند. نقش این درخت بر گریو گنبد قبه الصخره از سابقه طولانی، و وجود آن در دوره امویان نشان دارد (کرسول، ج ۱، I، تصویر ۳۷). این نقش که به‌ویژه در آثار دوره تیموری به چشم می‌خورد، درختی سر برآورده از یک گلدان است که نمونه‌های آن در «مدرسه الغیبیگ سمرقند» و «درب امام» اصفهان وجود دارد (گلمبک، تصویر ۳۷۶). این نقش را در میان قرینه‌ای از مرغ طویی نیز می‌توان مشاهده نمود («اسلام...»<sup>۱</sup>، همانجا). بر روی کاشیهایی از سده ۷ق، نقش درخت شیوه یافته که تمام سطح کاشی را پوشانده است؛ نیز در طرح کاشی دیگری، دو پرته به صورت قرینه در دو سوی آن قرار دارند (پرتز، ۳۵). از دیگر نمونه‌ها می‌توان به طرح درخت برآمده از یک گلدان در قسمتی از کاشی کاری مسجد شاه اصفهان (پوپ، «معماری...»<sup>۶</sup>، ۹۰-۸۸) و در چینی‌خانه مقبره شیخ صفی‌الدین در اردبیل اشاره کرد (تحقیقات میدانی). در نهایت نقش موجود بر روی یک جعبه جواهرات - احتمالاً از قرطبه در سده‌های ۵ و ۶ق - را می‌توان یاد کرد (اتینگهاوزن و گرابار، تصویر ۱۲۹؛ نیز نک: بلر، تصویر ۲۱۹).

حورالعین: در تصاویر حورالعین غالباً با ظرفی در دست نشان داده می‌شود؛ برخی از نمونه‌های آن عبارت‌اند از ظرفی مربوط به ماوراءالنهر از سده ۹/۱۵م (پوپ، «بررسی»، XII/1449، تصویر A)؛ مینیاتور «باغ پریان» در اوایل سده ۱۲ق/۱۸م، در موزه متروپولیتن (ویلبر،

S., «Mughal Garden», *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Lane, A., *Islamic Pottery*, London, 1956; Lehrman, J., *Earthly Paradise*, London, 1960; «The Miniatures of the *Zubdat al-Tawarikh*», [www.mfa.gov.tr/grupe/cj/cja/Zubdat.htm](http://www.mfa.gov.tr/grupe/cj/cja/Zubdat.htm); Nadalian, A., «Peacock, the Bird of Celestial Garden (Paradise)», [www.maranao.com/opinion/peacock.htm](http://www.maranao.com/opinion/peacock.htm); Papadopoulos, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Pope, A. U., *Persian Architecture*, London, 1965; id, *A Survey of Persian Art*, London/Tokyo, 1967; Porter, V., *Islamic Tiles*, London, 1995; Rizvi, A. A., «Muslim India», *The World of Islam*, London, 1994; Stone, P. F., *The Oriental Rug Lexicon*, London, 1997; «Stone-paste Laqabi Dish, Decorated with a Harpy», [www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/hixclient.exe](http://www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/hixclient.exe); Ward, R., *Islamic Metalwork*, London, 1993; Wearden, F., *The Dictionary of Art*, London, 1998; Wilber, D. N., *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Tokyo, 1962; Wilson, E., *Islamic Designs*, London, 1988.

مهبانوعلیزاده

ب- زیبایی‌شناسی و رمزپردازی بهشت: در بررسی زیبایی-شناسانه و رمزپردازانه صُور و کیفیات بهشتی ضروری است تا مطالعه خود را نه فقط به زیبایی «محسوس»، که بر شناخت بنیادهای مابعدالطبیعی و ذوات «مثالی» و «معقول» آن صُور و کیفیات معطوف نماییم؛ چراکه براساس آموزه قرآن زیباییهای بهشتی «مثالهای اعلای» زیباییهای زمینی‌اند: «چون آنها را از میوه‌های بهشت روزی دهند، گویند: اینها همان میوه‌هایی است که ما پیش‌تر نیز از آنها برخوردار بودیم» (بقره/۲۵؛ نیز نک: شونن، «باطن‌گرایی...»، ۱۷۷)، در برداشتی باطن‌گرا بهشت همان عالم ارواح است و همان‌آن صورتهای روحانی است، نه هیولای «جرمانی» و بلکه حیات محض است: «راحت و لذت و سرور محض» است و کون و فساد را آنجا راهی نیست (رسائل...، ۵۲/۲). در روایات نیز آنجا که به حوریان زیبایی اشاره می‌شود که مغز استخوانشان پیداست (نک: دنباله مقاله)، منظور اشاره‌ای رمزی به کیفیت فوق‌صوری زیبایی زنانه در این مورد خاص، یا «شفافیت مابعدالطبیعی» اشیاء در عوالم فوق‌صوری باغهای بهشت، به طور کلی است. در بهشت که عالم قرب است صُور در حال «استحاله به ذات، و اعراض در عین انجذاب به جوهرند» (نک: شونن، «اسلام...»، ۲۰۸).

آنچه یاد شد، اهمیت دانش رمزپردازی سنتی را در بررسی زیبایی-شناختی بهشت نشان می‌دهد. بی‌گمان رمز در این مطالعه، نه نشانه‌ای قراردادی، بلکه مظهر صورت مثالی خود رمز، به حسب قانونی مربوط به معرفت وجود و هستی‌شناسی است (بورکهارت، «هنر مقدس...»، ۸؛ نیز درباره رمزپردازی، نک: لینگز، ۱-۱۲). رمز به نوعی عین همان چیزی است که فرا می‌نمایند (کوماراسوامی، ۳۴۹)؛ همه اشیائی را که در عالم علوی است، نظایر و همانندیهای است در عالم سفلی و چیزها به همانندها و نظایر شناخته می‌شود (قطب‌الدین، ۴۵۱). از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که حجاب صوری اشیاء بهشتی چنان لطیف‌اند که زیبایی ذوات مثالی و معقول آنها را توأمان می‌پوشاند و آشکار می‌کند. گویی آنها برخلاف نظایر زمینی خود-که به واسطه نقل هیولای «جرمانی»، کدر و سنگین می‌نمایند- از «برین الگوها» و

به کارگیری کلمه بهشت بر روی کاشیها و ظروف سفالی نیز مرسوم بوده است. کاشیهای آستان مطهر امام رضا (ع) در ۶۱۲ق و ظروف سفالی مکشوف از نیشابور در سده‌های ۳ و ۴ق با کلمات و جملاتی تکرار شونده بر روی آنها از این دست است (مثلاً نک: قوچانی، کتیبه‌ها...، ۲۶، ۷۴، ۱۳۲، ۲۹۶، تصویرهای ۳، ۲۷، ۵۶، ۱۳۸، اشعار...، ۱۸-۱۹). کاشیهای به کار رفته در مساجد و بناهای اسلامی نیز، محلی مناسب برای نمایش بهشت بوده است. در این باره حتی برخی از محققان بر این عقیده‌اند که کاخها، رودها و گللهای منقوش بر روی کاشیهای مسجد اموی دمشق، تعبیری از بهشت‌اند (بورکهارت، ۳۲، ۳۶؛ اتینگهاوزن و گرابار، ۴۴).

نقوش استفاده شده بر روی کاشی به دست آمده از اصفهان در نیمه دوم سده ۱۱ق/۱۷م، نمایانگر باغی است با انواع درختها، گلها و پرندگان با رنگهایی زیبا (پوپ، «بررسی»، VIII/549). همچنین است کاشی هفت رنگی متعلق به قصری خصوصی در اصفهان که نقش زیبایی از پرندوها و گللهای رنگارنگ فضای بهشت را تداعی می‌کند (همو، «معماری»، ۱۶۲، تصویر ۲۱۳).

مآخذ: ابوالقاسمی، لطیف، «هजार باغ ایرانی در آینه تاریخ»، مجموعه مقالات کنفرانس تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ آلتاریوس، آدام، سفرنامه، ترجمه احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بروکش، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه محمد حسین کردجه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، ترجمه مسعود رجبینا، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجبینا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حسینی، محسن، خواجه ربیع، مشهد، ۱۳۸۱ش؛ حکمت، علی‌اصغر، نقش پاسی بر احجار هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۲۸ش؛ دمیری، زکریا، حیات الحیوان الکبری، قم، ۱۳۶۲ش؛ دیبا، داراب و مجتبی انصاری، «باغ ایرانی»، مجموعه مقالات کنفرانس تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ذکاء، بحین و محدحسن سمسار، آثار هنری ایران در مجموعه نخست وزیری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قوچانی، عبدالله، اشعار فارسی کاشیهای تخت سلیمان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، کتیبه‌های سفال نیشابور، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کرزن، ج. ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کلاریخو، ر.، سفرنامه، ترجمه مسعود رجبینا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گذار، آندره، آثار ایران، ترجمه ابوالحسن سررود مقدم، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

«Adam and Eve From a Copy of the Falnama...», [web4.si.edu/nsin/collections/singleObject.cfm?Objectid=22224](http://web4.si.edu/nsin/collections/singleObject.cfm?Objectid=22224); Blair, Sh. and J. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, London, 1994; «Bowl», [web4.si.edu/nsin/collections/singleObject.cfm?Objectid=25236](http://web4.si.edu/nsin/collections/singleObject.cfm?Objectid=25236); Brend, B., *Islamic Art*, London, 1991; Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Dilley, A. U., *Oriental Rugs and Carpets*, New York, 1959; Dimand, M. S., *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1973; Eitingshausen, R., *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; id and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, 1987; Falk, T., «Rothschild Collection...», *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Fehérvári, G., *Islamic Metalwork of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection*, London, 1976; id, «Safavide Pottery», *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Godard, A., *Āthār-e Irān*, Haarlem, 1937; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; id et al., *The Dictionary of Art*, London, 1998, vol. XVI; *Islam, Art and Architecture*, eds. M. Hattstein and P. Delius, Könemann, 2000; *Islamic Works of Art, Carpets and Textiles*, London, 1986; Jellicoe,

«زوجهای» موجود (میوه‌ها) خلق شوند. وصف «خالدین فیها» نیز که در ادامه بیان قرآنی می‌آید، تأکیدی بر «مثالی بودن» یا «برین الگویی» بودن این ذوات زیباست و در روایتی از زبان حوریان می‌شنویم که «ما مقیمانیم، کز اینجا نیرویم» (ابوالفتح، ۲۶/۵). از این رو، بهشت جایگاه زیباترینها و یا بهترینهاست.

بررسی ریشه شناختی کلمه «بهشت» نیز مؤید این معنی است. بهشت تطور یافته واژه اوستایی vahišta است به معنی «بهترین» که صفت عالی است از -vaghu به معنی «نیک، به». در اوستا این صفت چند بار با موصوف -ahu به معنی «زندگی، حیات، هستی» به کار رفته است، مانند vahištām ahum، یعنی «بهترین هستی» یا «نیک‌ترین حیات» (بارتولمه، 1339ff؛ حسن دوست، ۲۲۲/۱-۲۲۳).

قرآن همچنین به «مکنون» بودن حوریان (صافات/۳۷؛ واقعه/۵۶/۲۳) و چشم فروهشتگی و باکرگی آنان اشاره دارد: «در آنجا دیده فروهشتگانند که هیچ آدمی و پری بدانان دست نیازیده است» (الرحمن/۵۵/۵۶). این سخن می‌تواند اشاره‌ای باشد به اینکه حجاب زیبایی ذوات معقول نه در برابر چشم حس و عقل جزئی، که در برابر تعقل نظاره‌گرانه عقل اول و شهود منکشف گردد و اگر منکشف گردد، آن چشم تاب نیاورد. در این باره، سخنی از پیامبر (ص) که «من صفت حورالعین چگونه گویم که اگر کمترین جامه‌ای از جامه‌های وی در دار دنیا باز کنند، هر که بدان نگرند، دیده‌ی وی به روی فرو گردد از نور و جمال آن. چون صفت جامه چنین بود، صفت خداوند جامه چون توان کرد» (سورآبادی، همانجا). تنها در پاسخ وجود شناختی و معرفت شناختی به نظاره‌فعالانه «عاقلان به عقل اول» است که این «باکرگان چشم فروهشته» (معقولات مکنون منفعل)، چشم بازمی‌کشایند. به عنوان شاهدهی دیگر به مکنون بودن بهشت و آنچه در آن مستتر است، بجاست تا به ریشه‌شناسی کلمه «جنت» اشاره شود که مشتق است از ریشه ج ن ن، به معنای «مکنون» و «پوشیده از چشم» بودن (راغب، ۲۰۳-۲۰۵).

در آیات ۲۵ و ۲۶ سورة واقعه می‌خوانیم که آنجا (در بهشت) هیچ سخن لغو و بیهوده نشنوند؛ تنها چنین گفته شود: «سلاماً سلاماً». اگر بهشت جایگاه زیباترینهاست، می‌توان گفت که اصوات نیز به «کمال» است: سلام از ریشه «س ل م» به معنی «عاری از عیب بودن» و در نتیجه به معنی «کمال و صحت به تمام» است (نک: همو، ۴۲۱). تکرار واژه «سلام» در پایان آیه نیز می‌تواند دلالت داشته باشد بر ضریاهنگ، یعنی کلامی آهنگین که به اوج کمال تکرار شود و نیز تیش قلب ذاکر. چنین کلامی می‌تواند به کلام آهنگین خداوند خطاب به بهشتیان و البته تهلیل و تسبیح و ذکر بهشتیان در پاسخ، تعبیر شود: ابوبکر عتیق سورآبادی به قولی مشهور استناد می‌کند که «۴ سخن در بهشت بر زبان بهشتیان روان بود: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» (۱۰۳/۲). معنای «درو» نیز که از واژه «سلام» مستفاد می‌شود، از وجهی مؤید این معنی است (نک: راغب، ۴۲۲-۴۲۳). البته این تهلیل و

مستطوره‌هایشان جدا نیستند. اینها همه روح‌اند، چنان‌که پیامبر اکرم (ص) گوید: «ما پیغامبران اجسادمان ارواح ماست» و در سخن عارفان خاک ایشان از تربت بهشت است (نک: روزبهان، ۱۱۹)؛ یعنی «اجساد» که خاک ایشان از تربت بهشت باشد، همه روح‌اند. ابوبکر عتیق سورآبادی در تفسیر آیاتی از سورة الرحمن می‌گوید که «استبرق بهشت در رقت و دقت چنان بود که هفتاد از آن بر هم نمی‌چون برگ لاله‌ای بود» و «میوه بهشت لطیف بود و میوه دنیا را ثقل (کنجاره) بود» (۲۵۰۵، ۲۵۰۳/۴).

در قرآن کریم به دوشیزگان زیبای بهشتی «حورعین» گفته می‌شود (مثلاً دخان/۴۴/۵۲؛ واقعه/۵۶/۲۲) که در سبیدی به مروراید و در روشنی و شفافیت به یاقوت مانند شده‌اند (الرحمن/۵۵/۵۸). اگر یکی از آنها به دنیا درآید، از مشرق تا مغرب روشنایی دهد و از لطافت بدان غایت باشد که اگر ۷۰ هزار حله پوشیده باشد، مغز استخوان وی از درون آن همه حله‌ها و از درون گوشت و استخوان پیدا باشد (سورآبادی، ۲۵۱۲/۴).

سیاری از لغویان برآن‌اند که حور جمع «حوراء» یا «احور» است مشتق از «حور» (راغب، ۲۶۲؛ ابن منظور، ذیل حور). «عین» نیز جمع «أعین» است، به معنی «زیبا چشم» یا «فراخ چشم» (راغب، ۵۹۹-۶۰۰؛ ابن منظور، ذیل عین؛ نیز نک: جفری، ۱۱۸-۱۱۷). همچنین براساس تحلیل معنایی، «حور» اشاره دارد به غایت تضاد میان سیاهی مردمک میان چشم و سبیدی اطراف آن (راغب، ۲۶۲) و «حوراء» زنی است که سیاهی چشمش به غایت باشد و سبیدی چشمش به نهایت، این «تضاد» شدید میان سیاهی مردمک چشم به میان سبیدی، ضمن فراموشد اوج زیبایی صوری، حاوی معانی رمزی متعددی است که یکی از آنها تجلی «ذات مکنون معقول» (سیاهی) است، به میان «جوهر پذیرای شفاف» (سبیدی)، در غایت تعادل؛ اعجازی در صورت و رنگ که در عین حال به «فوق صوری بودن» و «بی‌رنگی» (به غایت سیاه و به نهایت سبید) دلالت دارد. به بیانی فراگیرتر، اگر زیبایی را امتزاجی از «نظم» و «راز»، یا به زبانی رمزی و مابعدالطبیعی، و به تناظر زوج مذکور، آمیزه‌ای از «هندسه» و «موسیقی»؛ «جسم» و «روح»، یا «حجاب محسوس» و «ذات معقول» در نظر آوریم، نسبت امتزاج این دو در صور و کیفیات بهشتی، به واسطه شفافیت و لطافت حجاب محسوس، در اوج تعادل و زیبایی است.

همچنین قرآن کریم در موارد متعددی از بهشت به عنوان «باغهایی با نهرهای جاری به زیر درختان» (مثلاً نک: آل عمران/۱۹۸/۱؛ نساء/۱۲۲/۴؛ توبه/۷۲/۱) و «چشمه‌های روان» (الرحمن/۵۵/۵۰) یاد می‌کند؛ درختانی که «زوج» میوه‌هایی از هر نوع به بار آورند (الرحمن/۵۵/۵۲). این اوصاف را می‌توان به لطافت فاصله میان «جوهر کلیه پذیرا» (آب) و «ذوات معقول» (اشجار) تعبیر کرد که از امتزاج این دو (که زوج شرط بنیادین هر خلقتی است)، برین الگوهای تمامی



بهشت «ذات»، یا به ترتیب بهشت «نعمت» (سبزی باغها، که نماد «سعادت و حیات روح» تواند بود که مرتبت منعین و ابرار است) و بهشت «وصل» (اتحاد با ذات اعلیٰ، آنجا که دیگر «تفرقی» نیست، سیاهی؛ مرتبت مقربون؛ بهشت نامخلوق) متناظر کنیم (نک: شون، «اسلام»، 186، 208)، شاید بتوان از مرتبتی از بهشت سخن گفت که در حین انجذاب و انحلال به ذات است (سبزی که به سیاهی زند). قرآن کریم نیز به مرتبتی عظیم از «فوز» (وَضَوًّا مِنْ اللّٰهِ) اشاره می‌کند که از نعمتهای بهشت بالاتر است (توبه/۷۲). شون تفاوت این دو مرتبت را به زبان رمزی تفاوت میان «نظارة معشوق» و «اتحاد با معشوق» تعبیر کرده است (همان، 208). می‌توان گفت «سبزی که به سیاهی زند»، همچنین حیات دل در ذکر است که در «سویدا» (سیاهی کوچک میان دل) که «هویت و هستی محض مذکور» (ذات الله) است، جذب و فنا شود (نک: کرین، 73-80، 99-120). این سخن تفسیری بر رمزپردازی نورهای سبز و سیاه و ارتباط آنها با «ذکر» نزد صوفیه، به ویژه نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی و محمود شبستری است.

والا ترین واکنش زیبایی شناختی به وصف زیباییهای باغهای بهشت در قرآن کریم و روایات، در شاهکارهای هنر مقدس و سنتی اسلامی فراقکن شده است؛ حضرت رسول (ص) در روایت معراج خویش، گنبد عظیمی را وصف می‌کند که از صدف سپید ساخته شده که بر ۴ پایه در ۴ کنج قرار گرفته، و دارای ۴ در پوشیده به استبرق سبز بوده است (الاختصاص، ۱۰۱). همچنین وصف شده است که در بهشت ۴ جوی آب، شیر، عسل و شراب جاری است (سیوطی، ۴۹/۶). این وصف نمایشگر الگوی روحانی هر بنای قبه دار در هنر مقدس اسلامی است. صدف یا مروارید سپید، رمز روح است که «گنبد»ش تمام مخلوقات را در بر می‌گیرد (بورکهارت، «هنر مقدس»، 112). حیاط با چشمه آب در میانش، به مانند باغ محصور که ۴ جوی از مرکزش جاری است، می‌تواند تمثیل باغ بهشت قرآنی با نعیمی ابدی و سعادت سرمدی (جنات نعیم) باشد که در آن، چشمه‌ها می‌جوشند (همان، 113). باغها و حیاطهای چهارگوش خانه‌ها و صحن مساجد سنتی اسلامی - به خصوص در ایران، هند و مراکش - با حوضی در وسط که ۴ جوی آب از آن منشعب می‌شود، همراه با تزیینات انتزاعی کف و دیوارها که در مواردی با شیوه رمزی باغ‌آرایی مزین شده‌اند، یکی از کامل‌ترین و والا ترین واکنشهای رمزگونه زیبایی شناختی به اوصاف مثالی قرآن کریم و روایات از زیباییهای بهشت، یا به عبارتی دیگر «تصویری از بهشت» است (نک: همو، «فرهنگ...»، 209، «فاس...»، 91-106؛ کلارک، ۱۵۹-۱۶۶؛ نیز نک: گنتال، 87؛ قس: سفریدایش، ۲: ۱۰).

بنیادهای مابعدالطبیعی و بصری شکل یاد شده نیز قابل بررسی است: «صلیبی» محاط در «مربع» که از لحاظ رمزپردازی و زیبایی شناسی از بنیادی‌ترین و کامل‌ترین اشکال است؛ شکل

تسبیح مدام، یا قرائت قرآن به صوت خوش توسط فرشتگان نیز هست. قرآن کریم به فرشتگانی اشاره می‌کند که صف در صف ذکر در دهان گرفته‌اند و تسبیح باری تعالی گویند (صافات/۱-۳؛ نیز نک: گنون، 39-42).

در روایتی به درختی در بهشت اشاره شده است که از سوی خداوند به آن وحی شود تا اذان دهد یا تسبیح گوید، به چنان صوتی خوش که کسی نشنیده باشد (تقفی، ۲۴۲/۱؛ سیوطی، ۱۵۳/۵). نزد رنه گنون «منطق الطیر» و «شعر» در دوران باستان، به عنوان زبان فرشتگان تلقی می‌شده است؛ در زبان لاتینی شعر را «کارمن» می‌نامیدند و این اسم درباره کاربرد شعر در برپایی مناسک به کار می‌رفت، زیرا واژه کارمن برابر واژه سنسکریت «کرمه»<sup>۲</sup> است که در اینجا باید معنای اختصاصی «گنجش منبکی» از آن درک شود (ص 41).

همچنین از رسول اکرم (ص) روایت شده است که خدای تعالی حورالعین را از تسبیح فرشتگان آفرید؛ در ایشان رنجی و علتی و حیضی نباشد (دیلمی، ۱۹۲/۲؛ ابوالفتوح، ۲۳۰/۵). آفرینش حورالعین از تسبیح فرشتگان از سویی بیانگر «کمال زیبایی» تهلیل (تسبیح آهنگین) جاری در بهشت است و از سویی دیگر نمایانگر هماهنگی این اصوات و نغمات با ضرباهنگ خلق مدام کیهانی است. در ضمن می‌توان اشاره کرد که اگر ضوّر و کیفیات بهشتی به واسطه شفافیت حجاب صوری - و در نتیجه کمالی تعادل میان پدیداری این «حجابها» و «ذوات معقول» متناظر - در اوج زیبایی‌اند، فاصله میان «کلام» (ذکر و تسبیح) و «عمل» (خلق)، یا «عقل» و «اراده» نیز تقریباً محو می‌شود. چنین است که به تسبیح فرشتگان (قس: نطق الطیور)، حورالعین به آبی خلق شوند، یا هر آنچه بهشتیان مراد کنند، در ساعت به «قول» ایشان آن چیز حاضر شود (سورآبادی، ۱۰۰۲/۲).

گفتنی است که از روایتی به نقل از ابن عباس چنین برداشت می‌شود که زیباییهای بهشتی تجسم صوری حسنات و فضایل مؤمنانند که خداوند به آنها می‌نمایاند (بغوی، ۵۱۶/۴). اسماعیل حقی بر سویی نیز در تفسیر آیه‌ای از سورة زلزال (۷/۹۹)، به نقل از نجم‌الدین کبری به صورت بندی عمل - نزد فاعل عمل و به تناسب آن عمل - در آخرت اشاره می‌کند (۴۹۵/۱۰). با این تعبیر شاید بتوان «بهشت» را تجسم عالم کبیری<sup>۳</sup> «قلب»، و «قلب» را تجسم عالم صغیری<sup>۴</sup> «بهشت» در نظر گرفت (برای تعبیری مشابه، نک: روزبهان، ۳۰۴).

در سورة الرحمن (۶۴/۵۵)، باغهای بهشت به رنگ «سبزی که از شدت غلظت به سیاهی می‌زند» (مُذْهَاتَان) وصف شده‌اند که کشت و گیاه چون سیراب باشد، آن رنگ دارد (ابوالفتوح، ۲۱۷/۵) و آن می‌تواند دلالتی باشد بر «شدت ظهور جوهر گلیه» که آب نماد آن است. سبزی چون به سیاهی زند، دلالت بر «ژرفا» نیز دارد (میدبی، ۴۲۴/۹). اگر دورنگ سبز و سیاه را به ترتیب بتوان به دو مرتبه بهشت «روح» و

چهارگوش مربع محیط، توأم با زیبایی متقارن، ساده و ازلی خود، ایستایی لایتغیر عالم بهشت را در مقابل تغییر دائمی جهان خاکی نمایان می‌سازد؛ در عین حال، صلیب که مکمل پویای مربع — چه از لحاظ زیبایی‌شناسی بصری و چه از لحاظ رمزی — است، خلق و تجدید حیات مدام از آن مرکز لامکان (چشمه آب حیات در میان بهشت) را در برابر میرایی عوالم غرضی و خاکی، متجلی می‌سازد؛ ضمن اینکه ۴ بخش این باغ مثالی، برین الگوی تمامی چهارگانه‌های اساسی از جمله ۴ ربع عالم مخلوق و کیفیات رمزی عناصر اربعه است (نک: شونن، «باطن‌گرایی»، 70-72).

مثال درخشان دیگری از ادراک زیباشناسانه از تصاویر باغهای بهشت در تزیینات انتزاعی گیاهان و درختان بهشتی که بیشتر بر دیواره‌های مساجد سنتی نقش بسته‌اند، قابل بررسی است؛ نمونه کاملی از تعادل زیبایی‌شناختی میان «ایستایی هندسی» و «پویایی موسیقایی» که بنیادی‌ترین درون‌مایه زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعی سنت اسلامی را منعکس می‌سازد، و آن «تجلی وحدت در کثرت و جذب کثرت در وحدت» است (نک: بورکهارت، «هنر مقدس»، 101-102، 40؛ گنثالت، 69ff.). این نقشها که تجسم صور مندرج در عوالم سماوی و بهشتی به شمار می‌آیند، از سویی آن‌ها را در «کمالاتی ایستا» فرادید می‌آورند و از سوی دیگر کنش خلق مدام خیال عقل فعال الوهی را که خالق صورتهای بهشتی است، در «آن» و صفناپذیر زیبایی خود منعکس می‌سازند؛ کثرت پویای امکانات «درون-ذات» نامتناهی عالم روح به واسطه خیال آفریننده و نیز اشکال و قوانین هندسه رمزی و مقدس متجلی می‌شود و در عین حال، جذب وحدت بنیادین و ایستایی الوهیت می‌شود تا یکی از کامل‌ترین فرانمودهای تعادل میان «تشبیه» و «تنزیه»، یا «حضور» و «تعالی»، به تقلید از صور مجرده بهشتی خلق گردد (نک: شونن، «چشم‌اندازها...»، 38-39): فرانمودی از مکمل بودن ازلی «حقیقت» و «زیبایی»، «نظم» و «راز» و یا به زبان ادبیات صوفیانه فارسی، اتفاق «حسن» و «ملاحات» (دربارۀ جلوه «نظم» و «راز» و اهمیت آن در زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعی، نک: شونن، «باطن‌گرایی»، 148).

مثال اعلای «واکنش زیباشناسانه» که به صورت حیرت‌در مواجهه با کمال آشکار می‌شود، نیز قابل بررسی است: پنا بر نظر مارتین لینگز، آگاهی خداوند به کمال نامتناهی خویش مثال اعلای هر شگفتی در برابر کمال است (نک: ص 57-45). از این رو، بهشت نیز به عنوان تجسم مکانی مثالی که حامل کثرت در عین وحدت همه صور و امکانات و کیفیات زیباست، مخلوق واکنش زیبایی‌شناسانه‌ای است در «الوهیت»، به آگاهی خداوند از زیبایی فوق‌صوری و کمال «خودبنیاد» خویش.

مأخذ: ابن منظور، لسان‌الابوالفتح رازی، حسین، روح الجنان، قم، ۱۳۰۴ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین؛ اسماعیل حتی بروسی، تفسیر روح البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ بنوی، حسین، معالم التنزیل، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تنفی، ابراهیم، الفارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛

حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، به کوشش بهمن سرکارانی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ دبلی، شریوه، الفروس بی‌آئور الخطاب، به کوشش محمد سعیدین بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶م؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ رسائل اخوان الصفا، به کوشش خیرالدین زوکی، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۸۲ش؛ سورآبادی، عتیق، تفسیر التفسیر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کلارک، إمام، درویش بهشت؛ باغهای الحمراء، ضمن راز و رمز هنر دینی، به کوشش مهدی فیروزان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز؛

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Burckhardt, T., *Fez, City of Islam*, tr. W. Stoddart, Cambridge, 1992; id, *Moorish Culture in Spain*, tr. A. Jaffa, London, 1972; id, *Sacred Art in East and West*, tr. Northbourne, Bedford, 1976; Coomaraswamy, A. K., *Traditional Art and Symbolism*, ed. R. Lipsey, Princeton, 1977; Corbin, H., *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. N. Pearson, London, 1978; Gonzalez, V., *Beauty and Islam*, London/ New York, 2001; Guénon, R., *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, tr. A. Moore, Cambridge, 1995; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Lings, M., *Symbol and Archetype*, Cambridge, 1991; Schuon, F., *Esotericism as Principle and as Way*, tr. W. Stoddart, Bedford, 1990; id, *Islam and the Perennial Philosophy*, tr. P. Hobson, Lahore, 1985; id, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, tr. M. Matheson, London, 1954. شهرام خداوردیان

**بهشتی**، احمدستان چلبی (ح ۸۷۱-۱۴۶۷/۹۱۷ق-۱۵۱۱م)، شاعر دیوانی و مورخ عثمانی. پدرش سلیمان‌بیک قاریشدیرانلی، از دولتمردان دربار سلطان محمد فاتح بود و پس از فتح استانبول از جانب وی به عنوان «صویاشی» آنجا منصوب شد (عاشق پاشا زاده، ۱۴۲). احمدستان پدر خود را در کودکی از دست داد. وی از نوجوانی به دربار سلطان بایزید دوم راه یافت و از «خدمت کهتری» تا «ملازمت مهتری» در حضور سلطان ارتقا یافت (سهی بیگ، ۲۴۳) و به حکمرانی سنجاق رسید («دائرة المعارف زبان...»، ۱/377)؛ اما بعدها به علت رنجیدگی سلطان از وی، از ترس جان به ایران گریخت و به سلطان حسین بایقرا (سلا ۸۷۳-۹۱۱ق/۱۴۶۸-۱۵۰۵م) پناه برد و در هرات اقامت گزید و با امیر علیشیر نوایی، وزیر بایقرا و عبدالرحمان جامی آشنا شد و از محافل علمی و ادبی آن شهر بهره‌مند گردید (قتالی زاده، ۲۲۵/۱؛ عالی، ۱۵۳؛ بروسلی، ۹۶/۲؛ «دائرة المعارف دیانت...»، ۱/44-145). وجود پاره‌ای کلمات و عبارات ترکی جغتایی و آذری در پاره‌ای از سروده‌های شاعر را نشانه‌ای از تأثیرپذیری وی از فضای فرهنگی دربار تیموری و پیرامون آن دانسته‌اند (همانجا).

احمدستان که بهشتی تخلص می‌کرد، مدتی پس از اقامت در هرات (گیب، EI<sup>2</sup>, I/1210: II/149)، از سوی سلطان عثمانی بخشوده شد و به میهن بازگشت. بدین ترتیب که سلطان حسین بایقرا با فرستادن سفیری به دربار سلطان بایزید دوم و تقدیم هدایا، به شفاعت از بهشتی پرداخت و زمینه عفو وی را فراهم آورد. برخی از شعرا و علما نیز با فرستادن

نوشته شده، و در حقیقت صورت ادبی شده آن است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). این اثر اگرچه به پیروی از هشت بهشت ادریس بدلیسی (هـ) تألیف گردیده است، از نظر اهمیت به پای آن نمی‌رسد (EI<sup>2</sup>، همانجا).

مآخذ: امین، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفاری، استانبول، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سامی، حسن الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ سهی بیگ، هشت بهشت، به کوشش کونای کورت، هاروارد، ۱۹۷۸ م؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عاشق یاشارزاده، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ قتالی‌زاده، حسن، تذکرة الشعراء، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸ م؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Ali, M., *Kühū'l-Ahbār'ın tezkiye kısmı*, Ankara, 1994; EI<sup>2</sup>; Gibb, B. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1965; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1988; TS, türkçe; *Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

رحیم رئیس‌نیا

### بَهْشَمِیّه، نک: ابوهاشم جبابی.

### بَهْشَهْر، شهرستان و شهری در استان مازندران.

شهرستان بهشهر: این شهرستان از شمال به دریای مازندران و خلیج گرگان، از شرق به کردکوی و بندرگز، از جنوب به دامغان و از غرب به نکا و ساری محدود است (نقشه...). شهرستان بهشهر از ۳ بخش مرکزی، گلوگاه و یانه‌سر، و ۳ شهر بهشهر، رستمکلا و گلوگاه، و ۶ دهستان تشکیل شده است (نشریه...، ۵۵-۵۶). شبه جزیره میانکاله در شمال شرقی این شهرستان واقع است (نقشه...).

بخشهای شمالی شهرستان بهشهر از نوار ساحلی نسبتاً باریکی تشکیل شده، و در نواحی جنوبی آن بلندیهای البرز واقع است (جعفری، دائرة المعارف...، ۲۲۱). کوه شادر با ارتفاع ۳۲۵۱ متر و بادله با ارتفاع ۳۲۱۱ متر از بلندترین کوههای اطراف بهشهرند (همو، کوهها...، ۹۰، ۲۵۱). رود نکا و زارم رود از مهم‌ترین و پرآب‌ترین رودهای بهشهرند (همو، رودها...، ۲۴۶، ۴۶۵). آب و هوای این شهرستان معتدل و مرطوب است (عسکری، ۱۹). شهرستان بهشهر پوشیده از انواع گیاهان جنگلی است. در گذشته، تمام جلگه بهشهر پوشیده از جنگل بوده، که امروزه از وسعت آن کاسته شده است (همو، ۸۱).

اقتصاد این شهرستان بر پایه کشاورزی، دامپروری، صید ماهی و صنایع جانبی آنها استوار است. کشاورزی در این شهرستان به دو طریق دیمی و آبی صورت می‌گیرد و آب لازم از رودخانه و چاههای ژرف و نیمه ژرف تأمین می‌شود. از عمده‌ترین محصولات آنجا گندم، برنج، پنبه، توتون، دانه‌های روغنی و مرکبات است (فرهنگ...، ۱۰۷). کارخانه‌های چیت‌سازی، پنبه پاک‌کنی، روغن‌کشی،

نامه‌هایی به دربار عثمانی، خواستار عفو شاعر شدند. در پی عفو سلطان بایزید، بهشتی با تقدیم قصیده‌ای با ردیف «کرم» مقام و موقعیت از دست داده را دوباره به دست آورد (سهی بیگ، ۲۴۴؛ عالی، قتالی‌زاده، همانجاها؛ سامی، ۱۴۱۹/۲؛ «دائرة المعارف دیانت»، VI/144).

بیشتر منابع درگذشت بهشتی را اوایل سده ۱۰ ق/۱۶ م نوشته‌اند، اما برخی زمان درگذشت وی را در اواخر سلطنت بایزید دوم (۸۸۶ - ۹۱۸ ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲ م)، و احتمالاً ۹۱۷ ق دانسته‌اند (همان، IV/144-145؛ EI<sup>2</sup>، همانجا؛ امین، ۸۴/۵).

بهشتی را سرسلسله شاعرانی دانسته‌اند که به تقلید از نظامی گنجوی، در آناتولی به زبان ترکی خمسه سروده‌اند (حاجی خلیفه، ۱/۷۲۴؛ هامر پورگشتال، ۷۸۸/۱؛ بروسلی، نیز «دائرة المعارف دیانت»، گیب، همانجاها؛ I/1210، EI<sup>2</sup>). بهشتی خود در آغاز لیلی و مجنون که آخرین مثنوی از خمسه اوست، تصریح می‌کند که پیش از وی کسی به زبان ترکی خمسه سروده است (لوند، I/104). مثنویهای بهشتی اینهاست: وامق و عذرا، یوسف و زلیخا، حسن و نگار، سهیل و نویدار، لیلی و مجنون («دائرة المعارف ترک»، VI/20؛ حاجی خلیفه، بروسلی، همانجاها؛ «دائرة المعارف دیانت»، VI/145).

از مثنویهای بهشتی تنها لیلی و مجنون که مشتمل بر ۱۱۹۵ بیت و به وزن لیلی و مجنون جامی و نظامی سروده شده (همانجا؛ صفا، ۳۶۰/۴)، در دست است و نسخه‌ای از آن در بخش نسخ خطی ترکی کتابخانه دانشگاه استانبول (شم ۵۵۹۱) نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ لوند، I/132؛ «دائرة المعارف زبان»، همانجا).

سهی بیگ که تذکره خود را در ۹۴۵ ق/۱۵۳۸ تألیف کرده، نوشته است که بهشتی تمام خمسه نظامی را به زبان ترکی ترجمه کرده است (ص ۲۴۵؛ لوند، I/110، 259؛ بروسلی، ۹۷/۲). اما به نظر برخی از محققان، خمسه نظامی سر مشق بهشتی در سرودن خمسه به زبان ترکی بوده است («دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). دیوانی را هم به بهشتی نسبت داده‌اند که اکنون در دسترس نیست، ولی غزلهایی از آن که در جنگها و مجموعه‌ها باقی مانده، حاکی از مهارت او در کار شاعری است («دائرة المعارف زبان»، همانجا). گفته شده که بهشتی حکایت حضرت سلیمان را نیز به صورت نثر آمیخته به نظم نوشته است (سامی، همانجا).

از آثار مثنوی تنها بخشهایی از تاریخ او باقی است. این اثر مشتمل است بر ۸ بخش و هر بخش به یکی از سلاطین هشت گانه عثمانی از عثمان غازی تا بایزید دوم اختصاص دارد. دو نسخه از آن (در برگیرنده بخشهای چهارم تا هفتم) در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود («دائرة المعارف ترک»، نیز EI<sup>2</sup>، همانجاها). نسخه‌ای هم که گویا فصلی از بخش هشتم تاریخ است، با عنوان «وقایع‌نامه بهشتی و یا تاریخ سلطان جم» در کتابخانه تویکایی سرای موجود است (TS، I/206). تاریخ بهشتی به‌طور کلی بر اساس تاریخ نشری (جهان‌نما)

فرمانروایی طبرستان را به وی پیشنهاد کردند. وی با شرایطی فرمانروایی طبرستان را پذیرفت و این خطه را از وجود هیتالیان پاک کرد و پس از ۱۵ سال فرمانروایی کشته شد؛ اما چندی بعد فرزندش سهراب قاتل پدر را کشت و بار دیگر بر این ناحیه چیره گشت (ابن اسفندیار، ۱۵۴-۱۵۶).

طبرستان و از جمله ناحیه بهشهر در حدود سال ۲۲۵ ق/۸۴۰ م توسط عبدالله بن طاهر گشوده شد و در زمره قلمرو طاهریان قرار گرفت (نک: بلاذری، ۴۷۴-۴۷۵؛ زرین کوب، ۶۰۶). در سده های ۳ تا ۵ ق/۱۱-۱۹ م این ناحیه قلمرو علویان، طاهریان و صفاریان بود. در ۶۰۲ ق/۱۲۰۶ م نصرت الدین اسپهبد کبودجامه به فرمان حسام الدوله اردشیر باوندی بر جناشک در قلمرو نکش خوارزمشاه حمله برد و حکمران آنجا را به قتل رساند. خوارزمشاه نیز به تلافی، ولایت کبودجامه و نواحی اطراف آن را ویران کرد (مرعشی، ۱۸۳-۱۸۴؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۵۰). ۱۵ سال پس از این واقعه به هنگام یورش مغولان به مازندران، رکن الدین کبودجامه ای برادرزاده نصرت الدین از فرصت استفاده کرد و با مغولان متحد شد و به یاری ایشان بر کبودجامه دست یافت (نک: نسوی، ۶۸؛ نیز اقبال، همانجا؛ قس: رشیدالدین، ۴۷۰/۱-۴۷۱).

مقارن با نخستین لشکرکشی امیر تیمور به مازندران در ۷۸۴ ق/۱۲۸۲ م، این سامان قلمرو امیرولی بود. در این سال تیمور تا حدود کبودجامه پیش راند، اما تصرف آنجا تا ۷۸۶ ق به تأخیر افتاد (شرف الدین، ۱۱۱۷؛ نظام الدین، ۸۹، ۹۴-۹۶؛ میرجعفری، ۲۷-۲۸).

چون مادر شاه عباس صفوی اهل مازندران بود (هدایت، ۲۴؛ فلسفی، ۱۹۱/۱-۲۰)، به این ناحیه توجه خاصی مبذول می داشت. در ۱۰۲۱ ق/۱۶۱۲ م به فرمان شاه عباس شهر «اشرف» بنا نهاده شد (برزگر، ۳۳/۱-۲). به روایت اسکندر بیگ (ص ۱۴۱۱)، این نام از آن رو بر آنجا نهاده شد که از نظر «نزهت و خرمی اشرف امکنه» مازندران بوده است. چون شاه عباس به هنگام سفر به مازندران در اشرف اقامت می کرد، نزدیکان و همراهان او عمارت هایی در آن ساختند و شهر رو به آبادانی نهاد (نک: همو، ۱۴۱۲). همچنین در ۱۰۲۳ ق/۱۶۱۴ م پس از لشکرکشی شاه عباس به گرجستان بسیاری از ارمنیان و گرجیان قفقاز به مازندران کوچانیده شدند و در اشرف و دیگر شهرهای مازندران جای گرفتند (حکیم، ۵۷-۵۸).

شاه عباس برای جلوگیری از تاخت و تاز قبایل ترکمن به اشرف، خندقی احداث کرد که از دامنه کوهها تا دریا ادامه داشت. سالها به سبب این اقدام مازندران و اطراف آن از غارت مصون ماند و چون این خندق در نزدیکی گلباد واقع بود، به «جَزْ گلباد» معروف شد (نامی، ۷۷-۷۸؛ اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۱۰۲۲؛ بامداد، ۴۱۳/۳).

دلاواله اشرف را شهری آباد با باغهای بسیار، خیابانی عریض و مناظر دلپذیر و خانه هایی که بدون نظم در میان درختان بنا شده، وصف کرده است (۶۴۱/۱). با انقراض حکومت صفوی و ناآرامیهای پس از

نویان سازی، رستدگی، توتون خشک کنی، نیروگاه گازی و شیلات از مراکز صنعتی مهم بهشهرند (همانجا؛ قلعه بندی، ۱۵، ۲۲؛ شایان، ۹۴). تأسیسات شیلات این شهرستان در ۲۰ کیلومتری شمال نکا واقع است (فرهنگ، همانجا). دام پروری نیز در شهرستان بهشهر توسعه یافته است و محصولات آن به نقاط دیگر صادر می شود (همانجا). جانوران گوناگونی از جمله پلنگ، خرس، گراز، شغال، گرگ و جز آنها در جنگلهای آنجا یافت می شود (همانجا؛ عسکری، ۹۴).

براساس سرشماری عمومی آبان ماه ۱۳۷۵، جمعیت شهرستان بهشهر ۱۷۶۳۳۱ نفر بوده است که از این شمار ۵۶/۱۹٪ در نقاط شهری، و بقیه در روستاها اقامت داشته اند (سرشماری...، شانزده). از آبان ماه ۱۳۱۶، بخش اشرف (بهشهر) در شمار بخشهای تابع شهرستان ساری بود (مجموعه قوانین...، ۸۴)، ولی از ۱۳۳۳ ش خود به شهرستان بدل گردید (عسکری، ۲۶۷).

شهر بهشهر: این شهر که مرکز شهرستان بهشهر است، در ۵۳ و ۳۲ طول شرقی و ۳۶ و ۴۱ عرض شمالی و در ارتفاع ۱۵ متری از سطح دریا واقع است (جعفری، دائرة المعارف، همانجا). این شهر در منطقه جلگه ای قرار دارد و تا ۱۰ کیلومتری جنوب آن را زمینهای کشاورزی و جنگلی پوشانیده است. راه آهن تهران-بندر ترکمن از این شهر می گذرد (فرهنگ، ۱۰۸، ۱۰۹). بر مبنای آخرین سرشماری رسمی، بهشهر بیش از ۷۱ هزار نفر جمعیت داشته است (سرشماری، «چهل»).

نام گذاری: در طول تاریخ همواره از تمام و یا قسمتی از این شهرستان با نامهای کبودجامه، پنجاه هزار یا پنج هزار، هزار جریب، گلباد، قره طغان، طاحونه سر، آسیاب سر، خرگوران، اشرف و بهشهر یاد شده است (چکنگی، ۱۶، ۲۶، ۴۸، ۱۲۰؛ حجازی، ۱۴۸؛ برزگر، ۳۳/۱-۲؛ ستوده، ۳۳/۲(۵)؛ ۶۱۵؛ اقبال، ۴۰/۱).

پیشینه تاریخی: یافته های باستان شناختی در غار هوتو، واقع در غرب بهشهر دیرینگی زیست انسان را در این منطقه به دوران پیش از تاریخ می رساند (مشکوتی، ۱۸۲؛ صمدی، «انسان قدیم...»، ۲۳۷-۲۳۹، «کشف آثار...»، ۲۱-۲۴). بهشهر امروزی که از نواحی طبرستان بود، یکی از زیستگاههای نخستین تپوران به شمار می آید (نک: فرهوشی، ۴۲۹؛ مارکوارت، 131؛ مهجوری، ۲۴/۱). این ناحیه در دوره ساسانی از بخشهای گوست شمال ایران بود و با فرمانروایی مرزبانان (اسپهبدان) اداره می شد (مارکوارت، همانجا). پس از سقوط دولت ساسانی، اسپهبدان طبرستان سالها به عنوان امرای مستقل در این ناحیه فرمانروایی داشتند و تا قرنهای استقلال خود را حفظ کردند (نک: تولدک، ۶۷۳-۶۷۴؛ کریستن سن، 501). حکمرانان محلی آن ناحیه که به اسپهبدان مشهور بودند، از ۴۵ تا ۷۵۰ ق/۶۶۵ تا ۱۳۳۹ م بر بخشهایی از طبرستان حکومت می کردند (نک: ه د، آل باوند). باو مؤسس سلسله باوندی یکی از سرداران یزدگرد سوم به هنگام فتوحات اسلامی در ایران بود. در روزگار او طبرستان دستخوش فتنه و آشوب هیتالیان شده بود. مردمان آنجا که از آسیبهای هیتالیان به ستوه آمده بودند،

شهرستان بهشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ شایان، عباس، مازندران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ صمدی، حبیب‌الله، «انسان قدیم غار هوتو»، مهر، تهران، ۱۳۳۱ ش، س ۸، ش ۲؛ همو، «کشف آثار انسانهای قدیم در ایران - کنار دریای خزر»، گزارشی دوماهه کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۳۰ ش، ج ۴، ش ۱ و ۲؛ عسکری، علی بابا، بهشهر (شرف‌البلاد)، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۲۸؛ قره‌وشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قلعه‌بندی، حسن، تاریخ و جغرافیای شهرستان بهشهر، ساری، ۱۳۲۷ ش؛ مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶ ش، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم دبیعی، تبریز، ۱۳۳۸ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مفتون دلیلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانی، به کوشش غلامحسین صدوی افشار، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ ملگوف، گ.، گزانه‌های جنوبی دریای خزر یا استانهای شمالی ایران، ترجمه امیر هوشنگ امینی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مهجوری، اسماعیل، تاریخ مازندران، ساری، ۱۳۴۲-۱۳۴۵ ش؛ میرجعفری، حسین، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، اصفهان، ۱۳۷۵ ش؛ ناصرالدین شاه، روزنامه سفر مازندران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نامی، ابراهیم، سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نسری، محمد، سیرت جلال‌الدین میکبرنی، ترجمه کهن، به کوشش مجتبی میثوی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نشر دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ش ۲؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سستانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نقشه تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ تولدک، ژورژ، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ هدایت، رضاقلی، سفارتنامه خوارزم، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیزه: Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; Markwart, J., *Erānshahr*, Berlin, 1901.

شیرا جعفری

**بهقباد**، نام کوره‌ای (استانی) در قلمرو ایرانی بین‌النهرین به روزگار ساسانیان که پس از اسلام به ۳ کوره تقسیم گردید.

بهقباد که در فارسی میانه «وه - گوات» نامیده می‌شود، در آغاز سده ۶م به دست قباد (کوات یا کواز) یکم (سده ۴۸۸-۵۳۱م) شاه ساسانی در سرزمینهای بازمانده از بابل، در طول شاخه بابلی رود فرات و آبراهه‌های آن بنیاد نهاده شد (دینوری، ۶۷-۶۶؛ ایرانیکا؛ پاروک، 187). بهقباد پایین‌تر از شهر به‌اردشیر واقع بود، و آن از جایی آغاز می‌شد که فرات به دو شاخه (۶ فرسنگی زیر نهر کوئی) منقسم می‌گشت (مورونی، 25).

نام ناحیه وه - کوات در مهرهای پایان عصر ساسانی دیده می‌شود و احتمالاً این همان «کوات» است که در «جغرافیای ارمنی»، به عنوان بخش تازه پدید آمده، میان رودهای دجله و فرات به دست ایرانیان، دانسته شده است (همانجا). آشکار است که مقصود از «جغرافیای ارمنی» اثر موسی خورنی است که در وصف بابل و ایالت‌های آن، کوات و کشکر دو استان نوین به دست ایرانیان میان دجله و فرات به شمار

آن، شهر اشرف دستخوش حوادث گوناگونی گردید و آبادانی و شکوفایی خود را از دست داد. با هجوم افغانها به ایران، پیش از تسخیر اصفهان، طهماسب میرزا برای گردآوری سپاه به مازندران رفت و در ۱۱۳۷ق/ ۱۷۲۵م وارد اشرف شد (مفتون، ۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱).

نادرشاه افشار در دوران پادشاهی خود در آبادانی اشرف کوشید. از جمله عمارت چهل ستون را که هنگام ناپساامانیهای دوره تهاجم افغانها ویران شده بود، بازسازی کرد (نامی، ۸۳؛ ملگوف، ۱۹۲). پس از درگذشت نادرشاه، محمد حسن خان قاجار بر استرآباد و مازندران مستولی شد. کریم خان زند برای مقابله با اوسپاهی به آن ناحیه فرستاد و در جنگی که در حدود جرجکباد در ۱۱۷۲ق/ ۱۷۵۹م روی داد، محمد حسن خان قاجار کشته شد و شهر اشرف به دست سپاهیان زندیه افتاد و ویران شد (نامی، ۸۱؛ اعتمادالسلطنه، تاریخ ...، ۱۳۷۵-۱۳۷۶). در نتیجه این جنگها شهر اشرف که در دوران صفویه پایتخت دوم ایران به شمار می‌رفت، آبادانی خود را از دست داد (نامی، همانجا).

در آغاز قدرت یافتن آقامحمدخان قاجار، ناوگان جنگی روسیه برای احداث پایگاه نظامی در کناره‌های جنوبی دریای مازندران، اشرف را اشغال کردند (رایینو، ۱۱۲). جهانگردان اروپایی که در دوره قاجار از اشرف دیدن کرده‌اند، آنجا را شهری نیمه ویران وصف نموده‌اند (نک: خانیکی، ۸۱؛ مرگان، ۱/۲۳۰-۲۳۹). ناصرالدین شاه در سفر اول خود به مازندران (۱۲۸۳ق) چند روزی در اشرف اقامت کرد و دستور داد تا کاخهای ویران شده را بازسازی نمایند که در سفر دوم خود در ۱۲۹۲ق هنوز تعمیر و مرمت آن به اتمام نرسیده بود (نک: ناصرالدین شاه، ۱۹۷؛ عسکری، ۱۷۳). در دوره پهلوی نام اشرف به بهشهر تغییر داده شد (برزگر، ۲/۳۴).

مآخذ: ابن‌اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تاریخ متظلم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، مرآةالبلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ پامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ برزگر، اردشیر، تاریخ تبرستان پس از اسلام، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ بلاذری، احمد، ترح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ جعفری، عباس، دائرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، رودها و رودنامه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همو، کوهها و کوهنامه‌های ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ چکنکی، علیرضا، فرهنگ‌نامه تطبیقی نامهای قدیم و جدید مکانهای جغرافیایی، مشهد، ۱۳۷۸ ش؛ حجازی کناری، حسن، پژوهشی در زمینه نامهای باستانی مازندران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمدعلی صرّتی و جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ خانیکی، نیکولای ولادیمیرویچ، سفرنامه، ترجمه اقدس یشامی و ابوالقاسم بی‌گانه، مشهد، ۱۳۷۵ ش؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، ترجمه محمود بهرورزی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ رایینو، ی. ل.، سفرنامه مازندران و استرآباد، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استرآباد، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی.

آمده است (نیز نک: مارکوارت، ۱۴۲). مارکوارت ایالت بابلی را که میان دجله و فرات قرار داشته، همان «وه - کوات» دانسته که به ۳ استان تقسیم می‌شده است (ص ۱۶۳-۱۶۴). از موبد بابل مهری در دست است که در آن نام منطقه «وه - کوات» دیده می‌شود و ممکن است که در آن هنگام بابل پایتخت این منطقه بوده باشد (ایرانیکا).

به نظر می‌رسد تقسیم بهقباد به ۳ بخش (استان یا کوره) بهقباد بالا، بهقباد میانه و بهقباد پایین (در مجموع بهقبادات) در آغاز دوره اسلامی شکل گرفته است (مورونی، همانجا). در برخی از رویدادهای مربوط به نخستین دست‌اندازیهای عربها به ایران، از این استانها نام برده شده است. در ۱۲ق/۶۳۳م که خالد بن ولید بر حیره دست یافت، برای دوتن از بزرگان ایرانی آن سرزمین، امان‌نامه‌ای نوشت و در برابر آنها را ضامن پرداخت جزیه مردم بهقباد میانه و پایین قرار داد (طبری، ۳۶۸/۳). رستم فرخ‌زاد سپهسالار ایران از دهقانان سواد خواست تا در برابر تازیان دست به شورش زنند و برای این کار «جبابان» را به بهقباد پایین فرستاد و او در آنجا شورش بر ضد عربها را آغاز کرد (همو، ۴۴۸/۳).

برخی از نویسندگان سده ۳ق/۹م نواحی مختلف استانهای بهقباد را نام برده‌اند. بهقباد بالا شامل ۶ ناحیه بود: بابل، خُطرنیه، فُلوجه بالا، فُلوجه پایین، نهرین و عین التمر. بهقباد میانه ۴ ناحیه داشت: جُبته و بُداه، سورا و بُریسما، باروشما و نهر التلیک. گفته شده که دو ناحیه اخیر یکی است و ناحیه چهارم سَبین و وقوف بوده است. بهقباد پایین شامل ۵ ناحیه بوده است: فرات با دَقْلُی، سَیْلَحین، یَسْتَر، رودستان و هرمز جرد (ابن خردادبه، ۸). نام این نواحی را قدامه بن جعفر نیز با اندکی تفاوت آورده است (ص ۱۶۹-۱۶۲).

در دوره خلافت عثمان، ولید بن عقیه بر آنجا امارت داشت و بسیاری از زمینهای مرغوب و مهم در بهقباد به سران و بزرگان عرب بخشیده شد (محمّدی، ۳(۲)/۲۰۳-۲۰۲). حضرت علی (ع) از سوی خود قُرظة بن کعب را به امارت بهقبادات فرستاد (نصر بن مزاحم، ۱۱). آن حضرت همچنین در نامه‌ای به کعب بن مالک از او خواست تا رفتار کارگزاران وی را در سواد بررسی کند و فرمان خدا را در سرزمینهای بهقباد به کار برد (یعقوبی، ۱۴۷/۲). ابوزید انصاری که در ۳۶ق/۶۵۶م از سوی حضرت علی (ع) به کارگزاری سورستان (سواد) گمارده شد، بهقبادها را نیز بخشی از قلمرو فرمانروایی خود به‌شمار آورده است (محمّدی، ۳(۲)/۶۱؛ مورونی، ۲۴).

نخستین اطلاع قطعی درباره ۳ بخش بودن بهقباد به سال ۶۶ق/۶۸۶م باز می‌گردد که مختار ثقفی ۳ امیر جداگانه بر استانهای سه‌گانه بهقباد گمارد (طبری، ۳۴۳/۶). هنگامی که صالح بن عبدالرحمان به روزگار سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ق/۷۱۵-۷۱۷م) عامل خراج عراق شد، ابن مقفع دبیر نامی ایرانی از سوی او عهده‌دار دیوان خراج در استانهای دجله گردید که به نام بهقباد خوانده می‌شد (بلاذری، ۵۷۰/۱). از بهقبادها سکه‌هایی به دست آمده که در ۹۰ق/۷۰۹م ضرب شده

است و در میان آنها ۴ نمونه از بهقباد پایین و دو گونه از بهقباد میانه دیده می‌شود (مایلز، ۲۳). برخی بر این باورند که خلفای اسلامی در بهقباد پایین، ضرابخانه‌ای داشته‌اند که سابقه‌اش احتمالاً به پیش از اسلام می‌رسد (پاروک، ۱۸۶).

مآخذ: ابن خرداد، *المسالك والممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ بلاذری، *احمد، فتح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دینوری، *احمد، الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ قدامه بن جعفر، الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ محمدی ملایری، *محمد، تاریخ و فرهنگ ایران (دل ایرانشهر)*، تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۹ش؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یعقوبی، *احمد، تاریخ بیروت*، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ نیز:

*Iranica*; Markwart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G. C., *Rare Islamic Coins*, New York, 1950; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIrāq», *Iran*, London, 1982, vol. XX; Paruck, F. D. J., *Sāsānian Coins*, Bombay, 1924.

محسن احمدی

**بَهْگَوَان دَاسِ هِنْدِی (۱۱۶۴- پس از ۱۲۲۰ق/۱۷۵۱-۱۸۰۵م).**  
نویسنده و شاعر فارسی‌سرای و فارسی‌نویس هندو. پدرش ذَلِیت داس از قوم کایسته، و خاستگاهش استان مالوه بود. بهگوان در صید پورسیلک زاده شد. اجدادش در دوره نواب برهان‌الملک به لکهنو مهاجرت کردند و او بخش اعظم دوران رشد و شکوفایی خود را در آنجا گذراند (بهگوان داس، ۲۴۱-۲۴۲؛ کاکوی، «ج»).

وی صرف و نحو و کتابهای متداول فارسی را نزد مولوی یوسف سهارپوری، و فنون شعر را از میرزا فخر مکی (د ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) فرا گرفت. بهگوان داس در ابتدا «بسمل» تخلص می‌کرد، ولی بعدها آن را به «هندی» تغییر داد (بهگوان داس، ۲۴۲؛ کاکوی، «الف»؛ نقوی، تذکره‌نویسی...، ۵۰۰؛ هادی، ۲۳۶). وی در جوانی منصب «میربحری» داشت و در دوره آصف‌الدوله به ریاست دیوان راجه ندهی سنگ منصوب شد و مقامی به عنوان مسئول خراج و مالیات در لکهنو یافت. پس از درگذشت راجه به خدمت پترچند و سپس مهاراجه تیکیت رای (د ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م) و بعدها به ریاست دیوان سرفرازالدوله میرزا حسن رضاخان نایب آصف‌الدوله منصوب شد (بهگوان داس، ۲۴۳). تاریخ دقیق درگذشت او دانسته نیست، و ظاهراً در حدود دهه سوم سده ۱۳ق وفات یافته است.

آثار:

۱-۶. دو دیوان شعر فارسی با عناوین ذوقیه و شوقیه؛ مثنوی *سلسله المحبة*، به تقلید از *سلسله الذهب* جامی؛ مثنوی *مظهر الانوار*، به تقلید از *مخزن الاسرار* نظامی؛ مثنوی *مه‌رضیا* (بهاگوت)، بر وزن یوسف و *زلیخای جامی*؛ *سوانح النبوات*، شرح حال مختصر پیامبر (ص) و دوازده امام (ع)، که به درخواست خیرات علی نوشته شده است (بهگوان داس، ۲۴۲-۲۴۳؛ استوری، ۸۸۲/۱؛ مارشال، ۱۱۰؛ بانکیپور، ۱۵۶-۱۵۵/VIII).

۷. *سفینه هندی*، مهم‌ترین اثر بهگوان داس، و مشتمل بر احوال

۷۰۴/ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م)، به ستیز برخاسته، و بعدها در ۷۲۵/ق/۱۳۲۵م در نبردی با سپاهیان مغول در کوه چله‌خانه کشته شده بود (مردوخ روحانی، ۳/۲/۸۷، زکی، همان، ۴۸۰). بهلول پس از پدر، تبریز را مرکز فرمانروایی خود قرار داد (همو، مشاهیر...، ۱۴۴/۸). از رویدادهای دوره حکومت این فرمانروای کرد، آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنکه در ۷۶۰/ق/۱۳۵۹م درگذشت و در قلعه بای، در کنار آرامگاه نیای بزرگش امیر احمد مدفون گردید (جواهر کلام، ۶۵/۳).

۲. بهلول، مشهور به حاجی بیگ، فرزند امیر فریدون (امیر قلیچ). پدر بهلول بر آذربایجان، کردستان و ارمنستان فرمانروایی می‌کرد و مرکز حکومت خود را شهر خوی قرار داده بود (زکی، تحقیقی، همانجا). امیر فریدون در ۸۶۰/ق/۱۴۵۶م درگذشت. امیر بهلول بجز سرزمینهای موروثی، طبرستان و داغستان را نیز در اختیار داشت (مردوخ روحانی، همانجا؛ زکی، کورد...، ۳۸۰).

بهلول معاصر سلطان حیدر (د ۸۹۳/ق/۱۴۸۸م)، پدر شاه اسماعیل اول، بنیان‌گذار سلسله صفوی بود و از روی اعتقاد و ارادت سرسپرده او گردید (جواهر کلام، ۶۲/۳؛ BI<sup>2</sup>). به دنبال این سرسپردگی دیگر سران طایفه دنبلی نیز از شاهان صفوی اطاعت می‌کردند و آنها را در برابر دشمنانشان یاری می‌دادند (جواهر کلام، همانجا، نیز ۲۰۵/۴). بهلول نه تنها از نظر سیاسی به خدمت خاندان صفوی کمر بسته بود، از نظر اعتقادی نیز باطناً به مذهب این خاندان (تشیع) گرایش داشت (همو، ۲۰۶/۴). این چرخش سیاسی و مذهبی فرمانروایان کرد دنبلی در سرنوشت آنان بسیار مؤثر افتاد. آنها پس از این رویداد، استقلال سیاسی خود را از دست دادند و قلمرو فرمانروایی آنان به قلمرو شاهان صفوی پیوست و همچنین آنها که پیش از این، مذهب تسنن داشتند، به پیروی از فرمانروای خود به تشیع گرویدند (زکی، تحقیقی، ۴۷۸؛ مردوخ روحانی، ۳/۲/۸۵).

بهلول در ۸۸۰/ق/۱۴۷۵م در جنگ سلطان حیدر و شاه خلیل آق‌قویونلو جان سپرد و در دامنه کوهی که آرامگاه خانوادگی آنها بود، به خاک سپرده شد. برای مزار او گنبد ویژه‌ای ساختند و آن کوه بعدها به نام او به حاجی بیگ معروف شد و امروزه آن را حاجی بیگلو می‌نامند (جواهر کلام، همانجا).

۳. بهلول، فرزند الوند بیگ فرزند شیخ احمد از خاندان کرد سلیمانی که در دوره پادشاهی سلطان سلیم (یاوز) (۹۱۸-۹۲۶/ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰م)، بر میافارقین (شهری در ۱۲ فرسنگی شمال دیاربکر، نک: اعتمادالسلطنه، ۱۰۹) امارت داشت (EI<sup>2</sup>). او در آغاز کار به اتفاق برادرش عمرشاه، مدتی طولانی در خدمت اسکندر پاشا، والی دیاربکر به سربرد. اسکندر پاشا او را به حراست از دژ اسکندریه - که آن را میان راه حله و بغداد به نام خود ساخته بود - مأمور کرد (بدلیسی، ۳۴۸؛ زکی، مشاهیر، همانجا؛ EI<sup>2</sup>).

بهلول یک بار شخصاً به دیدار سلطان سلیم رفت، سلطان او را ارج نهاد و میافارقین و توابع آن را به اقطاع تملیک (نک: هـ، اقطاع) او داد

۳۳۵ تن شاعر است که بر اساس نام یا تخلص آنان، به ترتیب حروف الفبا (از «آفتاب ابوالمظفر عالی گوهر» تا «یکتا») تنظیم شده است (باستانی، ۷۴۰؛ نقوی، تذکره نویسی، ۵۰۴-۵۰۵؛ هاشمی، ۱۳۱). این تذکره منبعی مستند در احوال ۳ گروه از شاعران به شمار می‌رود: الف - شاعران معاصر نویسنده که بخش اعظم کتاب به معرفی آنان اختصاص یافته، اما تاریخ تولد و درگذشت این شاعران ذکر نشده است؛ ب - شاعران پارسی‌گوی که در فاصله جلوس شاه عالم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱/ق/۱۷۵۹-۱۸۰۶م) تا زمان تألیف کتاب (۱۲۱۹/ق/۱۸۰۴) می‌زیسته، و شهرتی داشته‌اند (بهگوان داس، کاکوی، همانجا؛ نقوی، «شعراء...»، ۲۰۷-۲۰۸؛ هاشمی، ۱۳۰)؛ ج - امیران و راجه‌های شاعر پیشه که شعرشان گویای چیرگیشان بر زبان و ادب پارسی است (نقوی، تذکره نویسی، ۵۰۳-۵۱۰؛ باستانی، ۷۴۰-۷۴۲).

اشعار مندرج در تذکره سفینه هندی بیشتر به سبک هندی است و در میان آنها گونه‌ای ملمع فارسی - اردو موسوم به سبک ریخته نیز به چشم می‌خورد (نک: قادری، ۷). نثر کتاب روان و شیواست، اما گه‌گاه با خطاهای لفظی و استعارات و کنایات دور از ذهن آمیخته است (نقوی، باستانی، همانجا). تنها یک نسخه از این تذکره در کتابخانه خدابخش پتنه موجود است که در تاریخ ۱۲۲۰/ق/۱۸۰۵م، به وسیله مکهن لال کتابت شده است. کاتب این نسخه ظاهراً همان کسی است که با عنوان رای مکهن لال در تذکره معرفی شده، و از مریدان مؤلف بوده است (کاکوی، همانجا؛ نقوی، همان، ۵۱۰). احتمالاً این نسخه همان است که در پتنه در ۱۳۷۷/ق/۱۹۵۸م تصحیح، و چاپ سنگی شده است.

۸. حدیقه هندی، تذکره‌ای است در معرفی شاعران پارسی‌گوی هند از آغاز ورود اسلام به این سرزمین تا ۱۲۰۰ ق (بهگوان داس، ۲۴۲؛ کاکوی، همانجا). نسخه‌ای از این تذکره در مجموعه نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشی نجفی قم (شم ۷۹۰) نگهداری می‌شود (مرعشی، ۳۹۷/۲-۳۹۸).

مآخذ: باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «سفینه هندی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۱؛ بهگوان داس هندی، سفینه هندی، به کوشش محمد عطاءالرحمان کاکوی، پتنه، ۱۳۷۷/ق/۱۹۵۸؛ قادری، حامد حسن، داستان تاریخ اردو، اگره، ۱۹۴۱ م؛ کاکوی، محمد عطاءالرحمان، مقدمه بر سفینه هندی (نک: هـ، بهگوان داس)؛ مرعشی، خطی، نقوی، علیرضا، تذکره نویسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ ش، همو، «شعراء کی تذکره»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۲ م، ج ۵؛ هاشمی، محمود، تحول نثر فارسی در شبه قاره، اسلام‌آباد، ۱۳۷۵ ش؛ نیز:

Bankipore; Hadi, N., *Dictionary of Indo-Persian Literature*, New Delhi, 1995; Marshall, D. N., *Mughals in India*, New York/London, 1985; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

مرجان افشاریان

بُهلول، یا بَهلول، نام ۳ تن از فرمانروایان برجسته کُرد:

۱. بهلول، فرزند امیر جمشید، یکی از امرای طایفه دُنبلی، خاندانی که چند سده در نقاطی از آذربایجان و کردستان فرمانروایی داشتند (زکی، تحقیقی...، ۴۷۸؛ درباره دنبلیها، نک: بدلیسی، ۳۹۹-۴۰۲). پدر بهلول نیز از فرمانروایان کرد بود که پیش‌تر باغازان خان (حک ۶۹۴ -

و نیز دریافت مالیات زمین برخی از طوایف منطقه را به وی سپرد، تا آنکه برخی از طوایف سلیمانیه بر سر پرداخت مالیات بر بهلول شوریدند و سرانجام در نبردی که میان او و شهباز بیگ از طایفه بسیان و فرمانده دژ بایزید (از بخشهای ایروان) در گرفت، کشته شد (بدلیسی، ۳۴۸-۳۵۰). او را مردی دلیر و بزرگوار دانسته‌اند (نک: همو، ۳۴۸).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن، تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمد علی عونی، قاهره، الازهر؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، آثار الشیعة الامامیه، ج ۳، تهران، ۱۳۳۸؛ ج ۲، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۰۷؛ زکی، محمد امین، تحقیقی تاریخی درباره کرد و کردستان، ترجمه حبیب‌الله تابانی، تبریز، ۱۳۷۷؛ همو، کرد و کردستان، بغداد، ۱۳۵۰؛ م/۱۹۳۱؛ همو، مشاهیر الکرد و کردستان فی الدور الاسلامی، بغداد، ۱۳۶۲؛ م/۱۹۲۵؛ مردوخ روحانی، پاپا، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱؛ نیز: Eİ<sup>2</sup>.  
محسن احمدی

**بَهْلُول**، ابو وَهَّابِ بهلول بن عمر صیرفی یا صوفی (د ۱۹۰ق/ ۸۰۶م)، مشهور به دانا، عاقل یا مجنون، نام شخصیتی نیمه افسانه‌ای که در ادبیات عامیانه ایران نیز شهرت بسیار دارد (نک: دنباله مقاله). نخستین گزارشهایی که از بهلول به دست رسیده، متعلق به نیمه اول قرن ۳ق است که وی را در زمان مهدی عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹/۷۷۵-۷۸۵م) قرار می‌دهد، جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) در نخستین روایت خود (۱۸۲/۱)، او را در گفت و گویی نکته آمیز، مقابل اسحاق بن صباح (والی حجاز در زمان مهدی) قرار داده است و تشیع او را به روشنی باز می‌نماید. در دو روایت دیگر (همانجا)، بهلول مردی گول و حتی خالی از ظرافت جلوه می‌کند (به یک قیراط آواز می‌خواند و یک دائق می‌ستاند تا ساکت شود)، در آغاز سده ۴ق/۱۰م، دو روایت دیگر از همان نوع بر روایات جاحظ افزوده می‌شود که باز بر بی‌پروایی او در تشیع دلالت دارد (ابن عبدربه، ۱۵۱/۶). این خود نشان می‌دهد که در آن زمان حکایات متعددی درباره او نقل شده است، به خصوص که در پایان همین قرن، نیشابوری (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) کتابی با عنوان *عقلاء المجانین* نگاشت و در آن بابی را (ص ۱۰۰-۱۰۹) به بهلول اختصاص داد. در این باب ۲۰ روایت - که گاه با شعر همراه‌اند - و نیز ۸۰ قطعه شعر مستقل آمده است:

در این روایات، وی گاه دیوانه سرگردانی است (ظاهراً همیشه در کوفه) که کودکان کوی و برزن به آزارش می‌پردازند (ص ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷)؛ در ۴ روایت، با خلیفه هارون الرشید برخورد می‌کند (ص ۱۰۰-۱۰۲) و در عین دیوانگی (بر چوبی سوار است) او را چنان پندهایی می‌دهد که بغض گلوئی خلیفه را می‌گیرد (ص ۱۰۰-۱۰۱). در اینجا، مضمون تقریباً جهانی «بیزاری فیلسوف از پادشاه» دوبار تکرار شده است و یک بار نیز (همانجا) اندرز او را حدیثی نبوی (با ذکر اسناد) کمال می‌بخشد.

بیشتر پندهای بهلول، درباره روز بایزین و آخرت است؛ به فرجام خویش بیندیش که جهان گذراست؛ حال آنکه جهان دیگر، سخت

زیباست. این اندیشه به پیدایش قطعه‌ای زیبا و صوفیانه در وصف جهان آخرت انجامیده است (نک: ص ۱۰۵، نیز قس: ۱۰۶). یک مناظره نیز در باب بخشندگی (ص ۱۰۳)، بوی تصوف دارد. برخی داستانها، زیرکی و هوشمندی او را در امر دنیا نشان می‌دهد. در باب میراث خود با قاضی حیل می‌ورزد (ص ۱۰۴)، یکی را از غم می‌رهاند و دیگری را از خیانت باز می‌دارد (ص ۱۰۶)، یا میراث مردی را که هیچ ندارد، تقسیم می‌کند (ص ۱۰۹).

۳ نامه نیز خطاب به خلیفه، وزیر و صاحب شرطه نقل شده که حال و هوای اندر ز نامه‌های کهن، یا حتی نهج البلاغه بر آنها غالب است (همو، ۱۰۷-۱۰۸). در یک روایت نیز از ابوبکر و عمر ستایش شده است (همو، ۱۰۳) که باید در واکنش به تشیع او ساخته شده باشد. مجموعه اشعاری که در *عقلاء المجانین* نیشابوری گرد آمده، ۳۹ بیت (در ۱۳ قطعه کوتاه) است که مضمون بیشتر آنها درباره آخرت و قناعت در این جهان می‌گردد؛ اما ۳ دوبیتی نیز نقل شده (نک: ص ۱۰۸) که مضمونی ظریف و عاشقانه دارد. این اشعار بسیار ساده، بی‌تکلف و گاه خالی از لطف است؛ و یکی از آنها (نک: ص ۱۰۹، رانیه) ظاهراً قافیه درستی هم ندارد (مگر آنکه همه را به وقف بخوانیم که پسندیده نیست).

اندک مدتی پس از نیشابوری، آبی (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) در *نثر الدر*، روایاتی درباره بهلول نقل می‌کند (نک: ص ۲۵۹-۲۷۴) که ۹ تای آنها - با اندکی اختلاف - در *عقلاء المجانین* نیز آمده است. اما روایات آبی فضای زاهدانه و گاه صوفیانه را از دست داده، و به داستانهای مضحک و گاه مبتذل تبدیل شده است.

از قرن ۵ق به بعد، انبوه کتابهایی که از بهلول یاد کرده‌اند، هر کدام بر یکی از جنبه‌های شخصیت او تکیه می‌کنند. راغب (ص ۷۱۹-۷۲۱)، ابن جوزی (ص ۵۱۶-۵۱۸) و بعدها برهان الدین وطواط (د ۷۱۸ق/ ۱۳۱۸م) در *غرر الخصاص* (ص ۱۲۷-۱۲۸) در وجود بهلول، جز شخصیتی گول و خنده آور نمی‌بینند. صوفیانی چون مستملی (د ۴۳۴ق) نیز در *شرح التعریف* (۱۴۹۱/۴، ۱۶۳۹)، او را نماد فرزانه‌ای که مردم سخنانش را در نمی‌یابند، پنداشته‌اند. ابن عربی بابی بانام «بهالیل» گشوده، و شیوه آن را «تَهْلُکَة» خوانده است (۲۴۷/۱). در همین زمان، در آثار صوفیان ایرانی نیز از بهلول به عنوان شخصیتی دانا و حاضر-جواب یاد شده است (مثلاً شمس تبریزی، ۱۳۷؛ مولوی، ۴۰، ۱۰۸-۱۱۰). در قرن بعد، یاقعی (ص ۶۳-۶۶، ۷۴، ۷۵، ۱۰۰-۱۰۲) داستانهای مربوط به او را سخت گسترش داده، و به آنها رنگی کاملاً صوفیانه بخشیده است. اینک بهلول در قالب یکی از قهرمانان تصوف جلوه می‌کند.

از سوی دیگر، شیخ طوسی (ص ۶۰) و بعدها دیگران چون ابن حجر (۶۸۲) از مردی بهلول نام و اهل حدیث که از امام صادق (ع) روایت کرده، نام برده‌اند. گویی این محدث در آثار متأخرتر، به خصوص در *مجالس المؤمنین* نورالله شوشتری (نک: دنباله مقاله) با شخصیت بهلول مجنون درآمیخته، و از او مردی محدث و شاگرد و مرید امام (ع)



دارد. از آنجا که محمد بهنسی (د ۱۰۰۱ق) آن را شرح کرده است، ناچار خود قصیده باید اندکی پیش از سده ۱۱۱ پدید آمده باشد (درباره نسخه‌های خطی آن، نک: GAS, I/637-638). آنچه حسینی موسوی آورده، ظاهراً تخمیس از آن قصیده است.

مضامین قصیده برخلاف نظر مؤلف، بر بزرگی بهلول در تصوف دلالتی ندارد. همه جا با لحنی بی‌پیرایه و عامیانه به نعمتهای خداوند که «برای ما آب و خوراک و روزیهای دیگر آفریده است» (حسینی، ۵۸۰)، اشاره می‌کند، گاه اندرزمی دهد و به آیات قرآنی نظر می‌افکند.

در قرن ۱۴ق/۲۰م روایات مربوط به بهلول در آثار شیعی ایران باز هم فزونی می‌یابد. خوانساری (د ۱۳۱۳ق) در *روضات الجنات* خود فصلی نسبتاً گسترده (۱۴۵/۲-۱۵۷) دارد که طی آن هم روایات نورالله شوشتری را می‌آورد و هم روایاتی دیگر.

بهلول از دیرباز تا زمان حاضر در ادبیات فارسی، چون نماد «دیوانه عاقل» حضور داشته است، اما در دهه‌های اخیر برخی کوشیده‌اند، از مجموعه روایات او کتابهای سرگرم‌کننده عامه پسند تدارک ببینند: محمود متدین، کتاب *کوچک ماجراهای بهلول عاقل* را در تهران منتشر کرد. در ۱۳۳۹ش، آقا میرزا علی صدر جلد دوم بهلول عاقل را در تهران به چاپ رساند. این کتاب سرانجام به ۵ جلد رسید و در ۱۳۴۳ش در تهران انتشار یافت. داستانها در این آثار، همان روایات کهن عربی است، اما گاهی با روایات پراکنده دیگر و حتی اشعار فارسی نیز درآمیخته است.

انتشار داستانهای سرگرم‌کننده بهلول در زبان ترکی، به چگونگی آن در زبان فارسی شبیه است (قس: میدان لاروس، II/244؛ نیز نک: ایرانیکا).

مأخذ: آبی، منصور، *الدرر*، به کوشش محمدعلی قرنه و علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن تفری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، *عبد الرحمن، صفة الصوفیة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبيين*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جزایری، نعمت الله، *الانوار النعمانیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۲م؛ حبله رودی، محمد، *جامع التمثیل*، بمبئی، ۱۳۲۹ق؛ حسینی موسوی مکی، عباس، *نزهة الجلیس*، نجف، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *محاضرات الادیاء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ شمس تبریزی، مقالات، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ مستطی بخاری، اسماعیل، *شرح التعریف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مولوی، متنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیشابوری، حسن، *عقلاء المجانین*، به کوشش مصطفی عاشور، قاهره، ۱۹۸۹م؛ وطواط، محمد، *غرر الخصاص الواضحة*، بیروت، دار صعب؛ یاقمی، عبدالله، *روض الراحین*، قبرس، مؤسسه عمادالدین؛ نیز: GAS; Iranica; Meydan Larouse.

آذرتاش آذرنوش

ساخته شده است. حدیث گویی بهلول، از قرن ۴ق در ماجرای ملاقات با هارون پذیرفته شده بود؛ منابع پس از آن نیز بر این نکته تأکید کرده، و اندکی آن را گسترش نیز داده‌اند (ابن جوزی، ۵۱۷-۵۱۸؛ ابن دمیاطی، ۹۱-۹۲). ابن شاکر کتبی نیز علاوه بر اینکه به محدث بودن او اشاره کرده، و بسیاری از روایات کهن را آورده، ظاهراً نخستین بار تاریخ وفات او را حدود سال ۱۹۰ق/۸۰۶م قرار داده است (۲۳۱-۲۳۸/۱). یک قرن بعد، ابن تفری بردی (۲/۱۱۰-۱۱۱) سال ۱۸۳ق را با اندکی تردید پیشنهاد کرده است.

چون به سده ۱۱ق/۱۷م می‌رسیم، در ادبیات دینی ایرانی، شخصیت بهلول از نظر پارسیایی، مجاهدت در راه آیین تشیع و فضایل عرفانی شکل نهایی می‌یابد. قاضی نورالله شوشتری زیر عنوان «شیخ فاضل واصل» روایات تازه‌ای درباره او نقل می‌کند (۲/۱۴-۲۰). در این روایات، بهلول مردی دانشمند و فرزانه است که آثار دیوانگی در رفتار و کردارش کمتر پیداست. مؤلف روایات خود را به استناد حمدالله مستوفی (نک: ص ۶۳۷) با این اطلاعات آغاز می‌کند که بهلول خویشاوند هارون، و شاگرد خاص امام جعفر صادق (ع) و مردی پرهیزکار بود. سبب تظاهر او به دیوانگی نیز آن بود که به توصیه امام (ع) خواست از اجرای فرمان نابخردانه هارون بگریزد.

در نخستین روایت که مفصل است، با ابوحنیفه در دفاع از امام مناظره می‌کند و پیروز می‌شود (شوشتری، ۲/۱۴-۱۵). ماجرای روایت دوم که از *ایضاح طبری* نقل شده، در *دربار محمد بن سلیمان*، والی بصره رخ داده که با مناظره‌ها و نکته‌پردازیها و حوادث پیاپیچ همراه است و در پایان به برخورد او با کودکان در کوچه‌های بصره و تکرار یکی از روایات کهن می‌انجامد (همو، ۲/۱۵-۱۹). پس از آن ۸ روایت دیگر درباره او نقل شده که برخی - با تحریفات فراوان - تکرار روایات کهن است. در این مجموعه، دو قطعه شعر (۴ بیت و ۳ بیت) نیز به اشعار گذشته او افزوده شده است.

دامنه این روایات، در آثار نویسندگان بعدی همچون حبله رودی (د ۱۰۵۴ق/۱۶۴۴م)، باز هم گسترش می‌یابد (نک: ص ۱۵۵-۱۵۹)، که عمدتاً تکرار روایات نورالله شوشتری است؛ نیز نک: جزایری، ۲/۲۶۵).

در قرن ۱۲ق/۱۸م، عباس حسینی موسوی مکی در *نزهة الجلیس* خود، علاوه بر نقل ده/دوازده روایت نو و تکراری، نکته جدید و شگفتی بر اخبار بهلول افزوده (نک: ص ۵۷۹)، می‌گوید قصیده بسیار معروف «فیاشیه» او، همه جا معروف است «و من همه آن را می‌آورم تا بدانی که او از بزرگان صوفیه بود». اما نکته جالب آنکه این قصیده، اساساً به لهجه عامیانه مصری سروده شده است: در آغاز، دو بیت با قافیه «ئی»، به همان لهجه آمده است؛ سپس دو بیت فصیح، با وزن و قافیه دیگر نقل شده که «بیت» نام دارد، آن‌گاه دوباره، عریض به همان وزن و لهجه عامیانه می‌آید که دو بیت ۵ و ۶، همان دو بیت آغازین است (ترجیع بند). این قطعه «دور» نام دارد. این ترکیب، ۲۹ بار (ص ۵۷۹-۵۹۱) تکرار می‌شود. در واقع، این قصیده «بهلولیه» و «قصیده بن عروس» نیز نام

**بُهلول**، هفته‌نامه‌ای انتقادی و طنزآمیز همراه با کاریکاتور که مدافع و ناشر افکار حزب دموکرات بود. این هفته‌نامه از اوایل سال ۱۲۹۰ ش/۱۹۱۱ م نخست با مدیریت شیخ علی عراقی منتشر شد و پس از آن، با مدیریت اسدالله خان یارسی در ۴ صفحه با قطع متوسط و چاپ سنگی در تهران انتشار می‌یافت (باستانی، ۴۶۲؛ براون، ۲۶۷/۲؛ برزین، ۹۶؛ صدر، ۳۶/۲).

صفحات ۱ و ۴ بهللول ویژه کاریکاتور بود و صفحات ۲ و ۳ آن، اختصاص به دیگر مطالب داشت. مطالب این نشریه شامل: سرمقاله، شعر (زیر عنوان ادبیات)، اخبار داخله (به شکل فکاهی) و بخش برطرفداری به نام «کهنه مقوم بهللول» بود (باستانی، همانجا؛ صدر، ۳۷/۲؛ محیط طباطبایی، ۲۲۷-۲۲۸).

بهللول که با اعلام خط سیاسی خود، یعنی طرفداری از کارگران نشریه‌ای تندرو به شمار می‌آمد، خوانندگان بسیاری پیدا کرد، به گونه‌ای که تک شماره‌های آن با بهایی بیش از بهای همیشگی نشریه به فروش می‌رسید و شاید بتوان آن را تنها نشریه همواره کمیاب در دوران بریایی مجلس دوم دانست (همو، ۲۲۸؛ کهن، ۵۷۳/۲).

کاریکاتورهای متنوع، نیشدار و پرمعنی آن که همگی گویای رویدادهای زمان خود بودند، موجب می‌شدند که این نشریه همواره در معرض سانسور قرار گیرد و چندین بار نیز توقیف شود. از جمله این کاریکاتورها یکی در زمینه مذاکره و ۶ میلیون تومانی از ممالک دیگر برای به کار انداختن کارهای مملکتی (شماره ۱۳)، و دیگری در مقایسه آزادی مطبوعات زمان مشروطیت و هنگام استبداد بود (شماره ۷).

بهللول یک‌بار به سبب چاپ یکی از همین کاریکاتورها توقیف گردید و چاپخانه آن تعطیل شد و کارگران چاپخانه نیز مورد تعقیب قرار گرفتند (صدر، ۳۸/۲؛ محیط طباطبایی، ۲۲۹؛ کهن، همانجا). البته این نشریه هر بار پس از توقیف، شماره فوق‌العاده‌ای با عنوان فوق‌العاده بهللول چاپ می‌کرد و اعتراض خود را به گوش مردم می‌رسانید (صدر، همانجا؛ کهن، ۵۷۵/۲-۵۷۶).

در ۷ ذیحجه ۱۳۴۱ ق/۲۱ ژوئیه ۱۹۲۳ م نشریه بهللول به جای شماره ۸ روزنامه آزادی به صاحب امتیازی و مدیریت محمود آزادی که در توقیف بود، به چاپ رسید و انتشار آن تا چندین شماره - حداقل ۱۷ شماره - ادامه یافت (سرتیپ‌زاده، ۱۴؛ صدر، همانجا).

ماخذ: باستانی یارزی، محمد ابراهیم، «جراید فکاهی در ایران»، مجموعه گفتارهایی درباره چند تن از رجال ادب و تاریخ ایران، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ ش، شماره ۲۲؛ براون، ادوارد، تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ برزین، مسعود، شناسنامه مطبوعات، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ سرتیپ‌زاده، بیژن و دیگران، فهرست روزنامه‌های موجود در کتابخانه ملی ایران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۲ ش؛ کهن، گوئل، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش.

پیرایه ینمایی

**بُهلول لودی** (د ۸۹۴ ق/۱۴۸۹ م)، سلطان دهلی و سر سلسله

لودیان در شبه قاره هند. خاندان لودی از تیره شاهوخیل از قبیله غلزایی افغان بود. سابقه ارتباط این خاندان با دربار دهلی به دوران فیروزشاه تغلق می‌رسد که گروهی از لودیان، و از جمله بهرام، نیای بهللول برای تجارت به هند رفت و آمد داشتند. این بهرام سپس به ملک مردان در مولتان پیوست (فرشته، ۱۷۳/۱) و پسرش، سلطان شاه نیز که همراه امیر تیمور گورکانی به هند آمده بود (هروی، ۱۲۸/۱، حاشیه)، به خدمت خضرخان لودی (د ۸۲۴ ق/۱۴۲۱ م)، از امرای وابسته به تیمور که حکومت سرهند یافته بود، درآمد و به سرعت قدم در راه ترقی نهاد و حاکم سر هند شد (همو، نیز فرشته، همانجاها؛ نهاوندی، ۴۳۴؛ قس: عبدالحلیم، ۳). به کوشش وی در این منصب، برادرش ملک کالا - پدر بهللول - نیز حکومت دوراله را یافت. بهللول که وی را در کودکی بلو یا ملو می‌خواندند (فرشته، همانجا؛ عبدالله، ۳)، هنوز خردسال بود که پدرش در جنگی با افغانان نیازی کشته شد و سرپرستی او را عمویش سلطان شاه که در این زمان ملقب به اسلام‌خان بود، برعهده گرفت (فرشته، همانجا؛ هروی، ۱۲۷/۱، حاشیه؛ قس: ابوالفضل، ۵۳۶/۱، که بهرام را پدر بهللول دانسته است).

بهللول در دستگاه عمویش رشد کرد و به سبب درایت و کفایتش، اسلام‌خان به هنگام مرگ (۸۴۴ ق/۱۴۴۰ م) با آنکه پسران رشید داشت، بهللول را جانشین خود گردانید (نهاوندی، ۴۳۴؛ هروی، ۱۲۸/۱؛ فرشته، همانجا). برخی از نویسندگان بر آن اند که بهللول به روزگار اسلام‌خان به تجارت اسب مشغول بود و داستانی در این باره آورده‌اند که به موجب آن وی از همین راه لیاقت خود را به سلطان محمد خضرشاهی، فرمانروای دهلی نمایند و از سوی او حکومت و اقطاع یافت (عبدالله، ۵۳-۵؛ عبدالحلیم، ۵-۶؛ قس: نهاوندی، ۴۳۵). اینکه او وقتی، خود را دست‌پرورده سلطان خوانده بود (عبدالله، ۱۰)، ممکن است اشاره به همین روزگار باشد. به هر حال، پس از مرگ اسلام‌خان، پسر او قطب‌خان و ملک فیروز، عموی بهللول حکومت وی را پذیرفتند و نزد سلطان محمد رفتند و او را برضد بهللول برانگیختند. سلطان نیز سپاه فرستاد و به گزارش فرشته (۱۷۳/۱-۱۷۴) او را بشکست. بهللول به ناچار مدتی در اطراف سرهند به راهزنی و گردآوری مرد و مال روزگار گذرانید تا قدرتی یافت. از آن سوی، عمویش همراه قطب‌خان از دهلی بیرون آمدند و به او پیوستند و بهللول توانست در ۸۴۰ ق/۱۴۳۶ م سرهند را تسخیر کند (عبدالحلیم، ۶-۷؛ نهاوندی، همانجا).

برخی از نویسندگان از وقایع این دوره تنها از لشکرکشی سلطان محمد به توسط وزیرش حسام‌خان به سرهند سخن رانده‌اند که طی آن بهللول پیروز شد و چنان پا گرفت که قتل حسام‌خان را شرط اطاعت از سلطان قرار داد و سلطان نیز حسام‌خان را بکشت و حمیدخان را که با بهللول دوستی داشت، به وزارت گماشت (همو، ۴۳۵-۴۳۶؛ هروی، ۱۲۸/۱-۱۳۲؛ قس: عبدالله، ۶، که از خشنودی سلطان از شکست حسام‌خان از بهللول سخن گفته، و قتل او را در عصر علاءالدین خضرشاهی و به دست او دانسته است) و بهللول نیز از راه اطاعت درآمد

بیکرش را در باغ «وجود»، نزدیک دهلی دفن کردند (فرشته، ۱۷۹/۸؛ نهایندی، ۴۵۲؛ ابوالفضل، ۵۳۶/۱؛ عبدالله، ۲۰-۲۱). تاریخ تولد بهلول در جایی به صراحت آورده نشده است، ولی از آنجا که سن او را ۸۰ دانسته‌اند (ابوالفضل، همانجا)، باید در ۸۱۴ق/۱۴۱۱م زاده شده باشد. سلطان بهلول بخش مهمی از حیات سیاسی خود را در جنگ و گریز و توسعه متصرفاتش سپری کرد، ولی از سامان دادن به اوضاع اجتماعی و اقتصادی قلمرو خود نیز غافل نبود (خان، ۱/244؛ عبدالحلیم، 57)، چنان‌که به فرهنگ و ادب نیز علاقه داشت و اوقات فراغت را با دانشمندان و ادیبان می‌گذراند (فرشته، همانجا؛ نهایندی، ۴۳۸؛ عبدالحلیم، 52). وی نخستین کسی بود که در شبه قاره، افغانان را که مردم به دیده تحقیر در آنها می‌نگریستند، سروری داد و آنان را به هند دعوت کرد و اقطاع بخشید تا همان‌جا سکنا گزینند (هروی، ۱۳۵-۱۴۶؛ خان، ۱/243-244؛ صدیقی، 52-51).

بهلول را به فضایل و نیکیهای بسیار و به ویژه دینداری و دادگری ستوده‌اند. آورده‌اند که بر تخت نمی‌نشست و هر چه از اموال به دست می‌آورد، به یاران می‌بخشید و خود چیزی بر نمی‌داشت. ساده می‌زیست و می‌گفت: از سلطنت تنها به نام آن دلخوشم (فرشته، همانجا؛ عبدالله، ۱۱).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ احمد، نظام‌الدین، طبقات اکبری، ترجمه محمدایوب قادری، لاهور، ۱۹۹۰م؛ احمد یادگار، تاریخ شاهی، ترجمه نذیر نیازی، لاهور، ۱۹۸۵م؛ عبدالله، تاریخ داری، به کوشش عبدالرشید، علیگر، ۱۹۵۴م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ نهایندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴م؛ هروی، نعمت‌الله، تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی، کلکته، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans*, Delhi, 1974; Khan, A.D., *A History of Sadarat in Medieval India*, Delhi, 1988; Mahajan, V.D., *Muslim Rule in India*, New Delhi, 1975; Siddiqi, I.H., *Despotism of Sultan Bahlul*, *Studies in Islam*, New Delhi, 1965.

مجید سمیعی

### بَهْمَن، نک: نورالانوار.

بَهْمَن، نام یازدهمین ماه سال و دومین ماه فصل زمستان در تقویم کنونی ایران و نیز نام دومین روز هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان باستان. بهمن (اوستایی: وُهومنه؛ پهلوی: وُهومَن و وَهْمَن)، به معنای «اندیشه نیک»، و به عقیده زردشتیان نخستین امشاسپند و ایزد موکل بر چارپایان سودمند است (یوستی، 374؛ نیز نک: بیرونی، الآثار، ۲۸۱؛ نیرگ، 201/II).

برای ایرانیان باستان - که بر ۱۲ ماه سال و ۳۰ روز ماه نامهای ایزدان خود را نهاده بودند - هر روزی از هر ماه که نام همان ماه را داشت، خجسته بود. آنان چنین روزهایی را جشن می‌گرفتند و این جشنها را با افزودن پسوند نسبت «-گان» به نام ماهها نام‌گذاری می‌کردند، همچون تیرگان، مهرگان، بهمنگان و جز آنها. بدین ترتیب، در دومین روز ماه بهمن جشن بهمنگان (ه م) برگزار می‌شد که در متون

و اندکی بعد فرصتی برای اظهار وفاداری و تثبیت بیشتر قدرت خود به دست آورد؛ چه، وقتی سلطان محمود مالوی قصد دهلی کرد، سلطان محمد از بهلول مدد خواست و بهلول نیز بی‌درنگ پیامد و محمود را براند و چنان دلیری نشان داد که سلطان او را بناخت و لقب خان‌خان داد؛ ولی بهلول با استفاده از این فرصت، و بی‌اذن سلطان نقاطی چون لاهور و دیپالپور را تسخیر کرد و حتی به دهلی نیز حمله آورد، اما توفیقی نیافت.

پس از آنکه سلطان محمد درگذشت و پسرش علاءالدین (حک ۸۴۵-۸۵۵ق) بر تخت دهلی نشست، بهلول باز به آنجا تاخت، ولی کاری از پیش نبرد. پس حيله‌ای کرد تا حمیدخان، وزیر دهلی از علاءالدین بیمناک شد و در نهان بهلول را به آنجا خواند و بدین ترتیب، زمانی که سلطان از شهر بیرون بود، بهلول در ربیع الاول ۸۵۵ وارد دهلی شد و به سلطنت شاخه بنی خضر از سلاطین دهلی خاتمه داد (فرشته، ۱۷۴/۱-۱۷۵؛ هروی، ۱۳۲/۱-۱۳۳؛ نهایندی، ۴۳۵-۴۳۷؛ احمد یادگار، ۸؛ قس: احمد، ۴۲۹/۱؛ عبدالحلیم، 9-8). با آنکه نخست میان بهلول و حمیدخان بر سر سلطنت تعارضات بسیار شد و بهلول خود را فرمانده نظامی شهر خواند، ولی نفوذ حمیدخان را برتافت و حيله‌ای کرد و او را گرفت و به تبعید فرستاد (فرشته، ۱۷۵/۱؛ ماهاجان، 246-247). از آن سوی، به علاءالدین نامه نوشت و خود را مطیع او و دست پرورده پدرش خواند و گفت که خطبه و سکه به نام او می‌کند. اما علاءالدین نپذیرفت و به حکومت بداتون بسنده کرد و بهلول هم به استقلال سلطان دهلی شد (نهایندی، ۴۴۰؛ عبدالله، ۱۰).

بهلول در همان سال دهلی را به پسر خود، پایزید سپرد و برای توسعه متصرفاتش بیرون رفت. در این میان، بعضی از امرا و یاران علاءالدین محمودشاه شرقی را از جونپور به تسخیر دهلی تشویق کردند. او نیز در ۸۵۶/۱۴۵۲م آن شهر را به محاصره گرفت و نزدیک بود که پیروز گردد، اما بهلول بازگشت و او را عقب راند و کار به صلح انجامید. با این همه، تا ۳۰ سال بعد میان بهلول با محمود شرقی و جانشینانش - سلطان محمد و سلطان حسین جونپوری - پیوسته جنگ بود و نزاع آنان جز دو دوره کوتاه هیچ‌گاه خاموش نشد (فرشته، همانجا؛ نهایندی، ۴۴۱-۴۴۸؛ عبدالله، ۱۳-۱۹)، تا سرانجام در ۸۸۶ق/۱۴۸۱م، بهلول طی جنگی چند ماهه که جونپور دست کم دو بار دست به دست شد، آنجا را گرفت و خاندان ملوک شرقی را برانداخت (نهایندی، ۴۴۹-۴۵۱؛ احمد، ۲۸۷/۳-۲۸۸). سپس پسرش، باریک را به حکومت آنجا گمارد و خود به کشورگشایی ادامه داد و نقاطی چون کالپی و دهولپور و اله‌پور را گرفت و همه متصرفاتش را میان فرزندان و نوادگانش تقسیم کرد (فرشته، ۱۷۵/۱-۱۷۹؛ صدیقی، 51-50).

با آنکه در این زمان بهلول نزدیک به ۸۰ سال سن داشت، از پای نشست و رهسپار تسخیر گوالیار شد و راجه آنجا را مطیع کرد. آن‌گاه آهنگ بازگشت به دهلی کرد، ولی در راه بیمار شد و در قصبه‌ای به نام سکیت، پس از حدود ۳۹ سال سلطنت و نیم قرن حکومت درگذشت.

دوره اسلامی به صورت «بهمنجه» ضبط شده است (نک: بیرونی، التفهیم، ۲۵۷، ...؛ همایی، ۲۵۴، ۲۵۷).

در این ماه بجز بهمنگان جشنهای دیگری هم بود که یکی از مشهورترین آنها که در روز دهم برگزار می‌شد، «سده» نام داشت، سبب نام‌گذاری سده را چنین دانسته‌اند که از این روز تا پایان سال صد شب و روز (۵۰ شب و ۵۰ روز) فاصله است و برخی هم گفته‌اند: در این روز شعای زادگان کیومرث، نخستین انسان به صد تن رسید (بیرونی، همانجا، الآثار، ۲۸۱-۲۸۲). در این روز مردم به یاد رخدادهایی اسطوره‌ای آتش می‌افروختند (همو، التفهیم، ۲۵۷-۲۵۸).

به گفته بیرونی (همان، ۲۵۸، الآثار، ۲۸۱)، ایرانیان روز پنجم این ماه را که ۵ روز پیش از سده بود، «نوسده» و یا «برسده» می‌گفتند. وی از دو جشن دیگر این ماه نیز یاد می‌کند: یکی «بادروز» (در روز بیست و دوم) که در آن روزگار، به ویژه در قم و نواحی آن برگزار می‌شد، و دیگری در روز سی‌ام که در اصفهان «آفریجگان» یا «آبریزگان» خوانده می‌شد. به نوشته بیرونی این جشن به یادبود بارندگی خاصی برگزار می‌شد که در روزگار پیروز، پادشاه ساسانی خشک‌سالی چندساله را پایان بخشید (همان، ۲۸۳، بی، القانون، ...، ۲۶۰/۱؛ تقی‌زاده، ۱۹۴-۱۹۵).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز اذکابی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۲ م؛ تقی‌زاده، حسن، گاه‌شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ همایی، جلال‌الدین، حواشی و تعلیقات بر التفهیم (نکده بیرونی)، نیز؛ Justi, F., Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895; Nyberg, H. S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974. عسکر بهرامی

**بَهِمن جادویه**، از سرداران مشهور ساسانی در آستانه ورود اسلام به ایران. آگاهی‌های اندک درباره احوال او منحصر به مطالبی است که مورخان عصر اسلامی، تنها درباره پیکارهایش با مسلمانان آورده‌اند. این اندک هم خالی از خلط و اشتباه نیست.

پیش از همه، بحث درباره نام و لقب این سردار می‌تواند توجه برانگیز باشد؛ چه، برخی از مورخان نام او را مردانشاه و لقبش را ذوالحاجب آورده، و گفته‌اند: چون ابروان انبوهش را می‌بست تا بر چشمانش فرو نیفتد، به ذوالحاجب ملقب شد (بلاذری، ۲۵۱؛ طبری، ۴۵۵/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۷/۱؛ ابن اثیر، ۴۳۸/۲). اما این دلیل چندان قانع‌کننده نیست، زیرا ظاهراً در همان دوره کسان دیگری هم به ذوالحاجب و ذوالحاجبین نام برده‌اند (طبری، ۱۲۸/۴؛ مقدسی، ۱۸۱/۵؛ ابن اثیر، ۴۴۱/۲) که شاید به سبب مقام و عنوانی بوده است که در دستگاه ساسانیان داشته‌اند (نیز نک: تولدک، ۲۲۶).

افزون بر این، در اینکه مردانشاه و ذوالحاجب نام و لقب بهمن بوده است، با تکیه بر همان روایات مورخان مسلمان می‌توان تردید کرد، زیرا نه تنها طبری هیچ‌گاه او را مردانشاه نخوانده است، بلکه در برخی از گزارش‌ها مردانشاه و ذوالحاجب به مثابه دو تن — اما معاصر و همراه هم

— مطرح شده‌اند. در بعضی از روایتها نیز مردانشاه را ذوالحاجب یا ذوالحاجبین، ولی او را غیر از بهمن جادویه دانسته‌اند (ابوعلی مسکویه، ۱۹۰/۱؛ طبری، ۴۵۹/۳، ۴۶۵؛ ابن اثیر، همانجا، نیز ۴۳۵، ۴۴۲، ۱۹۱/۳؛ مقدسی، همانجا). همچنین طبری در روایتی مربوط به جنگ نهاوند آورده است که چون ذوالحاجب کشته شد، بهمن جادویه جای او را گرفت (۱۱۴/۴، ۱۱۶، ۱۲۸).

با توجه به این نکات و نیز این نکته بس مهم که در هیچ‌یک از گزارش‌های مربوط به پیش از جنگ جسر، بهمن جادویه را ذوالحاجب نخوانده‌اند (مثلاً در تاریخ طبری ۶ مورد و در الکامل ابن اثیر ۴ مورد)، شاید بتوان گفت که ذوالحاجب مردانشاه یا ذوالحاجب و مردانشاه، غیر از بهمن‌اند، ولی هر دو یا هر سه در برخی حوادث پایانی دوره ساسانی انباز و همراه بوده‌اند و نقش‌ها و نامهایشان با یکدیگر خلط شده است. اشاره مورخان به قتل ذوالحاجب در پیکار عذیب، و حضور دوباره او و بهمن در پیکار نهاوند می‌تواند مؤید این خلط باشد.

از سوی دیگر، بهار آورده است که چون بهمن دارای مرتبه «سربند»ی بود — مرتبه‌ای که با استناد به فردوسی شاه اعطا می‌کرد — و سربندی به پیشانی می‌بست، او را چار ابرویه می‌خواندند و عربها به همین سبب ذوالحاجبش نامیدند. به عقیده او «چار ابرویه» به صورت «چار برویه»، و به تدریج به صورت «جادویه» تحریف شده است (ص ۹۷، ۲۷۵-۲۷۶). آنچه وی درباره عنوان سربند و ذوالحاجب آورده است، — به ویژه اگر به روایت بلاذری و نویسندگان متأخرتر توجه کنیم که بستن ابروان بهمن را به بزرگی جویی او تعبیر کرده‌اند — بی‌وجه نیست، اما تحریف چاربرویه به جادویه پذیرفتنی نمی‌نماید.

دقت در برخی گزارش‌های مورخان و بررسی واژه جادویه می‌تواند تفسیری قانع‌کننده به دست دهد: بلاذری که نام او را رستم آورده، تصریح کرده که لقب «بهمن» را خسرو انوشروان به او داده بوده است (همانجا؛ نک: یوستی، ۳۷۴، که نام پدر بهمن را افرنداد آورده است)؛ از یک روایت گنگ و ناقص طبری هم بر می‌آید که بهمن، قائم مقام و نماینده شاه ایران یا ایرانیان در بهمن روز (۳۵۵/۳) و البته در بهمنگاه بود و لقب بهمن هم از این روست؛ اما مرتبط ساختن واژه جادویه به جادو به کلی نامحتمل است. این واژه می‌تواند مرکب از «جاد» (در اوستایی yāta-، در پهلوی yāt و yād، به معنی نصیب و بهره) (بارتولومه، ۱۲۸۳؛ نیبزرگ، ۲۲۵؛ قس: مکزی، ۹۷) و پسوند دارندگی «-ویه» به معنی «بهره‌مند» باشد. کسان دیگری از مردان بلندپایه ایرانی هم در همین دوره از این انتساب برخوردار بوده‌اند، مانند هرمز جادویه (طبری، ۴۱۱/۳؛ ابن جوزی، ۱۲۳/۴-۱۲۴).

به هر حال، نخستین بار در حوادث سال ۶۳۳ ق/۱۲ هجری در پیکار ولجه از بهمن به عنوان فرمانده یک سپاه ایرانی یاد شده است که به دستور شاه به مدد اندرزغر (گویا: اندرزگر) رفت و ظاهراً به میدان جنگ نرسید (طبری، ۲۵۳/۳؛ ابن کثیر، ۳۴۵/۶). در همین سال، در پی اتحاد مسیحیان سواد و ایرانیان بر ضد عربها، بهمن جادویه که در قسیانا بود،

شده، بهمن نبوده است.

بهار برای حل این تناقض، با مسلم دانستن قتل بهمن در اغوا، به تصحیح قیاسی روایت طبری روی آورده، و گفته است: مراد از ذوالحاجب در نهانند، پسر بهمن، یعنی زردق بن بهمن بوده که پس از پدر لقب ذوالحاجب یافته بوده است (ص ۲۷۶). افزون بر آنکه دلیلی برای اثبات این نظر در دست نیست، بلاذری (ص ۳۰۳) و مقدسی (۱۸۱/۵-۱۸۲) هر دو به صراحت این ذوالحاجب را مردانشاه ذوالحاجب خوانده‌اند.

از مجموع گزارشهای یاد شده این احتمال بر می‌آید که مورخان میان بهمن جادویه که گویا ذوالحاجب هم خوانده می‌شده، با ذوالحاجب مردانشاه، و ذوالحاجب دیگری که همه در این جنگها حضور داشته‌اند، خلط کرده، و نه تنها نام و لقب یکی را به دیگری داده‌اند، بلکه نتوانسته‌اند نقشهای آنان را در این وقایع متمایز گردانند. بنابراین، می‌توان احتمال داد که بهمن تا پیکار نهانند زنده بوده باشد؛ چه، در جنگ اصفهان فقط از شهریار بن جادویه به عنوان یکی از فرماندهان ایرانی یاد شده است (ابن اثیر، ۱۹۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، به کوشش عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن کثیر، البدایة، ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الاصل، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بهار، محمدتقی، حواشی بر مجمل التواریخ و التخص، تهران، ۱۳۱۸ش؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، تاریخ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1973; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974.

صادق سجادی

بَهْمَن شاه، علاءالدین حسن گانگو (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷-۱۳۵۸م)، بنیان‌گذار سلسله بهمنیان (هم) دکن (۷۴۸-۹۳۳ق/۱۳۴۷-۱۵۲۷م).

روایت‌های گوناگونی درباره نام «بهمن‌شاه» و شهرت «گانگو» وجود دارد. طباطبائی لقب بهمن‌شاه را برگرفته از انتساب علاءالدین حسن به بهمن، پسر اسفندیار شهریار ایرانی دانسته است (۱۱۱/۱-۱۲)؛ اما فرشته آن را برگرفته از نام گانگوی بهمن (یا برهمن) منجم می‌داند که نزد شاهزاده محمد تغلق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) تقرب و منزلتی داشت و علاءالدین توسط او به شاهزاده محمد تغلق معرفی گردید و از طریق وی به دربار غیاث‌الدین تغلق شاه (حک ۷۲۰-۷۲۵ق) راه یافت و در سلک امیران صده (مأموران مالیاتی) درآمد (۲۷۳/۱-۲۷۴، ۲۸۲؛ نیز نک: رضوی، ۱/۲۴۷). بهمن‌شاه بعدها به موجب عهده‌ای که گانگو بهمن با او بسته بود و به پاس محبت وی، نام او را به اسم خویش افزود

از سوی اردشیر دستور یافت که برای جنگ به آلیس رَوَد، اما او جابان را به آنجا گسیل کرد و خود برای اظهار وفاداری و تجدید عهد به نزد اردشیر رفت. به هر روی، بهمن به پیکار نرسید و جابان شکست خورد (طبری، ۳۵۵/۳-۳۵۶). از این روایات و برخی گزارشهای دیگر درباره جنگهای منطقه سواد عراق پیداست که وی نسبت به بسیاری از امیران و حاکمان ایرانی این منطقه برتری و فرماندهی داشته است (نیز نک: همو، ۳۶۹/۳-۳۷۴).

شهرت بهمن جادویه در تاریخ این دوره به سبب پیکار جسر است که به جنگ قرقس، قُش الناطف و مروحه نیز نام‌بردار است. در رمضان ۱۳/نوامبر ۶۳۴، پس از سقوط باروسما و جنگ سقاطیه در کسکر، بهمن جادویه به دستور رستم فرخزاد، سپاه به جنگ عربها برد. وجود درفش کاویان در این لشکرکشی، نشانه بلندپایگی بهمن و اهمیتی است که ایرانیان برای این جنگ قائل بوده‌اند. بهمن بر یک سوی کرانه فرات، و ابو عبید ثقفی و مثنی بن حارثه بر دیگر سو در محلی به نام مروحه فرود آمدند. بهمن آنها را مخیر گردانید که برای پیکار به این سوی آیند، یا خود به آن سوی رَوَد. عربها از فرات عبور کردند و پس از جنگی شدید، به سختی شکست خوردند (پایان همان ماه). ابو عبید به قتل رسید و مثنی زخمی برداشت که بعداً بر اثر آن مُرد. بهمن برای آنکه کار مهاجمان را یکسر کند، خواست به تعقیب آنها بپردازد، ولی از مداین خبر رسید که میان ایرانیان پارتی و پارسی تفرقه افتاده است و پارسیها بر ضد رستم هم‌داستان شده‌اند. بهمن نیز عربها را رها کرد و به مداین بازگشت (بلاذری، ۲۵۱-۲۵۲؛ دینوری، ۱۱۳؛ طبری، ۳۵۴-۳۵۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۷/۱-۱۹۰؛ ابن اثیر، ۴۳۸/۲؛ قس: ابن اعثم، ۱۶۸/۱-۱۷۰).

در وقایع بعدی، یعنی سلسله جنگهای قادسیه، تنها از ذوالحاجب، بدون ذکر بهمن، یاد شده است؛ وی منطقه‌ای در سواد را تحت اختیار داشت و به دستور رستم فرماندهی جلوداران یا چاپک سواران را برعهده گرفت (طبری، ۵۱۰/۳-۵۱۴-۵۱۵). تنها در ذکر واقعه اغوا - از پیکارهای مقدم بر قادسیه اصلی - در یکی از روایات طبری، و گزارشی ابوعلی مسکویه از بهمن به این شکل یاد شده است که چون ذوالحاجب به جنگ تن به تن با قعقاع بن عمرو رفت، خود را بهمن جادویه خواند و آن‌گاه در همان جنگ کشته شد (همو، ۵۴۲/۳-۵۴۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۲/۱؛ قس: خلیفه، ۱۲۰/۱).

در روایت کشته شدن بهمن در اغوا، به دو دلیل می‌توان تردید کرد: ۱. بلاذری (ص ۲۵۵) و خلیفه بن خیاط (همانجا) در شرح جنگ قادسیه، و طبری در یک روایت دیگر از همین واقعه (۵۴۵/۳)، و سپس ابن اثیر (۴۷۴-۴۷۳/۲) در ذکر جنگ اغوا فقط از ذوالحاجب نام برده‌اند و از اینکه وی خود را بهمن خوانده است، یاد نکرده‌اند. ۲. ابن هر دو (طبری ۱۱۴/۴، ۱۱۶، ۱۲۸؛ ابن اثیر ۱۰/۳) آورده‌اند که در جنگ نهانند - حدود ۶ سال بعد از قادسیه - پس از قتل ذوالحاجب، بهمن جادویه جای او را گرفت، یعنی در نظر آنان کسی که در اغوا کشته

(فرشته، ۲۷۴/۱، ۲۸۲؛ قس: حسینی، «آیا حسن...»، ۵۵).

برپایه شجره‌نامه‌ای که فرشته از رساله‌ای مجهول المؤلف، موجود در کتابخانه مرتضی نظام شاه بحری نقل کرده است، نسب بهمن‌شاه به بهرام گور می‌رسد (۲۸۱/۱؛ نیز نک: طباطبای، همانجا)، اما افراد یاد شده در این نسب‌نامه فاصله ۹۰۰ ساله میان بهرام‌گور و بهمن‌شاه را پر نمی‌کنند (نک: حسینی، «زندگی...»، ۱۱۳). به علاوه، فرشته خود نیز انتساب علاءالدین حسن به پادشاهان ساسانی را دست‌آویزی برای شاعران و مورخان دانسته است که به قصد خوش‌آیند او بدان توسل جسته‌اند (۲۸۲/۱؛ برای توضیح بیشتر درباره شهرت «بهمنی»، نک: حسینی، «آیا حسن»، ۴۶-۵۶).

درباره نام «گانگو» نیز نظریات متفاوتی وجود دارد. برخی، نیاکان علاءالدین حسن را از سلسله کاکویه اصفهان و همدان دانسته‌اند که به‌غزنین مهاجرت کردند و تحت حمایت سلطان محمود (۳۸۸-۴۲۱ ق/۹۹۸-۱۰۳۰ م) قرار گرفتند و از این‌رو، علاءالدین حسن به «کاکو» شهرت یافت؛ این نام بعدها تحریف گردید و «گانگو» یا «گانگو» خوانده شد (رضوی، ۱/۲۴۷). به هر حال، نظر فرشته که این نام را برگرفته از نام گانگو بهمن دانسته است (۲۷۳/۱-۲۷۴)، استوارتر می‌نماید.

علاءالدین حسن در ۶۹۱ ق/۱۲۹۲ م زاده شد (شروانی، «بهمنیان دکن»، ۳۵). براساس ملحقات طبقات ناصری نوشته عین‌الدین بیجاپوری، مادر علاءالدین حسن پس از درگذشت همسرش در غور با ۳ فرزند خود نزد برادرش، ملک هزیرالدین، مشهور به «ظفرخان»، حکمران پنجاب و ملتان رفت. علاءالدین حسن و برادر بزرگ‌ترش، علی‌شاه تحت‌نظر ظفرخان تربیت شدند. علاءالدین حسن ۶ ساله بود که ظفرخان در جنگ با ترکان آسیای مرکزی کشته شد، اما او و خانواده‌اش همچنان در ملتان ماندند (حسینی، «زندگی»، ۱۱۷، ۱۱۵؛ شروانی، همانجا، «بهمنیان»، ۱۴۹). بعدها علاءالدین حسن از ملتان به دهلی رفت و در آنجا به خدمت گانگو بهمن (برهمن) درآمد (فرشته، ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ حسینی، همان، ۱۱۵) و پس از راه یافتن به دربار تغلقیان، با گروهی از سپاهیان خود به دکن رفت و چند اقطاع کوچک یافت و در دولت‌آباد اقامت گزید (طباطبای، ۱۲/۱-۱۳؛ فرشته، همانجا).

با شروع شورشهای مختلف در قلمرو محمدتغلق شاه و از آن جمله شورش امرای مخالف در دولت‌آباد دکن و نیز درگیر بودن محمد تغلق‌شاه با شورشیان گجرات، امرای دولت‌آباد فرصتی مناسب یافتند و با تسلط بر شهر، یکی از امرای «دو هزاری»، یعنی اسماعیل فتح افغان مشهور به «اسماعیل مُخ» (قس: همو، ۲۷۵/۱؛ فتح) را به عنوان نخستین سلطان مستقل دکن و با نام ابوالفتح ناصرالدین شاه (حک ۷۴۶-۷۴۸ ق/۱۳۴۵-۱۳۴۷ م) بر تخت نشاندند (طباطبای، ۱۳/۱-۱۴؛ فرشته، همانجا؛ شروانی، «بهمنیان دکن»، ۲۷). گویا علاءالدین حسن نیز

صلاح خود را در موافقت با دیگر امرای دید. وی از سوی ناصرالدین شاه عنوان «ظفرخانی» و «امیرالامرای» یافت و اقطاعات چندی، از جمله گلبرگه بدو اعطا شد (فرشته، همانجا؛ شروانی، همان، ۲۸؛ «بهمنیان»، ۱۴۷).

ابوالفتح ناصرالدین شاه پس از شکست لشکریانش از سلطان محمدتغلق‌شاه، در قلعه دیوگیر دولت‌آباد متحصن شد و علاءالدین حسن نیز با ۱۲ هزار سپاهی به گلبرگه رفت. محمدتغلق‌شاه یکی از سرداران خود به نام عمادالدین ترکمان را به تعقیب علاءالدین حسن فرستاد و خود برای تصرف دولت‌آباد حرکت کرد. با خبر شورش مجدد در گجرات، محمدتغلق‌شاه به ناچار بدان سو عزیمت کرد و علاءالدین حسن فرصت را مغتنم شمرد و با ۲۰ هزار سپاه که از نیروهای متحد منطقه، با حمایت راجه تلنگانه تشکیل شده بود، سپاهیان عمادالملک را در قلعه احمدآباد بیدر غافلگیر کرد. عمادالملک در جنگ کشته شد و علاءالدین حسن به یاری ناصرالدین‌شاه به سوی دولت‌آباد شتافت. امرای محمد تغلق‌شاه که دولت‌آباد را محاصره کرده بودند، چون تاب مقاومت در خود ندیدند، دست از محاصره برداشتند و به سوی دهلی و گجرات بازگشتند و علاءالدین حسن فاتحانه در ۷۴۶ ق وارد دولت‌آباد شد (فرشته، ۲۷۶/۱).

به گفته فرشته، ناصرالدین شاه به‌بهانه سالخوردگی و نیز به این سبب که علاءالدین حسن «بهمن‌نژاد» است و آثار بزرگی و شجاعت در او نمایان، و شایسته تاج و تخت است (۲۷۷/۱)، از پادشاهی کناره گرفت. اما درحقیقت، امرای علاءالدین حسن را به سبب موقعیت ممتاز سیاسی و شجاعت و کفایت وی به فرمانروایی برگزیدند و این گزینش بیشتر حرکتی سیاسی بود (نک: شروانی، «بهمنیان دکن»، ۳۴) و علاءالدین حسن با عنوان ابوالمظفر علاءالدین بهمن‌شاه بر تخت نشست (فرشته، همانجا؛ مجومدار، ۳۵۶) و نخستین پادشاهی مستقل مسلمانان در جنوب هند را بنیان گذاشت. وی دو سال بعد، احتمالاً به سبب عدم امنیت در دولت‌آباد، پایتخت خود را به گلبرگه که خود آن را حسن‌آباد نام نهاد، منتقل کرد (فرشته، ۲۷۷/۱-۲۷۸؛ کولکه، ۱۷۰). وی پس از جلوس، عنوان خود، ظفرخان را به شاه‌زاده محمد داد و به هر یک از امرای منصب و لقبی اعطا کرد (طباطبای، ۱۵-۱۶؛ شروانی، همان، ۳۷). وی همچنین لقب ناصرالدین را از اسماعیل گرفت و به جای آن مقام امیرالامرای و منصب سپهسالاری را به وی داد و ملک سیف‌الدین را به عنوان وکیل مطلق یا صدراعظم خود برگزید (فرشته، ۲۷۷/۱). اختصاص جایگاه برتر در مجالس رسمی به سیف‌الدین خشم و حسد اسماعیل را برانگیخت و او گروهی از امرای خود همراه ساخت و توطئه قتل بهمن‌شاه را طراحی کرد، اما با هوشیاری بهمن‌شاه، این توطئه کشف، و با اعتراف امرای همدست اسماعیل، دستور قتل وی صادر شد. بهمن‌شاه زیرکانه برای دلجویی از بازماندگان اسماعیل و

شیخ نظام‌الدین اولیا در مجلسی که علاءالدین حسن به آن وارد شد، پادشاهی وی را پیشگویی کرد. روایت دیگر آنکه علاءالدین حسن مرید شیخ سراج‌الدین جنیدی بود و گاه همراه مادرش به محضر این شیخ در «گانگی» که سپس به «مرتضی آباد» شهرت یافت، می‌رفت و آموزش می‌دید (رضوی، I/247؛ حسینی، «زندگی»، 117، نیز برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: 121-117). شیخ برهان‌الدین غریب و شیخ عین‌الدین بیجاپوری از دیگر صوفیانی بودند که جایگاهی والا نزد بهمن‌شاه داشتند (فرشته، ۲۷۷/۱؛ نظامی، 182).

به سبب حمایت بهمن‌شاه از ادیبان، دانشمندان و صوفیان، بسیاری از آنها از ایران به دکن مهاجرت کردند و موجب رشد فرهنگ و تمدن ایرانی در این سرزمین شدند. در این دوره با تأسیس مؤسسات آموزشی در الیچپور، گلبرگه و دولت‌آباد، زبان فارسی در میان مردم رواج یافت. او همچنین دستور داد تا هر ساله نوروز را جشن بگیرند. از دانشمندان دربار بهمن‌شاه می‌توان از عصامی مؤلف فتوح‌السلطنین، عین‌الدین بیجاپوری که ذیلی بر طبقات ناصری نگاشت، ملاعین‌الدین هروی و حکیم علیم‌الدین تبریزی نام برد (احمد، 77). بهمن‌شاه بانی مسجد جامع حسن‌آباد گلبرگه بود که در کتیبه فارسی آن نیز نام وی آمده است. وی همچنین قلعه ویران این شهر را مرمت کرد (فرشته، ۲۷۸/۱؛ حسینی، «آیا حسن»، 51).

مأخذ: احمد، نظام‌الدین، طبقات اکبری، به کرشن محمد هدایت‌حسین، بنگال، ۱۹۲۷؛ طباطبای، علی، برهان متأخر، دلی، ۱۳۵۵ ق/۱۳۳۶ م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۲۸۱ ق/۱۸۶۲ م؛ نیز:

Ahmad, N., «Persians, History of Medieval Deccan, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; Britannica, micropaedia, 1974; Desai, Z.A., «Bahmani Succession States, History of Medieval Deccan, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; A Dictionary of Indian History, New York, 1967; Elphinstone, M., The History of India, London, 1905; Haig, W., «The Kingdom of the Deccan, 1347-1490», The Cambridge History of India, New York, 1928, vol. III; Husaini, A., «Career of Hasan (Bahman Shah) Before He Became the Sultan of the Deccan, Islamic Culture, Hyderabad Deccan, 1959, vol. XXXIII; id, «Was Hasan (Bahman Shah) Called Bahmani?», ibid, 1958, vol. XXXII; Kulke, H. and D. Rothermund, A History of India, London/New York, 1998; Majumdar, R.C., An Advanced History of India, London, 1958, Marshall, J., «Gulbarg», The Cambridge History of India, ed. W. Haig, New York, 1928, vol. III; Nizami, K. A., «Shafi Movement in the Deccan, History of Medieval Deccan, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; Rizvi, A.A., A Socio-Intellectual History of the Isna' Ashari Shi'is in India, Canberra, 1986; Sherwani, H.K., «Alauddin Hassan Bahmani», A Comprehensive History of India, ed. M. Habib and K. A. Nizami, New Delhi, 1982, vol. V; id, «The Bahmanis, History of Medieval Deccan, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. I; id, The Bahmanis of the Deccan, New Delhi, 1985.

هدی سیدحسین زاده

بهمنشیر، یا بهمشیر، بمشیر، شاخه‌ای از رود کارون که به خلیج فارس می‌ریزد. رود کارون در خاور خرمشهر به دو شاخه تقسیم می‌گردد. یکی از این دو شاخه به نام بهمنشیر در حدود ۱۰ کیلومتری سابل از رود کارون جدا می‌شود و به سوی جنوب خاوری به موازات

جلب خشنودی مخالفان، بهادرخان پسر بزرگ اسماعیل را به جانشینی پدر انتخاب کرد (همو، ۲۷۹/۱؛ هیگ، 374-373).

اگرچه بهمن‌شاه اندیشه تصرف تاج و تخت دهلی را در سر داشت (فرشته، ۲۷۹/۱-۲۸۰؛ شروانی، «علاءالدین...»، 970، «بهمنیان»، 149-150)، اما تمام کوشش و نیروی وی صرف مطیع ساختن حاکمان و پادشاهان مستقل دکن شد (نک: همانجاها)؛ زیرا برخی از اینان که در جنگ بهمن‌شاه برضد تغلق‌شاه به او یاری رسانده بودند (الفیستن، 465)، پس از پادشاهی وی حاضر نبودند فرمانروایی او را بپذیرند (برای آگاهی بیشتر درباره امرای دکن، نک: هیگ، 372؛ کولکه، همانجا؛ بریتانیکا، I/733). بهمن‌شاه بسیاری از امرای دکن را به اطاعت درآورد و آنها را باج‌گزار خود کرد (نک: فرشته، ۲۷۸/۱-۲۸۰؛ هیگ، 374-375؛ مجومدار، همانجا). افزون بر این، وی به شورش محمد بن عالم در ساگار با هوشیاری و ملایمت پایان داد (هیگ، 374؛ شروانی، «علاءالدین»، 971، «بهمنیان»، همانجا).

در ۷۵۸ ق/۱۳۵۷ م بهمن‌شاه با صوابدید ملک سیف‌الدین غوری برای تصرف ایالات جنوبی پادشاهی دهلی که در شمال قلمرو وی قرار داشت، از حسن‌آباد گلبرگه به سوی دولت‌آباد حرکت کرد، اما پیش از آن در پاسخ کمک راجه حران گجراتی که توسط «جاگیرداران» گجرات از حاکمیت برکنار شده بود، نخست شاه‌زاده محمد را با ۲۰ هزار سپاهی روانه گجرات کرد و خود نیز به دنبال وی رهسپار شد. بهمن‌شاه در نیمه راه به بیماری سختی مبتلا گردید و به گلبرگه بازگشت (فرشته، ۲۸۰/۱) و در آنجا قلمرو حکومت خود را از نظر اداری به ۴ «ظرف» (ولایت): حسن‌آباد گلبرگه، دولت‌آباد، برار و بیدر تقسیم کرد و از میان خانواده خود و امرا، حاکمانی با عنوان «طرفدار» برای این ولایات تعیین نمود (فرشته، هیگ، مجومدار، همانجاها).

بهمن‌شاه ۶ ماه در بستر بیماری بود و در این مدت دستور عفو تمام زندانیان را صادر کرد. وی در ربیع‌الاول ۷۵۹ درگذشت (فرشته، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ احمد، ۷/۳). مؤلف تذکره الملوک وفات بهمن‌شاه را در ۷۶۱ ق دانسته است، اما به گفته هیگ سکه‌ای که به نام وی و با تاریخ ۷۶۰ ق به جای مانده، احتمالاً پس از درگذشت او ضرب شده است (ص 376). بهمن‌شاه را در گلبرگه نزدیک دروازه جنوبی قلعه و در مقبره‌ای که به سبک دوره تغلق شاهیان و با معماری داخلی ساده ساخته شده بود، دفن کردند (مارشال، 634-633؛ دسای، 235-234). قلمرو وی از رودپینگانا در شمال تا رود کرشنا در جنوب و از گوا<sup>۱</sup> در غرب تا بهنگیر<sup>۲</sup> در شرق گسترش داشت (مجومدار، همانجا؛ «فرهنگ...»، 95).

بهمن‌شاه را پادشاهی سیاستمدار، عادل، با مروت و سخاوتمند وصف کرده‌اند (فرشته، ۲۷۸/۱-۲۸۱). وی یکی از پادشاهان مسلمان هند است که دستور داد تا جزیه بر غیرمسلمانان تحمیل نشود (شروانی، «علاءالدین»، 972). بهمن‌شاه احترام بسیاری برای اهل تصوف قائل بود. دو روایت صوفیانه به رابطه میان وی و شیوخ بزرگ تصوف تائید از پادشاهی او اشاره دارد: به گفته طباطبای (۱۲/۱) و فرشته (۲۷۴/۱)،

اطلاق نمی شده است. ظاهر آتایش از سده ۴ق رودهای کارون و دجله جداگانه به خلیج فارس می ریخته اند.

در روزگار عضدالدوله دیلمی (سلا ۳۳۸-۳۷۲ق/۹۴۹-۹۸۲م) به منظور سهولت تجارت میان شهرهای خوزستان با شهرهای کناره دجله، نهری میان رود کارون و دجله به طول ۴ فرسنگ حفر شد. قبل از حفر این نهر کشتیهای تجارتی ناچار از رود کارون وارد خلیج فارس می شدند و سپس به دجله می رفتند که این کار خطراتی برای آنها در برداشت؛ اما پس از حفر این نهر مبادله کالاهای بازرگانی میان شهرهای خوزستان، بصره و بغداد به آسانی صورت می گرفت (مقدسی، ۳۲۲). براساس شواهدی، این نهر که در منابع دوره اسلامی به فم العضدی معروف است و امروزه به آن «حفار» می گویند (اقتداری، ۷۳۹-۷۴۰)، در روزگار ایلامیان حفر شده است. ایلامیان در قسمتی که کارون به دجله نزدیک می شده است، نهری کنده بودند که این دو رود را به هم می پیوست (کرزن، II/343). همچنین از وصف بندهش (همانجا) درباره رودخانه کارون بر می آید که این رودخانه در پایان روزگار ساسانیان نیز به دجله می پیوسته، و ظاهراً بعدها بر اثر بی توجهی به لای رویی، از رسوبات پر، و غیر قابل استفاده شده، و در زمان عضدالدوله مجدداً این نهر تعمیر، و قابل کشتی رانی شده است (نیز نک: کرزن، همانجا).

امروزه آب کارون از دو مجرا وارد دریا می شود، یکی مجرای قدیم و اصلی کارون که موسوم به بهمنشیر است و از خاور جزیره آبادان می گذرد و مستقیماً به دریا می ریزد و دیگری «حفار» که در نقطه جنوب غربی خرمشهر وارد اروندرود یا دجله العوراء قدیم می گردد. در نتیجه شبه جزیره آبادان که نام قدیم آن «میان رودان» بود، به صورت جزیره درآمده است (اقتداری، ۷۴۰).

اروپاییانی که در سده های گذشته به ایران آمده، و از نواحی خوزستان دیدن کرده اند، از اهمیت سوق الجیشی بهمنشیر سخن رانده اند (نک: کرزن، II/342). اهمیت بهمنشیر برای ایران از آن روست که این رودخانه می تواند راه مستقل و جداگانه ای برای ورود کشتیها از خلیج فارس به بنادر حاشیه کارون باشد؛ بدین سبب، اروپاییان در سده ۱۳ق/۱۹م کوشیدند تا از این رود به عنوان گذرگاهی آبی به منظور تجارت در خوزستان استفاده کنند، چنان که در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م سرگرد استکورت با کشتی فرات از بهمنشیر عبور کرد و ستوان سلبی در ۱۸۴۱م از محمره (خرمشهر) از همین راه به خلیج فارس رفت و برگشت (کرزن، همانجا؛ لایارد، ۲۵۷)؛ پرسی سایکس نیز در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م با کشتی مالامیر از بهمنشیر عبور کرده است (ص ۲۴۶).

رودخانه بهمنشیر در جنگ ایران و عراق به علت عدم لای رویی آن در طول جنگ و انباشته شدن مواد منفجره و اجسام غرق شده، تقریباً غیر قابل استفاده شده بود. پس از پایان جنگ، پاک سازی و لای رویی بهمنشیر صورت گرفت و امکان تردد کشتیها و شناورهای باری و صیادی با ظرفیت ۵ هزار تن و آبخور ۳ متر، فراهم آمد («عملیات...».

اروند رود جریان می یابد و از طریق خور موسی به خلیج فارس می ریزد. بهمنشیر با شطالاعمی (رود کور)، یکی دیگر از شاخه های رود کارون، جزیره قبان، و با اروندرود جزیره آبادان را تشکیل می دهد (کیهان، ۷۷/۱؛ مشیری، ۵۵، حاشیه ۱؛ جعفری، ۳۴۴).

طول رود بهمنشیر ۸۰ کم، پهنای آن حدود ۶۰۰ متر و ژرفای آن حدود ۴ متر است (افشین، ۲۵۷/۱) و در دو سوی آن روستاهای بسیاری واقع است. نهرهای منشعب از این رود مزارع و نخلستانهای اطراف رودخانه را آبیاری می کنند. سواحل بهمنشیر در طول جزیره آبادان پوشیده از نخلستان است. نخلستانهای سمت چپ رود بهمنشیر که روبه شادگان دارد، بیشتر است. نخلستانهای ساحل یاد شده نزدیک به ۳۰ کم طول و ۵۰ تا ۲۰۰ متر عرض دارد (سلطانی، ۱۱۰/۱).

رودخانه بهمنشیر به علت گل و لای بسیار غالباً مسدود می شود و جزیره های کوچکی به وجود می آید که از آنها به عنوان مرتع یا زمینهای کشاورزی استفاده می گردد (لاریمر، II/210) از آن جمله جزیره سید حسین روبه روی آبادان و جزیره هلات در مقابل خسروآباد قابل سکنا و دارای نخلستان و کشتزارند (افشار، ۴۷). غالباً کاهش آب بهمنشیر و اروندرود در تابستان موجب ورود آب شور به داخل نهرها و نخلستانها می شود و مشکلاتی پدید می آورد (توسعه...، ۲۷).

نام بهمنشیر برگرفته از نام اردشیر بنیان گذار سلسله ساسانیان است که اقدامات بسیاری در جهت عمران و آبادانی ناحیه خوزستان به وی منسوب است (ابن بلخی، ۱۷۱-۱۷۲). از جمله شهرهایی که اردشیر اول ساسانی در دشت میشان ساخت، شهر بهمن اردشیر بود که بنا به روایت مورخان و جغرافیایانوسان دوره اسلامی در کنار دجله العوراء واقع بوده است (ابن اثیر، ۳۸۴/۱؛ مسعودی، ۵۲؛ ابن قتیبه، ۶۵۴). این شهر که به فرات میسان یا فرات البصره نیز شهرت داشته، در محل بصره بعدی واقع بوده است (حمزه، ۲۸؛ مارکوارت، ۴۱). از این رو، ایرانیان به این شاخه از رود دجله، بهمنشیر می گفته اند (مسعودی، همانجا). دجله العوراء که امروزه به آن اروندرود اطلاق می شود، رود پهنای است که از آبهای دجله و فرات تشکیل شده است و طول آن به ۱۵۰ کم می رسد. این رود از دهانه ابواسد شروع می شود و در آبادان به خلیج فارس می ریزد (نک: امام شوشتری، ۴۰-۴۱؛ لسترنج، ۴۳).

به درستی مشخص نیست که از چه زمان به این شاخه از رود کارون که امروزه به آن بهمنشیر گفته می شود، این نام اطلاق شده است. در بندهش از رود کارون با نام اوله یاد شده، و در وصف آن آمده است: «اوله رود را سرچشمه از سپاهان است، به خوزستان بگذرد، به دجله رود فراز ریزد، او را به سپاهان مسرگان رود خوانند». با توجه به اینکه در بندهش از نام محلی رودخانه اوله (کارون) در اصفهان یاد شده (ص ۷۶)، و از بهمنشیر به عنوان نام محلی این رود در خوزستان یاد نشده است، می توان نتیجه گرفت که دست کم در اواخر دوره ساسانیان نام بهمنشیر به رودخانه کارون یا بخشی از آن که در خوزستان جاری بوده،



و از همه نباتات و دانگوها و تخمها و گوشتهای هر حیوانی اندر و کنند... و به هر جای بفروشد». «دانگو» نوعی غله، و نیز آشی ۷ دانه مرکب از نخود و باقلا و عدس جز آن است (برهان، ۸۲۰/۲). امروزه نشانه‌ای از برگزاری جشن بهمنگان در میان غیر زردشتیان دیده نمی‌شود. با این حال، برخی آش موسوم به ابودردا یا «هفت دنگاره» را که در ایام محرم و صفر، در نقاطی از ایران (مثلاً در کازرون) تهیه می‌شود، همان آش بهمنجنه دانسته‌اند (نک: حاتمی، ۴۸۰؛ برای اطلاع از آش ابودردا، نک: دانه، ابودردا، آش). احتمالاً بخش نخست واژه «دنگاره» (دنگ یا دانگ به معنای دانه) صورت محلی کلمه «دانگو» است که گردیزی (همانجا) به آن اشاره کرده است. برخی از منابع به پرهیز زردشتیان از کشتار و خوردن گوشت در بهمن روز اشاره کرده‌اند (سروشیان، جمشید، ۱۶۰؛ بوس، ۸۹).

از آداب دیگر این جشن خوردن گیاه بهمن در این روز بوده است که احتمالاً می‌بایست نماد گیاهی این امشاسپند بر روی زمین باشد (پلوکاشی، یادداشتها...)، برخی گل بهمن سرخ و سفید (ابومنصور، ۶۶؛ اخونی، ۵۱۱)، و برخی دیگر ریشه گیاه بهمن سرخ<sup>۱</sup> و سفید<sup>۲</sup> را از گیاهان دارویی که طبیعتی گرم و خشک داشته، می‌دانند و احتمال داده‌اند کلمه بهمن<sup>۳</sup> فرانسوی مأخوذ از بهمن است (زریاب، ۱۳۷؛ پورداود، تعلیقات...، ۹۰/۱).

در روز جشن بهمنگان، بهمن سرخ و سفید را در آش می‌ریختند و می‌خوردند و دم‌کرده آن را می‌نوشیدند. گاهی بهمن خشک را می‌کوبیدند و گرد آن را بر روی غذا می‌ریختند و یا با شکر مخلوط می‌کردند و می‌خوردند (گردیزی، همانجا؛ شهردان، ۳۷). ایرانیان عقیده داشتند که خوردن شیر تازه با بهمن سبید در بامداد روز بهمنگان، حافظه را تقویت می‌کند و فراموشی را می‌زداید و مردم را از چشم‌بد و بدیها محفوظ می‌دارد (بیرونی، التفهیم، نیز گردیزی، همانجاها). به گزارش محمد بن هندو شاه نخجوانی افشاندن بهمن سرخ و سفید بر سر مردمان در روز جشن مرسوم بوده است (ص ۲۶۶).

از دیگر رسوم این روز، رفتن به کوه و دشت و چیدن بهمن سرخ و سبید و گیاهان دارویی دیگر و تهیه روغن از گیاه بهمن و دانه‌های گیاهی دیگر و بخور دادن و دود دادن گیاهان معطر و گندزدا در فضاهای خانه را باید یاد کرد (قزونی، ۷۸؛ برهان، ۳۲۸/۱؛ نیز نک: رضی، همانجا). نوشیدن شیر با اسفند (اسپند) و به رشته کشیدن دانه‌های اسفند و خوردن تره، ماهی و ماست، پوشیدن جامه نو و پیرایش و چیدن مو و ناخن را در روز بهمن و جشن بهمنگان نیکو دانسته‌اند (لفت...، ۴۷۲؛ قزونی، ۷۸؛ نیز نک: برهان، ۳۲۹/۱؛ سلیم، ۲۵۵-۲۵۶). در برخی از متون اسلامی به ازدواج، سفر و بازگشت از سفر، خرید و فروش و حاجت طلبیدن از خدا در این روز سفارش می‌کنند (فیض، ۲۶۶؛ سلیم، همانجا).

(۱۴).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۲؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ افشار سیستانی، ایرج، نگاهی به خوزستان، تهران، ۱۳۶۶؛ افشین، عبدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهکیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۹؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱؛ بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹؛ توسعه جامعه روستایی، گزارش‌های مقدماتی مرکز برنامه‌ریزی آمایش سرزمین، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۶؛ جعفری، عباس، رودها و رودخانه ایران، تهران، ۱۳۷۶؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰؛ ق/۱۹۲۲؛ م؛ سلطانی بهبهانی، سلطانی، «بنادر ایران در خلیج فارس»، خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۱؛ «عملیات لای‌رویی رودخانه بهمنشیر آغاز شده»، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۱؛ ش ۱۹۸۴؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰؛ لایارد، ه.، سفرنامه، ترجمه مهربان امیری، تهران، ۱۳۶۷؛ ش؛ سمودی، علی، التیبه والاشراف، به کوشش خویه، لیدن، ۱۸۹۳؛ مشیری، محمد، حاشیه بر رساله تحقیقات سرحدیه مشیرالدوله، تهران، ۱۳۴۸؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۹۸۷؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Oxford, 1906; Markwart, J., *Ērānsahr*, Berlin, 1901; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902. علیرضا اوزنگ

**بَهْمَنگان**، یا بَهْمَنجَنه، بَهْمَنجَه، بَهْمَنجَنه، یکی از جشنهای بزرگ و کهن ایرانی پیش و پس از اسلام. در ایران باستان روز دوم هر ماه، بهمن نامیده می‌شد و روز بهمن از ماه بهمن (ه م) را که بهمنگان می‌خواندند، جشن می‌گرفتند (بیرونی، التفهیم، ۲۵۷؛ شهردان، ۳۷؛ قزونی، ۷۸؛ نیز نک: پورداود، تفسیر...، ۲۰۹). در برخی از منابع، مانند *نخبة الدهر* و *فرهنگ قواس* به خطا نخستین روز بهمن ماه را که به نام اورمزد (= اهورمزدا) خوانده می‌شود، بهمنجنه و عید دانسته‌اند (دمشقی، ۳۶۶-۳۶۷؛ مروودی، ۱۷). ایرانیان تا چند قرن پس از اسلام و تا پیش از حمله مغول بهمنگان را جشن می‌گرفتند.

واژه بهمنجنه، معرب بهمنگان (= بهمن + گان، پسوند نسبت) در ایران عصر اسلامی هم به همان معنای بهمنگان به کار می‌رفت (ایرانیکا، ۴۹۹/III؛ رضی، ۶۸۲-۶۸۴). برخی نیز در توجیهی عامیانه بخش دوم واژه بهمنجنه را معرب «چنه» و آن را مخفف «چینه» (مشتق از چیدن) دانسته، و گفته‌اند: کلمه بهمنجنه از بهمن، نام گیاهی که در بهمن ماه و زمستان می‌روید و گل سرخ و سفید می‌دهد (بیرونی، *الصیدنة*، ۱۳۷) و چنه یا چنه، به معنی «چیدن گل» در بهمن ماه ترکیب یافته است (فرهنگ...، ۳۶۵/۱؛ نیز نک: آندراج، ۸۱۶/۱؛ داعی الاسلام، ۷۸۳). این وجه اشتقاق هیچ توجیه علمی و زبان شناختی ندارد (نیز نک: دبیر سیاقی، ۴۵۶-۴۵۷).

ایرانیان در این روز، مراسم خاصی برپا می‌داشتند؛ مثلاً دیگ آشی موسوم به «دیگ بهمنجنه» بار می‌گذاشتند و در آن همه‌گونه غلات، حبوبات، سبزیهای خوراکی و گوشتهای حلال می‌ریختند (بیرونی، *التفهیم*، همانجا؛ گردیزی، ۵۲۴-۵۲۵؛ نیز نک: برهان...، ۳۲۸/۱). به نوشته گردیزی (همانجا) بنابر رسم عجمیان «اندر این روز دیگی بیزند

شاهان و بزرگان این جشن را باشکوه و تشریفات ویژه‌ای برگزار می‌کردند (رضی، همانجا). شعرایی مانند فرخی سیستانی (ص ۳۵۴)، منوچهری دامغانی (ص ۶۸، ۸۶)، مختاری غزنوی (ص ۵۰۹)، مسعود سعد (ص ۶۵۹)، عمیق بخارایی (ص ۱۸۵) و انوری (۴۱۵/۱) به بهمنگان و جشن و مراسم آن اشاراتی دارند.

امروزه برگزاری این جشن به صورت گذشته حتی نزد زردشتیان هم چندان معمول نیست. با این حال، بهمن روز نزد آنان همچنان عزیز است و روز «نایز» (= نبردن سر حیوان) خوانده می‌شود و سنت دیرینه نکشتن حیوان و نخوردن گوشت را اغلب نگاه می‌دارند (سروشیان، جمشید، همانجا؛ آذرگشسب، ۲۸؛ بوس، ۸۹-۹۰).

برخی از زردشتیان ایران در روز بهمن هر ماه و به‌ویژه در جشن بهمنگان سفره بهمن امشاسپند می‌گسترند و آن را با خوراکیهای گوناگون از جمله نان و پنیر و پشمک (سروشیان، مهوش، ۶۴۶) می‌آریند. برخی حتی گاه مرغ بریان هم بر سر سفره می‌نهند که این کار اعتراض بزرگان این دین را برانگیخته است (آذرگشسب، ۲۸-۲۹). طی سده گذشته پارسیان (زردشتیان هند) نیز جشن بهمنگان را با شکوه بسیار برگزار می‌کرده‌اند و این جشن در کنار فروردینگان از جمله محبوب‌ترین جشنهای آنان بوده است (پورداد، تفسیر، ۲۰۹؛ مولتن، ۶۸).

مأخذ: آذرگشسب، اردشیر، آیین برگزاری جشنهای ایران باستان، تهران، ۱۳۲۹؛ آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵؛ ابونصور موفی هروی، الاپیة عن حقائق الادویه، به کوشش احمد بهمنیار و حسین مجری، تهران، ۱۳۴۲؛ اخوینی، ربیع، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۲؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲؛ بلوکیاشی، علی، یادداشتهای منتشر نشده؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲؛ همو، الصیدنة، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰؛ پورداد، ابراهیم، تفسیر بر خرده اوستا، تهران، ۱۳۲۷؛ همو، تعلیقات بر یشتهای، به کوشش بهرام فرووشی، تهران، ۱۳۵۶؛ حاتمی، حسن، «بهمنجته، آشی هورده و نانا کرسا و ستهای مشابه در زاین»، آینده، تهران، ۱۳۶۶؛ س، ۱۳، ش ۶ و ۱۷؛ داعی الاسلام، محمدعلی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲؛ دبیرسیاقی، محمد، «بهمنجته»، جلوه، تهران، ۱۳۲۲؛ س، ۱، ش ۱۱؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، بیروت، ۱۹۸۸؛ رضی، هاشم، گاه شماری و جشنهای ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱؛ زریاب، عباس، تعلیقات بر الصیدنة (نک: همو، بیرونی)؛ سروشیان، جمشید، فرهنگ بهدینان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۳۵؛ سروشیان، مهوش، «خوراکیهای آیینی و سنتی زردشتیان در ایران»، سروش پیر مکان، به کوشش کتابین مزدایور، تهران، ۱۳۸۱؛ سلیم، عبدالامیر، تطبیق روزهای ماه دو فرهنگ ایرانی و احادیث اسلامی، یا سی روزه در حدیث شیعه، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۳؛ س، ۲۶، ش ۱۱۱؛ شهردان بن ابی‌الخیر، روضة النجمین، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸؛ عمیق بخارایی، شهاب‌الدین، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹؛ فرخی سیستانی، علی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید تبری، به کوشش محمد، عباسی، تهران، ۱۳۳۷؛ فیض کاشانی، محمد، «رسالة نوروز و سی روز ماه»، مجموعه مقالات محمدمعین، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷؛ ج، ۱۲؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، بیروت، ۱۹۶۰؛ گریزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۷؛ لغت فارس،

اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹؛ مختاری غزنوی، عثمان، دیوان، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۱؛ مروودی، مبارک شاه، فرهنگ قراس، تهران، ۱۳۵۳؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش غلامرضا رشید یاسی، تهران، ۱۳۱۸؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۷؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح القرس، به کوشش عبدالملی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵؛ نیز:

Boyce, M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977; Iranica; Moulton, J. H., *The Treasure of the Magi*, London, 1917. معصومه ابراهیمی

بَهْمَنْ میززا (د ۱۳۰۱/ق ۱۸۸۴م)، شاه‌زاده ادیب و دانش پرور، چهارمین پسر عباس میرزا نایب السلطنه (د ۱۲۴۹/ق ۱۸۳۳م) و برادر محمد شاه قاجار. استوری تاریخ تولد او را حدود سال ۱۲۲۵/ق ۱۸۱۰م آورده است (I(2)/893؛ قس: ناصرالدین شاه، ۳۷۰).

از سالهای آغازین زندگی بهمن میرزا و دوران جوانی او اطلاعی در دست نیست. ظاهراً اولین منصب او حکومت بر اردبیل، مشکین و طالش در سالهای ۱۲۴۷-۱۲۴۹ ق بوده است (نک: گلچین، ۳۳۳-۳۳۲/۱، ۳۳۸). وی تا ۱۲۵۰ ق در اردبیل به سر برد. در این سال که مقارن جلوس موقت محمدشاه (س ۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق) در تبریز است، به دستور برادر در شهر میانه بدو پیوست و راهی پایتخت شد و در همین سال از جانب محمد شاه به حکمرانی تهران رسید (اعتضاد السلطنه، ۴۲۶، ۴۳۰؛ هدایت، ۱۴۶/۱۰؛ بامداد، ۱۹۵/۱) و در ۱۲۵۱ ق به حکومت بروجرد و سیلاخور منصوب شد (اعتماد السلطنه، ۱۶۳۳/۳؛ اعتضاد السلطنه، ۴۴۱). در ۱۲۵۲ ق بار دیگر حاکم تهران شد و پس از آن حکومت همدان به او واگذار گردید (خورموجی، ۲۴-۲۵؛ گلچین، ۳۳۸/۱).

بهمن میرزا در ۱۲۵۷ ق/۱۸۴۱م در پی درگذشت برادرش، قهرمان میرزا به حکومت آذربایجان منصوب شد و به تبریز رفت (نادر میرزا، ۲۴۷؛ بامداد، همانجا) و ظاهراً تا ۱۲۶۳ ق در این منصب باقی بود (اعتماد السلطنه، ۱۶۸۴/۳؛ نادر میرزا، همانجا). بیماری محمدشاه و اوضاع آشفته کشور در ۱۲۶۱ ق زمینه بروز شورشها و آشفتگیهایی را در سراسر ایران فراهم آورد. از جمله در ۱۲۶۲ ق آصف الدوله، دایی بهمن میرزا و فرزندش، حسن خان سالار در خراسان سر به شورش برداشتند و بهمن میرزا را که تا آن زمان حاکم آذربایجان بود، به سودای تاج و تخت فریفتند و به هم‌داستانی در فتح دارالخلافه تهران برانگیختند (ریاضی، ۱۹؛ هدایت، ۲۹۱/۱۰، ۳۱۹-۳۲۰؛ اعتماد السلطنه، ۱۶۷۵/۳، ۱۶۷۷، ۱۶۸۴).

محمدشاه پس از آگاهی از ماجرا، با مشورت و همفکری حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم وقت خسروخان گرجی را برای سرکوب رضا قلی خان -والی کردستان که گفته می‌شد با بهمن میرزا هم رأی و همراه شده است- پنهانی روانه کردستان و تبریز کرد. بهمن میرزا پس از اطلاع از مأموریت خسروخان، از احتمال حمله او به آذربایجان به هراس افتاد و با شتاب تمام خود را به تهران رساند و چون صدراعظم

۲۴۷-۲۴۸) و ادیبی دانش پرور معرفی کرده‌اند که کتابهای نفیسی در زبان فارسی به نام او و به تشویق او تألیف و ترجمه شد (قزوینی، ۱۳۲۵ ش، ص ۸؛ حسینی، ۸۷).

از اقدامات بسیار ارزنده بهمن میرزا سفارش ترجمه الف لیلة و لیلة (هزار و یک شب) به استاد خود، عبداللطیف طسوجی تبریزی است. وی این کتاب را از عربی به فارسی شیوا و روان ترجمه کرد. افزون بر این، به خواش بهمن میرزا، میرزا محمد علی خان سروش اصفهانی اشعار عربی این کتاب را با اشعار فارسی که خود سروده بود و یا از شعر شعرای برجسته برگزیده بود، جایگزین کرد (بهار، ۳۶۹/۳؛ قزوینی، ۱۳۲۷ ش، ص ۱۰۲-۱۰۳).

بهمن میرزا در ۱۲۴۷ ق پیش از جلوس محمد شاه و به دستور وی به تألیف تذکرةای پرداخت و آن را به نام محمدشاه، تذکرة محمد شاهی نامید. این تذکرة در ۳ رشته (یاب) نوشته شده است: رشته نخست در ذکر متقدمین، شامل شرح حال ۱۳۳ شاعر تا پایان سده ۱۲ ق که بر اساس حروف الفبا تنظیم شده است؛ رشته دوم درباره فتحعلی شاه و برخی شاهزادگان و امرای نامدار است؛ در این رشته شرح حال ۱۳ شاعر آمده است؛ رشته سوم در احوال شعرای معاصر است که به استثنای شاهزادگان به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده است. این رشته شامل ۵۷ شاعر است که با شرح احوال قائم مقام قراقرانی آغاز می‌شود و به والہ اصفهانی پایان می‌پذیرد (گلچین، ۱/۳۳۰-۳۳۱).

بهمن میرزا تکمله‌ای بر این تذکرة در ۴ مجلد نگاشته، و آن را در ۱۲۵۶ ق به پایان برده است. وی در این تکمله، به ذکر نمونه اشعار شاعرانی پرداخته که در تذکرة خود شرح احوال آنان را بازگفته است (همو، ۱/۳۳۷-۳۳۸). تذکرة محمدشاهی و تکمله آن تاکنون به چاپ نرسیده است. از این تذکرة نسخه‌های خطی بسیاری در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود (نک: متزوی، ۱۸۸۶/۳).

مآخذ: آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نره، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ حسینی شیرازی خاوری، فضل‌الله، تذکرة خاوری (خاتمة روزنامه‌های هفستون)، به کوشش هشتم محدث، زنجان، ۱۳۷۹ ش؛ خورموجی، محمدجعفر، تاریخ قاجار (حقایق الاخبار ناصری)، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، عین الوقایع، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش محمد باقر بهبه‌دی، تهران، ۱۳۸۵ ق؛ سعادت نوری، حسین، رجال دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ ش، س ۳، ش ۴. ۱۳۲۷ ش، س ۵، ش ۲-۱؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکرةهای فارسی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ متزوی، احمد، فهرست‌واره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ نادر میرزا قاجار، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ ش؛ ناصرالدین شاه، روزنامه خاطرات در سفر اول فرنگستان، به کوشش فاطمه قاضیا، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ واتسن، رابرت گرانث، تاریخ قاجار، ترجمه عباسقلی آذری، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Storey, C. A., Persian Literature, London, 1972.

لیلا پژورنده

حاجی میرزا آقاسی از دیدار با وی امتناع کرد به ناچار به حضور شاه رفت و با آنکه شاه از او دلجویی کرد و به وی امان داد، از بیم جان و مال به سفارت روسیه پناه برد (هدایت، ۱۰/۳۴۲-۳۴۵؛ سپهر، ۱۱۸/۳-۱۲۳؛ جهانگیر میرزا، ۳۰۶-۳۰۸).

نادر میرزا، پسر خاله بهمن میرزا همراهی و شرکت بهمن میرزا را در این آشوب اتهامی بی‌اساس می‌شمارد و پناهندگی وی به سفارت روس را معلول این اتهام می‌داند و چنین اظهار نظر می‌کند که این اتهام نتیجه دشمنی و سعایت صدراعظم، و ساخته و پرداخته تاریخ نویسان است (ص ۲۴۷-۲۴۸).

بهمن میرزا سرانجام به همراه خانواده و بخشی از ثروت خود راهی تفلیس شد و پس از ۳ سال به قزاق باغ نقل مکان کرد و همان‌جا اقامت گزید (همو، ۲۴۸؛ سپهر، ۱۲۳/۳). وی در مدت اقامت در روسیه مقرری قابل توجهی نیز از امپراتوری روس دریافت می‌کرد و در رفاه کامل روزگار می‌گذراند (نادر میرزا، ۲۴۷-۲۴۸). به گفته کنت دوگوبینو، وزیر مختار فرانسه در تهران، پس از مرگ محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه (سده ۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق/ ۱۸۲۸-۱۸۹۶ م) دولت روسیه تلاش می‌کرد تا بهمن میرزا را به ایران بازگرداند و بر تخت سلطنت بنشاند (نک: بامداد، ۱۹۷/۸). در این میان، دولت انگلیس می‌کوشید تا اللیپارخان آصف الدوله را از بغداد به ایران آورد و به قدرت رساند. سرانجام، روس و انگلیس بر سر انتخاب بهمن میرزا به عنوان نایب السلطنه به توافق رسیدند، اما امیرکبیر در برابر هر دو تلاش ایستاد و با هر دو درخواست مخالفت کرد (آدمیت، ۲۰۱، ۲۳۵، ۶۷۷).

ظاهراً شورش سالار، پسر آصف الدوله در خراسان که پس از جلوس ناصرالدین شاه همچنان ادامه داشت (همو، ۲۰۱-۲۰۲) و شورشیایی که گفته می‌شد به تحریک بهمن میرزا در تهران صورت گرفته است، از جمله شورش نظامی ۱۲۶۵ ق/ ۱۸۴۹ م (همو، ۲۰۰)، نیز نفوذ و وجاهت بهمن میرزا در آذربایجان در ایستادگی و مخالفت امیرکبیر مؤثر بوده است (واتسن، ۲۵۶-۲۵۷). دولتهای روس و انگلیس که وجود امیرکبیر را مانعی جدی بر سر راه خود می‌دیدند، این بار به اندیشه صدارت بهمن میرزا افتادند (آدمیت، ۲۰۱-۲۰۲) که این تلاش نیز به ثمر نرسید؛ به خصوص که ناصرالدین شاه نسبت به بهمن میرزا بدبین بود و در او به چشم دشمن می‌نگریست و به همین سبب در روزنامه خاطرات خود با لحنی بسیار توهین آمیز از او یاد کرده است (ص ۳۶۹-۳۷۱).

به گفته نادر میرزا، از بهمن میرزا بیش از ۱۰۰ فرزند و نواده به جا ماند. برخی از پسران او در دولت روسیه صاحب منصب و دارای مشاغل مهم نظامی بودند (ص ۲۴۸؛ نیز نک: ناصرالدین شاه، ۵۳، ۳۷۰) و ظاهراً اخلاقیاتی از سوی برخی از اعضای خانواده او تا اوایل سلطنت احمد شاه (سده ۱۳۲۷-۱۳۴۴ ق) ایجاد شد که به جایی نرسید (نک: سعادت نوری، ۶۹). بهمن میرزا سرانجام در شوشی، از شهرهای قزاق باغ در ۷۶ سالگی درگذشت (بامداد، ۱۹۸/۱).

بهمن میرزا را شاهزاده‌ای کدخدامنش، حاکمی عادل (نادر میرزا،

بَهْمَن‌نامه، نک: ایرانشاه بن ابی‌الخیر.

**بَهْمَنیار**، احمد، متخلص به دهقان (۱۲۶۲-۱۳۳۴ ش/۱۸۸۴-۱۹۵۵ م)، ادیب، شاعر، روزنامه‌نگار و استاد دانشگاه. وی در کرمان به دنیا آمد. پدرش، آقا محمدعلی، معروف به معلم از مدرسان مدرسه ابراهیمیه کرمان و از مریدان حاج محمد کریم‌خان پسر ابراهیم خان ظهیرالدوله بود. استادان بهمنیار عبارت بودند از پدر - که مقدمات را نزد او فرا گرفت - برادرش محمدجواد، معروف به مدیر، غلامرضا رباطی و میرزا حسن کوهستانی (باستانی، ۱، ۴-۸).

فعالیت‌های علمی و سیاسی بهمنیار از ۱۶ سالگی به تدریس روی آورد. در ۱۸ سالگی با مرگ پدرش (۱۳۱۹ ق/۱۹۰۱ م)، به جای او به تدریس پرداخت (همو، ۶). با آغاز شدن جنبش مشروطیت ایران، بهمنیار بدان پیوست و یکی از مهم‌ترین خواسته‌های این نهضت را که پایه‌ریزی نظام آموزشی نوین بود، در کرمان محقق ساخت (همو، ۹). او با بهره‌جویی از موقعیت خود، به تغییر نظام آموزشی مدرسه ابراهیمیه اقدام کرد و در ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م، مدرسه‌ای ۴ کلاسه به نام «تربیت» در همان‌جا برپا ساخت و پس از مدتی راهی بم شد و در آنجا هم به همین شیوه مدرسه‌ای به نام «اسلامیه» بنیاد نهاد (همو، ۸).

به دنبال شکست محمد علی شاه و پایان دوره استبداد صغیر، زمینه‌ای مناسب برای تشکیل احزاب در ایران پدید آمد. در کرمان نیز حزب دموکرات، به پایمردی بهمنیار و برخی از همفکرانش، پا گرفت (همو، ۱۲) و نفوذ و قدرت بسیار پیدا کرد، چنان‌که در ۱۳۲۸ ق، به دنبال تحدید احزاب از سوی ناصرالملک، نایب‌السلطنه جنبشی گسترده در کرمان به راه انداختند (همو، ۱۵-۱۶) و با شروع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ م) نیروهای آلمانی و متحدان آنها (اتریشیه و عثمانیه) را که در منطقه حضور داشتند، همسو و همراه خود ساختند و متنفذان کرمان را که تحت حمایت انگلیس بودند، به هراس انداختند (همو، ۱۷-۲۰). با شدت یافتن این اقدامات، انگلیسیها با حمایت نیروهای بومی، به کرمان تاختند و نیروهای آلمانی، متحدان ایشان و هم‌پیمانان داخلی آنها، یعنی اعضای حزب دموکرات و از جمله بهمنیار را در ۱۳۳۴ ق، به اسارت درآوردند و سپس به شیراز فرستادند (بهمنیار، ۱، ۶؛ باستانی، ۲۰-۲۳).

بهمنیار پس از تحمل مرارت‌های بسیار، در طول راه (همو، ۷-۲۰) در شیراز محبوس شد و به‌رغم ناملایمات و نامساعد بودن وضع زندان، به فراگیری زبان ترکی استانبولی از اسیران عثمانی پرداخت (همو، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۰-۴۰، ۴۱). وی سرانجام پس از یک سال و اندی، در ۸ رمضان ۱۳۳۵، از حبس‌رهایی یافت و راهی تهران شد (همو، ۵۲-۵۳، ۸۳) و سردبیری روزنامه صدای ایران را بر عهده گرفت و برای روزنامه بهار اخبار انگلیسی را ترجمه می‌کرد و به سختی روزگار می‌گذراند (همو، ۸۴). در ۱۳۳۶ ق، به استخدام وزارت مالیه درآمد و روانه مشهد شد (همانجا؛ اسناد، ۱۶-۱۵/۳).

از این زمان، زندگی اداری بهمنیار و تشدید فعالیت‌های سیاسی وی آغاز شد. اقامت بهمنیار در مشهد تا ۱۳۰۲ ش ادامه یافت (همان، ۱۵/۳-۲۴، ۴۸-۴۹). در مشهد دو حادثه مهم برای او پیش آمد: نخست، تعلیق وی از خدمت در وزارت مالیه در ۱۳۹۹ ش/۱۹۲۰ م، به جرم همکاری با حزب دموکرات خراسان بود که پس از یک سال بار دیگر به کار خود دعوت شد (همان، ۲۲/۳-۲۴، ۳۲)؛ دوم، قیام کلنل محمد تقی خان پسیان در خراسان، پیشینه وابستگی بهمنیار به حزب دموکرات و دلبستگی پسیان به این حزب، موجب نزدیکی بهمنیار به کلنل پسیان شد. بهمنیار به ایراد سخنرانی‌هایی به طرفداری از او پرداخت و منظومه‌ای نیز در ستایش وی به نام هدیه شرق سرود و آن را در ۱۳۰۰ ش، در مشهد به چاپ رساند (همان، ۳۴/۳-۳۶).

در مهر همان سال، پسیان در جنگ با اکراد قوچان کشته شد و به دنبال آن، دستگیری و تعقیب هوادارانش آغاز گردید. بهمنیار نیز دستگیر و زندانی شد (همان، ۴۰/۳-۴۳). وی پس از آزادی از زندان و در پی استعفا از خدمت در وزارت مالیه (همان، ۴۸/۳) مجال بیشتری یافت تا با آزادی‌خواهان مشهد مانند شیخ احمد بهار همسو شود و در برخی حرکت‌های ضد انگلیسی (بهار، ۱۸۸-۱۹۱) شرکت جوید و در کار تأسیس شعبه «انجمن اتحاد ایران»، با هدف اتحاد اسلامی و مخالفت با کشورهای غیراسلامی و همچنین تلاش برای راهیابی به مجلس چهارم، فعالیت کند (همو، ۱۸۶، ۱۹۱-۱۹۲).

بهمنیار در ۱۳۰۳ ش، به تهران بازگشت؛ اما با به قدرت رسیدن رضاخان و اختناق ناشی از قدرت‌طلبی او، از فعالیت‌های سیاسی کناره گرفت و از ۱۳۰۵ ش، همچون بسیاری از ادیبان آن روزگار مانند ملک الشعرای بهار و علی‌اکبر دهخدا به ناگزیر خاموشی گزید. در همین سال به استخدام وزارت معارف درآمد (باستانی، ۴۶) و سپس راهی تبریز شد و در مدرسه محمدیه به تدریس پرداخت و ریاست دارالمعلمین آن شهر را بر عهده گرفت (اسناد، ۵۹/۳-۶۳).

بهمنیار در ۱۳۰۶ ش به وزارت عدلیه دعوت شد (باستانی، ۴۶-۴۷) و راهی قزوین و همدان گردید (اسناد، ۶۴/۳-۷۰). در همدان با بهاءالملک قره‌گوزلو آشنا شد. این آشنایی سبب گردید تا به واسطه برادر بهاءالملک، اعتمادالدوله یحیی قره‌گوزلو، وزیر معارف بار دیگر کار خود را در ۱۳۰۸ ش در وزارت معارف از سر بگیرد (همان، ۷۱/۳-۷۳؛ همانی، ۶۶/۲). همکاری بهمنیار با وزارت معارف تا ۱۳۱۲ ش ادامه داشت. وی در این مدت به تدریس در مدارس تهران مانند دارالمعلمین و دارالفنون، و «مباشرت در طبع کتب درسی» و «تصحیح کتب مطبوعه» همت گماشت (فروزانفر، ۲۹۹؛ اسناد، ۷۴-۷۲/۳، ۷۴-۸۲-۹۰).

پس از تأسیس دانشگاه تهران در ۱۳۱۳ ش، بهمنیار با نوشتن رساله‌ای درباره صاحب بن عباد، همانند دهخدا، فروزانفر و سعید نفیسی به مقام استادی این دانشگاه رسید (باستانی، ۴۸-۴۹؛ اسناد، ۹۳/۳-۹۸، ۱۰۴، ۱۰۹-۱۱۰). همکاری بهمنیار با دانشگاه تهران تا

الفد- تصحیح و تحقیق: اسرار التوحید (تهران، ۱۳۱۳ش): التوسل  
الی الترسل (تهران، ۱۳۱۵ش): تاریخ بیهق (تهران، ۱۳۱۷ش): الابنیه  
عن حقائق الادویه (تهران، ۱۳۴۶ش).

ب- تألیف و تدوین: تحفه احمدیه، در شرح الفیه ابن مالک (کرمان،  
۱۳۳۰ق): داستان نامه بهمنیاری، در امثال و حکم (تهران، ۱۳۶۱ش):  
صاحب بن عباد (تهران، ۱۳۴۴ش): صرف ونحو (تهران، ۱۳۳۱ش):  
منتخب اسرار التوحید (تهران، ۱۳۲۰ش).

ج- شعر: هدیه شرق (مشهد، ۱۳۰۰ش).  
آثار منتشر نشده: تاریخ ادبیات عرب، ترجمه زبده التواریخ  
صدرالدین علی حسینی، دیوان اشعار، رساله در منطق قدیم و جدید،  
صرف و نحو ترکی، منظومه در ازاحیف عروضی، منتخبات نثر و نظم  
ادبی و یادداشت‌های آوارگی (میرانصاری، ۱۳۷۳، ۶، ۵/۳-۱۲۷، ۱۳۰).

مآخذ: اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، به کوشش علی میرانصاری، تهران،  
۱۳۷۸ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، «ترجمه احوال استاد بهمنیار»، داستان نامه  
بهمنیاری، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ برزین، مسعود، شناسنامه  
مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، جلیل و مجید نفیسی، شناسنامه (زندگانی و  
آثار شیخ احمد بهار)، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بهمنیار، احمد، یادداشت‌های آوارگی، نسخه  
عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ رزم آسا، اسماعیل، تاریخ مطبوعات کرمان، تهران،  
۱۳۶۷ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراند و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۷ش؛  
فروزانفر، بدیع الزمان، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران،  
۱۳۵۱ش؛ میرانصاری، علی، «آثار» (نکته: اسنادی از مشاهیر ادب معاصر)، همایی،  
جلال‌الدین، «بیانات»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ش، س ۳، ش ۲.  
علی میرانصاری

بَهْمَنیَار بَن مَرْزَبَان، ابوالحسن، ملقب به کیا رئیس (د ۴۵۸ق/۱۰۶۶م)، فیلسوف ایرانی و از شاگردان نامدار ابن سینا. به گمان  
قزوینی، بروکلان به اشتباه سال درگذشت بهمنیار را ۴۳۰ق یاد کرده  
(نک: GAL, I/599) که این امر ظاهراً ناشی از قرائت نادرست وی از  
عبارت شهرزوری (ص ۳۱۷) بوده است (ص ۲۵۲).

بهمنیار از مردم آذربایجان و از زردشتیان آن ناحیه بود (بیهقی،  
تاریخ، ۹۷-۹۸: شهرزوری، ۳۱۶). برخی معتقدند که او بعدها به دین  
اسلام گروید (نک: خوانساری، ۱۶۰/۲؛ بغدادی، ۲۴۴/۱)، اما منابع  
متقدم از اسلام آوردن وی سخنی نگفته‌اند و بر شمردن کتاب او در زمره  
تصانیف شیعه (نک: آقابزرگ، ۳۹۵/۳) نمی‌تواند دلیلی بر این امر باشد،  
زیرا در اثر خود وی التحصیل سخن روشنی که نشان دهد وی مسلمان  
بوده است، به چشم نمی‌خورد. هر چند خطبه و خاتمه این کتاب رنگ و  
بوی مسلمانی دارد، اما معلوم نیست جزو متن بوده، یا افزوده  
نسخه‌نگاران است. با این همه، دور نیست که بهمنیار آیین زردشت را  
رها کرده، و اسلام آورده باشد، زیرا شیوه تفکرش در مسائل توحید و  
خیر و شر، حتی با تفسیر وحدت‌انگاره از ثنویت زردشتی - که به  
مرتبه ذات تعلق می‌گیرد، نه به مرتبه خالقیست - نیز سازگار نیست (نک:  
مطهری، «ح»).

بهمنیار در دوره اقامت ابن سینا در همدان (۴۰۵-۴۱۴ق/۱۰۱۴-۱۰۱۶)

پیش از مرگش استمرار یافت و در این مدت به فعالیتهای دیگری چون  
همکاری با علی اکبر دهخدا (۱۳۱۸ش) برای تدوین فرهنگ فارسی و  
نیز همکاری پیوسته با فرهنگستان ایران (۱۳۲۱ش) مبادرت ورزید  
(همان، ۱۱۳/۳-۱۱۵). بهمنیار سرانجام در آبان ۱۳۳۴ش، پس از یک  
دوره بیماری در تهران درگذشت و بنا بر وصیت خود او در کربلا به  
خاک سپرده شد (باستانی، ۵۱-۴۹).

روزنامه‌نگاری: فعالیتهای روزنامه‌نگاری بهمنیار، بسیار گسترده،  
متنوع و بر روی هم به دو گونه مختلف بود: نخست، همکاری با نشریات  
گوناگون، مانند نوشتن مقاله در روزنامه کرمان پس از انقلاب مشروطیت  
(باستانی، ۹)، سردبیری روزنامه صدای ایران و ترجمه مقالات  
انگلیسی برای روزنامه بهار در ۱۳۳۵ق (بهمنیار، ۸۴)؛ دوم، انتشار  
نشریات گوناگونی که خود آنها را اداره می‌کرد.

نخستین نشریه‌ای که بهمنیار منتشر ساخت، هفته‌نامه دهقان بود.  
این نشریه با هدف «طرفداری از استقلال ایران و حفاظت از حقوق  
ایرانیان»، در ۲۶ شوال ۱۳۲۹ در ۴ صفحه با چاپ سنگی در کرمان  
منتشر می‌شد. مندرجات روزنامه برخلاف سایر نشریات آن روزگار،  
کمتر به اخبار روز اختصاص داشت و بیشتر شامل مقالاتی در  
طرفداری از آزادی و حقوق فرودستان جامعه بود (صدر هاشمی،  
۳۰۸-۳۰۷/۲). انتشار این هفته‌نامه تا ۱۳۴۴ق ادامه داشت و پس از آن  
ظاهراً به واسطه تبعید بهمنیار متوقف شد (رزم آسا، ۵۲). بهمنیار در  
۱۳۰۰ش، یک‌بار دیگر کوشید تا این نشریه را در مشهد منتشر سازد،  
ولی در این امر توفیقی به دست نیاورد (اسناد، ۲۶/۳-۲۷). به گفته  
برزین این نشریه پس از شهریور ۱۳۲۰، تا مدتی منتشر می‌شده است  
(ص ۱۹۸).

از دیگر نشریاتی که بهمنیار به نشر آن اقدام کرد، روزنامه فکر آزاد  
بود که در دو دوره جدا از هم صورت گرفت: دوره اول، از خرداد ۱۳۰۱،  
به مدت دو سال در مشهد، و این امر مرهون قیام کامل محمد تقی خان  
پسیان (۱۳۰۰ش) بود که زمینه‌ای مناسب برای انتشار این نشریه فراهم  
آورد. در این دوره فکر آزاد به عنوان «نشریه‌ای سیاسی، علمی،  
اخلاقی و ادبی» شناخته شد (اسناد، ۲۹/۳-۳۰، ۳۷-۳۹، ۴۴؛ صدر  
هاشمی، ۸۲/۴)؛ دوره دوم، از آبان ۱۳۰۳، به مدت یک سال در تهران، و  
این امر پس از استعفای بهمنیار از خدمت در وزارت مالیه و بازگشت  
وی به تهران صورت گرفت (اسناد، ۵۲/۳-۵۴؛ صدر هاشمی، همانجا).  
از دیگر روزنامه‌هایی که بهمنیار به اخذ مجوز آنها اقدام کرد،  
روزنامه‌های کشکول دهقان (زنبیل دهقان) و طهران بود (اسناد،  
۵۷/۳-۵۸، ۷۷).

آثار: بهمنیار علاوه بر مقالات فراوانی که در روزنامه‌های خود  
منتشر می‌ساخت، آثار بسیاری اعم از مقاله و کتاب از او باقی مانده  
است. مقالات او عمدتاً در مجلاتی مانند آموزش و پرورش، تعلیم و  
تربیت، یغما و مجله دانشکده ادبیات تهران چاپ شده است  
(میرانصاری، ۶/۳). دیگر آثار وی عبارت‌اند:

۱۰۲۳م)، در حلقه درس و بحث او حضور داشت (نک: نظامی، ۸۲). حکایت مشهوری که متأخران درباره نحوه پیوستن او به ابن سینا نقل کرده‌اند (خوانساری، ۱۵۷/۲؛ مدرس، ۲۰۱/۸)، بر هوشمندی او دلالت دارد. پرسشهای بهمینار از استاد و اشکالهایی که بر وی وارد می‌کرد، نشانی دیگر از قوت ذهن اوست. عمده مطالب کتاب المباحثات ابن سینا پاسخهای اوست به مسائل طرح شده توسط بهمینار در دوره‌ای که علاءالدوله ابن کاکویه (نک: هـ، آل کاکویه)، حاکم اصفهان در حضور ابن سینا مجالس بحث و مناظره بر پا می‌کرد (نک: ابن سینا، ۱۱۹-۱۲۰؛ بیهقی، همان، ۹۸؛ ابن ابی اصیبه، ۲۸۳). کتاب التعليقات ابن سینا نیز بر اساس فهرستی که ابوالعباس لوکری، شاگرد بهمینار برای آن تنظیم کرده، و در سرآغاز نسخه‌های خطی آن آمده، تحریر بهمینار از مطالبی است که استادش بر او املا کرده است. عبدالرحمان بدوی زمان آن را میان سالهای ۴۰۴-۴۱۲ق، یعنی دوره وزارت ابن سینا در دربار شمس الدوله در همدان دانسته است (نک: ص ۸۰-۵).

بهمینار را معرف مکتب ابن سینا برای نسلهای بعدی شناخته‌اند، اما شواهد تاریخی خاصی در این باره نمی‌توان یافت؛ جز اینکه شاگرد سرشناس وی، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری، مؤلف بیان الحق به ترویج حکمت ابن سینا در خراسان شهرت داشته است (بیهقی، همان، ۱۲۶؛ قس: خوانساری، ۱۵۹/۲، که به اشتباه بهمینار را شاگرد لوکری دانسته است).

فیلسوفان پس از بهمینار در موارد بسیاری از وی و کتابش، التحصیل یاد کرده‌اند و گاهی در نقد آراء او سخن گفته‌اند (نک: فخرالدین، ۳۵۲/۲-۳۵۴؛ میرداماد، ۱۰، ۶۵، ۱۰۲، ۲۱۲، جم: صدرالدین، الاسفار، ۴۸/۱، ۳۳۸، ۴۱۶، ۴۲۳، مفاتیح، ۲۶۶، ۳۹۱، ۵۵۵؛ نیز نک: نورانی، ۲۴-۲۵).

آثار چاپی:

۱. التحصیل، که التحصیلات نیز نامیده شده است (نک: GAL, I/600؛ منزوی، ۶۵۳/۱)، بهمینار آن را به نام دایی خود، ابو منصور بهرام بن خورشید بن یزدیار (یا ایزدیار) زردشتی نوشته (نک: ص ۱)، و در ترتیب فصول آن از دانشنامه علایی ابن سینا پیروی کرده است. این کتاب مشتمل بر ۳ بخش منطقی، مابعدالطبیعه و علم اعیان موجود (طبیعت) است. آقابزرگ به خطا، التحصیل را مشتمل بر ریاضیات نیز دانسته است (نک: ۳۹۵/۳). بهمینار در این اثر از بیشتر تصنیفات شیخ و نیز از نتایج مباحثات خود با استادش بهره گرفته، و همچنین به بازگویی آراء خاص خود پرداخته است.

التحصیل نخست در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م در قاهره به چاپ رسید و چاپ دیگر آن به کوشش مرتضی مطهری در ۱۳۴۹ش در تهران انتشار یافت. بخشهایی از این کتاب نیز به زبان روسی ترجمه، و در باکو (۱۹۸۳م) منتشر شده است.

ترجمه این کتاب با عنوان جام جهان نمایی، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۲ش در تهران منتشر شده است.

اگرچه سبک این ترجمه گواه کهن بودن آن است و می‌تواند نزدیک به روزگار بهمینار باشد، از آنجا که در این ترجمه، کاتب نسخه از خود به عنوان مترجم (و نه مؤلف) یاد کرده است و نیز با توجه به افزوده‌ها و ایرادهای وی، می‌توان گفت که او بهمینار نبوده است. از این گذشته، مترجم رساله‌ای با نام دانش فزای کمالی را از آثار خود معرفی می‌کند، حال آنکه در هیچ‌یک از منابع چنین اثری به بهمینار نسبت داده نشده است (نک: بهمینار، جام، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۵۲؛ حائری، ۳۶-۳۷؛ نورانی، ۳۱-۳۲؛ نیز نک: خوانساری، ۱۵۷/۲). در آغاز کتاب سوم (علم طبیعی) جام جهان نمایی (نک: ص ۴۲۲)، مترجم این اثر را تحفة الکمالیة نامیده است.

۲. رساله فی مراتب الموجودات، که نخستین بار همراه ترجمه آلمانی آن به کوشش زالفن پویر در ۱۸۵۱م در لایپزیگ به چاپ رسید. در ۱۳۲۹ق، این اثر همراه دو رساله دیگر به کوشش عبدالجلیل سعد در مصر منتشر شده است. اسماعیل واعظ جواد نیز این رساله را همراه با ترجمه فارسی آن در نشریه جاویدان خرد (تهران، ۱۳۵۶ش، س ۳، ش ۲، ص ۶۱-۶۶) به چاپ رسانده است.

۳. رساله فی موضوع علم ما بعد الطبیعة، که چاپ نخست آن همراه رساله فی مراتب الموجودات، با ترجمه آلمانی به کوشش زالفن پویر در ۱۸۵۱م در لایپزیگ انتشار یافت. عبدالجلیل سعد نیز آن را با دو رساله دیگر بهمینار در ۱۳۲۹ق در مصر به چاپ رساند.

آثار خطی: ۱. فی اثبات العقول الفعالة والدلالة علی عددها و اثبات النفوس السماویة (شش، فهرس، ۳۳۱/۲)؛ ۲. مقالة فی آراء المشائین فی امور النفس وقواها (همو، نوادر، ۳۷۳/۱)؛ ۳. البهجة فی المنطق والطبیعی والالهی (بیهقی، تمه، ۹۱؛ بغدادی، ۲۴۴/۱)؛ ۴. الرتبة (یا الزینة) فی المنطق (بیهقی، همانجا، تاریخ، ۹۸)؛ ۵. السعادة (همو، تمه، نیز بغدادی، همانجاها)؛ ۶. فی الموسيقى (بیهقی، تاریخ، همانجا).

آراء فلسفی: به گفته بهمینار، عمده مطالب التحصیل (نک: ص ۱) او برگرفته از آثار ابن سیناست. وی حتی در بسیاری جاها عبارتهای استاد را بی‌کم و کاست آورده، و در هیچ موضوعی از در مخالفت با آراء او بر نیامده است؛ اما افزون بر اینکه شارحی ملترزم به فلسفه ابن سینا به شمار می‌رود، در پاره‌ای مسائل دیدگاهها و بیانههای ویژه‌ای نیز داشته است.

توضیح روشن بهمینار درباره «وجود»، دیدگاه او را نزدیک به نظریه اصالت وجود نشان می‌دهد. به بیان او اضافه وجود به چیزی، به معنای حقیقی، موجودیت و هستی آن چیز است. چنین نیست که چیزی به واسطه وجود، در خارج موجود شود. وجود چیزی عین بودن و شدن آن چیز است. حمل وجود بر مصادیق خود حمل تشکیکی است، نه متواطی؛ جوهر بر عرض، و علت بر معلول مقدم است. عمومیت و فراگیری وجود مانند عمومیت جنس نیست، بلکه حمل وجود بر آنچه در زیر آن قرار می‌گیرد، حمل لازم است، نه حمل مقوم (همان، ۲۸۱-).

آموزه‌های نوافلاطونی همچون نظریه «فیض» در اندیشه او جایگاه مهمی یافته است. آنچه او درباره نظام علی آفرینش و مبدئیت علی نخستین آورده است، به وضوح بیشتری با مفهوم فیض و صدور پیوند می‌یابد (همان، ۵۴۳). از همین جاست که او در تدوین دوره حکمت، با تأکید بیشتری به مباحث مربوط به سلسله مراتب هستی و شناخت نفس پرداخته است. اگر گزارشی که در برخی منابع متأخر درباره مباحثه‌های علنی او با ابن سینا آمده، درست باشد، نشان می‌دهد که او در مسئله بقای نفس با استادش موافق نبوده، و به بقای آن همراه با تغیر و تحول معتقد بوده است (نک: قریب، ۹۹-۱۰۰؛ خوانساری، ۱۵۸۲).

بهمنیار تعریف خاصی برای جوهر آورده که با تعریف رایج متفاوت است. به عقیده وی می‌توان جوهر را چیزی دانست که قوام آن در موضوعی نیست. در این صورت، بر خلاف تعریف رایج، حمل جوهر بر واجب الوجود نیز می‌تواند پذیرفتنی باشد (همان، ۵۷۱). این نوع اطلاق را می‌توان با تقسیم‌بندی دکارت (۱۰۰۴-۱۰۶۰/ق ۱۵۹۶-۱۶۵۰م)، فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی از انواع جوهر - که خدا را نیز شامل می‌شود - مقایسه کرد.

همچنین از برخی عبارتهای بهمنیار برمی‌آید که او با نظر مشهور، و از جمله نظر شیخ درباره «جنس اعلا بودن جوهر» برای ۵ مقوله دیگر (ماده، صورت، جسم، نفس و عقل) موافق نبوده است (همان، ۳۵۲). وی در برخی مواضع، جنس اعلا بودن جوهر را برای آنها انکار می‌کند و جوهر را مفهومی جامع و از لوازم ۵ مقوله دیگر می‌داند (همان، ۲۹۹-۳۰۲).

بهمنیار در التحصیل، مباحث مربوط به حرکت را نه در طبیعیات و نه در بحث قوه و فعل و نظایر آن، بلکه در مابعدالطبیعه (کتاب دوم)، و در مبحث مقولات ۹ گانه عرضی (مقاله دوم کتاب دوم) و ذیل مقوله «ان یفعل و ان ینفعل» (فصل دوازدهم) آورده است. از سوی دیگر حرکت را به «موافاة حدود علی الاتصال» تعریف می‌کند و این تعریف را نزدیک‌ترین عبارتها به فهم می‌داند (نک: ص ۴۲۰). صدرالدین شیرازی نیز همین تعریف را با افزودن «بالقوه»، بدون ذکر مأخذ آورده، و آن را اقرب تعاریف دانسته است (الاسفار، ۳/۳۶).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۷م؛ ابن سینا، المباحثات، ارسطو عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر التعليقات ابن سینا، قاهره، ۱۹۷۳م؛ بغدادی، هدیه، بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، جام جهان نمای (ترجمة التحصیل)، به کوشش عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ یهقی، علی، تاریخ حکماء الاسلام، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵/ق ۱۹۴۶م؛ همو، تسمه صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲م؛ حائری، عبدالحسین، درجته تحصیل بهمنیار، وحید، ۱۳۴۲ش، ص ۲، ۱۲؛ خوانساری، محمداقبر، روغات الجنات، تهران، مکتبه اسماعیلیان؛ ششن، رمضان، فهرس مخطوطات مکتبه کوریل، استانبول، ۱۳۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ همو، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ شهرزوری، محمد، تاریخ حکماء، به کوشش عبدالکریم ابوشویب، طرابلس، ۱۳۹۸/ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار،

تهران، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فخرالدین رازی، المباحث الشرقیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳/ق؛ قریب، یحیی، تعليقات بر مرقوم پنجم کتاب سلم السننات انصاری کازرونی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، تعليقات بر چهار مقاله (نک: همو، نظامی عروضی)؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۲۴ش؛ مطهری، مرتضی، مقدمه بر التحصیل (نک: همو، بهمنیار بن مرزبان)؛ منزوی، خلی، میرداماد، محمد، القیاسات، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷/ق ۱۹۰۹م؛ نورانی، عبدالله و محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه بر جام جهان نمای (نک: همو، بهمنیار بن مرزبان)؛ نیز: GAL، مرتضی قرانی گرگانی

بهمنیان، اعضای خاندانی از مسلمانان که در شبه جزیره هند با تشکیل حکومتی مستقل و قدرتمند بر فلات دکن فرمان راندند (۷۴۸-۹۳۳/ق ۱۳۴۷-۱۵۲۷م).

پیشینه تاریخی: امیران دکن پس از شورش برضد پادشاه دهلی، محمدشاه تغلق (حک ۷۵۲-۷۷۵/ق ۱۳۲۵-۱۳۵۱م)، یکی از فرماندهان خویش به نام اسماعیل فتح (مجمودار، ۳۵۶؛ شیخ) را به حکومت برگزیدند. به قولی، اسماعیل پس از دو سال به علت ناتوانی در اداره کشور، از حکومت کناره گرفت و داوطلبانه قدرت را به حسن گانگو (گانگو)، ملقب به ظفرخان داد. برپایه گزارشی دیگر، حسن گانگو اسماعیل را برانداخت و خود با لقب ابوالمظفر علاءالدین بهمن‌شاه (ه م) در ۷۴۸ق به سلطنت رسید و سلسله بهمنیان دکن را پایه‌گذاری کرد (فرشته، ۲۷۵/۱-۲۷۷؛ بدائونی، ۲۳۶/۱؛ احمد، نظام‌الدین، ۲-۳/۱(۱)؛ مجمودار، همانجا).

خاستگاه بهمنیان به درستی روشن نیست. برخی نژاد ایشان را افغان دانسته‌اند (نک: جوشی، ۲۴۸؛ نیز حسینی، ۱۱۵). گروهی از تاریخ‌نگاران سده‌های میانه هند، حسن گانگو را خواهرزاده هژرالدین ملقب به ظفرخان از امیران بلندمرتبه علاءالدین خلجی و برادر علی‌شاه از سرداران محمدشاه تغلق دانسته‌اند (نک: همو، ۱۱۵-۱۱۳؛ شروانی، «بهمنیان»، ۱۴۹؛ نیز نک: ه م، بهمن‌شاه).

اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی: از سده ۷/ق ۱۳م با آغاز عصر جدیدی در دکن این سرزمین مدت ۳۰۰ سال زیر فرمان مسلمانان قرار گرفت. این تغییر سبب شکل گرفتن طبقه جدیدی از اشراف سنی‌مذهب در دکن شد که خلجیان و تغلقیان وابسته به آنان بودند. همچنین برخی از حبشیان که همراه سپاه اسلام به دکن رفته بودند، از جمله این اشراف بودند که خود را «دکنی» می‌خواندند. با شکل‌گیری حکومت مستقل بهمنیان در دکن، این اشراف فرمان‌بردار ایشان شدند (مجمودار، ۳۵۹؛ جوشی، ۲۶۶-۲۶۳).

پس از قدرت یافتن بهمنیان، توجه مسلمانان دیگر مناطق جهان اسلام به دکن جلب شد. پادشاهان بهمنی برای رهایی از وابستگی به دولتمردانی که در حکومت تغلقیان رشد یافته بودند، شروع به

تا دریای عرب در غرب، و از سرزمین ویجانگر در جنوب تا گجرات در شمال گسترده بود و با سرزمین مالوا و ورنگل هم مرز بود (شروانی، همان، 10-11).

افزون بر مسلمانان و اکثریت هندو، شماری از اقلیتهای یهودی و مسیحی نیز در بخشهایی از قلمرو بهمنیان می‌زیستند (همو، «بهمنیان»، 207, 209). «بهمنیان دکن»، 81.

بهمنیان برای اداره یک سرزمین وسیع که جایگاه مذاهب و فرقه‌های گوناگون بود، احتیاج به سازمان‌بندی دقیق اداری و نظامی داشتند. پادشاه در رأس ساختار حکومتی قرار داشت و بر تمام نهادهای اداری، قضایی و نظامی از طریق نمایندگان منتخبش فرمان می‌راند و قدرتش نامحدود بود. حکومت ۱۱ ساله علاءالدین حسن بهمن‌شاه بیشتر در درگیری با مخالفان داخلی و خارجی گذشت و فرصت مناسبی برای سازمان‌دهی و برقراری نظم نبود. در دوره محمدشاه اول که به سازمان‌دهنده حکومت بهمنیان شهرت دارد، با تشکیلات جدید دیوانی، بخشهای مدنی، نظامی و قضایی ایجاد شد و هر بخش زیر نظر یک دیوان‌سالار قرار گرفت. عنوان برخی از دیوان‌سالاران دوره بهمنیان اینهاست: ۱. وکیل‌السلطنه که مقام برجسته‌ای داشت و قائم مقام شاه بود و همه دستورها، پیش از اجرا به امضای او می‌رسید؛ ۲. وزیر کل که رؤسای دیوانها زیر نظارت او قرار داشتند؛ ۳. امیر جُمَله که رئیس دیوان مالی بود؛ ۴. وزیر اشرف که به رابطه با کشورهای خارجی و مراسم دربار رسیدگی می‌کرد؛ ۵. ناظر بیان؛ ۶. پیشوا؛ ۷. کوتوال که رئیس نظمیه و اداره شهر بود؛ ۸. صدر جهان که رئیس قضا و مأمور رسیدگی به امور مذهبی بود (جوشی، 257-256؛ هیگ، «پادشاهی...»، 377).

در زمان علاءالدین بهمن‌شاه کشور به ۴ بخش بیدر، یرار، دولت‌آباد و گلبرگه تقسیم گردید و در زمان فرزندش، محمد هر یک از این بخشها «طرف»، و حاکمان آنها «طرفدار» خوانده می‌شدند. طرفداران، حاکمان قدرتمندی بودند که جمع‌آوری مالیات و گردآوری نیرو و فرماندهی آنها و انتصابهای نظامی و اداری برعهده آنان بود و در دوره قدرت شاهان بهمنی تحت نظارت دقیق شاه قرار داشتند.

با گسترش تدریجی قدرت و قلمرو حکومت که در دوره محمدشاه سوم (= لشکری) به اوج خود رسید، محمود گاو، وزیر مشهور محمدشاه با سازمان‌دهی تازه‌ای قلمرو پادشاهی را به ۸ «سرلشکری» تقسیم کرد که هدف از آن نظارت بر قدرت «طرفداران» بود؛ اما توفیق چندانی حاصل نشد (شروانی، همان، 47؛ فرشته، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ جوشی، 257-258).

بهمنیان برای تصرف سرزمینهای جدید و مقابله با همسایگان قدرتمند، سپاهی نیرومند ایجاد کردند. به نوشته نیکیتین، سیاح نیمه دوم سده ۱۵/۹م (نک: چودهری، 696) سپاه بهمنیان از ۳۰۰ هزار پیاده،

فراخواندن فرهیختگانی از دیگر سرزمینهای اسلامی، از جمله ایران، ماوراءالنهر و بین‌النهرین کردند. بدین سبب، در این دوره، با نامهای سیستانی، آذربایجانی، گیلانی و بصری در مآخذ تاریخ دکن رویه‌رو می‌شویم. این مهاجران جدید به نامهای آفاقیان (ه م) و «غریبان» خوانده می‌شدند. با ورود مهاجران جدید که بیشتر شیعه بودند، به آرامی تحولی فرهنگی آغاز گردید و به نفوذ تشیع در دستگاه حکومتی، منجر شد (شروانی، «بهمنیان دکن»<sup>۱</sup>، 77-78؛ غوری، 156-157). هندوان نیز بخشی از اشراف بهمنی بودند، اما در دستگاه حکومت مرکزی نفوذی نداشتند و بیشتر در ارتش و جاگیرهای (اقطاع) خود قدرت داشتند؛ چنان که به دستور علاءالدین حسن بهمنی، هندوانی که در ارتش خدمت می‌کردند، از پرداخت جزیه معاف شدند (شروانی، «بهمنیان»، 152).

تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بهمنیان به دو دوره گلبرگه و بیدر تقسیم می‌شود که هر یک از آنها دارای ویژگیهای مشخصی است. با تأسیس سلسله بهمنیان، در دوره احمد شاه اول در ۸۲۷ق/۱۴۲۴م، پایتخت از گلبرگه به بیدر (محمدآباد) انتقال یافت (طباطبا، ۵۴-۵۵؛ نیز نک: شروانی، همان، 165). از این دوره به بعد، ویژگیهای فرهنگ و تمدن ایرانی، بر فرهنگ سلاطین دهلی و دکن چیره شد. قدرت دولتمردان آفاقی در سازمانهای حکومتی بهمنیان افزایش یافت و اختلاف دکنیان و آفاقیان شدت گرفت. انتخاب یک آفاقی به نام خلف‌الدین بصری برای نخستین بار به مقام وکیل‌السلطنه، و تشکیل نیروی ۳ هزار نفری کماندار از آفاقیان باعث گسترده شدن اختلاف در دوره احمدشاه شد. سرانجام، اختلاف دو گروه باعث فروپاشی سلسله بهمنیان دکن گردید (همو، «بهمنیان دکن»، 132، 80، «بهمنیان»، 164-165؛ جوشی، 264-265؛ طباطبا، ۸۱-۸۴؛ فرشته، ۳۲۲/۱).

با نفوذ آفاقیان در دستگاه حکومت، نقش دولتمردان و فرهیختگان شیعه مذهب مهاجر از ایران و بین‌النهرین، باعث گسترش مذهب شیعه در دکن شد؛ چنان که برخی از پادشاهان بهمنی مانند فیروزشاه و احمدشاه اول را شیعه مذهب دانسته‌اند (شروانی، «تأثیرات...»، 374-375؛ فرشته، ۲۸۵/۱، ۳۰۷؛ هیگ، «مذهب...»، 78-79؛ رضوی، 251-250/I). دعوت احمدشاه از شاه نعمت‌الله ولی و آمدن گروهی از خانواده و طرفدارانش به دکن باعث گسترش فرهنگ ایرانی در دکن و کاهش نفوذ فرقه چشتیه و طرفداران گیسو دراز گردید (طباطبا، ۶۵؛ رضوی، 257-255/I). در دوره وزارت محمود گاو، در زمان محمدشاه سوم، با تقسیم متناسب مناصب بین دکنیان و آفاقیان، موازنه قدرت میان دولتمردان دو گروه به وجود آمد؛ اما با کشته شدن محمود گاو، دوباره اختلاف و درگیری شدت گرفت (شروانی، «بهمنیان دکن»، 201؛ فرشته، ۳۴۹/۱-۳۵۱).

قلمرو بهمنیان سرزمین گسترده‌ای بود که در دوره وزارت محمود گاو به بیشترین وسعت خود رسید و مرزهایش از خلیج بنگال در شرق



بزرگ بود. افزون بر این، مدارس نیز برای آموزش یتیمان تأسیس کردند (شروانی، همان، 204-203؛ لاو، 82؛ فرشته، همانجا).

پادشاهان بهمنی به آبادانی و ایجاد بنا علاقه مند بودند و آثار بسیاری از این دوره، به جا مانده است. معماری دوره بهمنیان به دو سبک گلبرگه و بیدر تقسیم می‌شود. آثار معماری گلبرگه که به دوره نخست پادشاهان بهمنی تعلق دارد، تأثیر گرفته از سبک معماری اسلامی پادشاهان دهلی است که در مواردی ویژگیهای معماری ایرانی در آن دیده می‌شود؛ مانند مسجد جامع گلبرگه، مسجد شاه بازار، و مقبره گیسو دراز. در دوره فیروزشاه تأثیر معماری هندی در بناها مشاهده می‌شود؛ چنان‌که مقبره فیروز نمونه جالبی از التقاط معماری هندی، ایرانی و سبک روزگار پادشاهان دهلی است. در دوره بیدر، با ورود مهاجران ایرانی به دکن، ویژگیهای معماری ایرانی نمود بیشتری یافت (شروانی، همان، 58، 123، 103؛ براون، 67ff؛ کرمی، ۲۱).

فروپاشی سلسله بهمنیان: حکومت بهمنیان شاهد فراز و نشیبهای بسیار بود. در دوره وزارت محمود گاو، حکومت بهمنیان به اوج شکوفایی فرهنگی و گستردگی وسعت خود رسید. پس از کشته شدن این وزیر خردمند و شدت گرفتن درگیری آفاقان و دکنیان، ارکان حکومت مرکزی سست شد و حکمرانان منطقه‌ای با سرپیچی از فرمان حکومت مرکزی، خود را حاکمان مستقل خواندند. به تدریج، شاه در درگیری میان دولتمردان، قدرت خویش را از دست داد و به صورت بازبچه‌ای در دست آنان درآمد. سرانجام، کلیم‌الله، آخرین پادشاه بهمنی توسط امیر بریدی از حکومت خلع شد و سرزمین بهمنیان به ۵ سرزمین مستقل تقسیم شد که بریدشاهیان (ه م)، عماد شاهیان، قطب شاهیان، نظام شاهیان و عادل شاهیان بر آن فرمان می‌راندند (فرشته، ۳۷۵/۱-۳۷۶؛ شروانی، همان، 241-239).

مآخذ: بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کرشن کیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۹؛ طباطبای، علی، برهان مآثر، دهلی، ۱۳۵۵/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ فرشته، کانپور، ۱۲۹۰/۱۸۷۴م؛ کرمی، مجتبی، نگاهی به تاریخ حیدرآباد دکن، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Ahmad, Nizāmuddin, *The Tabaqāt-i-Akbarī*, tr. Brajendranath De, Calcutta, 1939; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1981; Chowdhury, J.N., «Administration of the Bahmani Kingdom», *The Indian Historical Quarterly*, ed. N.N. Law, Delhi, 1926, vol. II; Ghauri, I.A., «Muslims in the Deccan in the Middle Ages: An Historical Survey», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1975, vol. XLIX, no. 1; Gupta, P.L., *Coins*, Delhi, 1996; Haig, W., «The Kingdom of the Deccan», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; id., «The Religion of Ahmad Shah Bahmani», *JRAS*, London, 1924; Husaini, A.Q., «Career of Hasan (Bahman Shah) Before He Became the Sultan of the Deccan», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1959, vol. XXXIII; Joshi, P.M., «The Bahmani Kingdom», *The Delhi Sultanate*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1967; Law, N.N., *Promotion of Learning in India*, Varanasi, 1985; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Ismā'īlī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Sherwani, H.K., «The Bahmanis», *History of Medieval Deccan*, ed. H.K. Sherwani and P.M. Joshi, New Delhi, 1974, vol. I; id., *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1985; id., «Cultural Influences under Ahmad Shāh Wali Bahmani», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1944, vol. XVIII.

مجید سیدی

۱۹۰ هزار سواره، و ۵۷۵ فیل تشکیل می‌شد. شاه در رأس سپاه بود و پس از او، فرمانده سپاه که امیرالامرا نامیده می‌شد، قرار داشت. تمام افسران، منصب‌دار نامیده می‌شدند و درجاتی از ۱۰۰ تا ۲۰۰۰ داشتند. دسته‌های جدید نظامی در سپاه بهمنیان ایجاد گردید؛ از جمله «باربرداران» که به بسیج سپاه می‌پرداخت و «سلاح‌داران» که محافظت شاه را عهده‌دار بودند و شمار آنها ۴ هزار نفر بود و از اروپاییان و ترکان نیز استفاده می‌شد. بیدر نیز مرکز تولید سلاح برای بهمنیان بود (شروانی، همان، 58-57، «بهمنیان»، 154؛ فرشته، ۲۸۲/۱، ۲۹۰؛ چودھری، همانجا).

افزون بر غنایم جنگی، مالیات ارضی، منبع اصلی درآمد پادشاهان بهمنی را تشکیل می‌داد و بخشی از زمینها قابل کشت به صورت «جاگیر» به دولتمردان داده می‌شد. پادشاهان بهمنی برای بهبود وضع کشاورزان و کشت زمین کوشش بسیار کردند و مجاری آبیاری برای زمینهای کشاورزی احداث نمودند (شروانی، «بهمنیان دکن»، 50؛ محمودار، 363-362؛ جوشی، 250).

سکه‌های ضرب شده دوره بهمنیان از جنس طلا، نقره و مس بود که ویژگیهای یکسانی از لحاظ وزن و اندازه داشت؛ اما محمدشاه بهمنی در شکل و طرح سکه‌ها تغییراتی به وجود آورد. این تغییرات اگرچه در معاملات با سرزمین و بیجانگر اخلاص ایجاد می‌کرد، اما وی بر این امر پای می‌فشرد؛ چنان‌که برای تثبیت سکه‌های خود، از کشتار برخی صرافان نیز ابایی نداشت (فرشته، ۲۸۳/۱؛ گوپتا، 137-134).

ارتباط بازرگانی بهمنیان با دیگر سرزمینها، سبب افزایش گستره روابط فرهنگی و سیاسی آنان شد؛ چنان‌که سلسله بهمنیان، نخستین حکومتی در هندوستان بود که با عثمانیان رابطه سیاسی برقرار کرد و نمایندگانی به مصر فرستاد (احمد، عزیز، 48؛ هیگ، «پادشاهی»، 376).

اوضاع فرهنگی: دوره بهمنیان اوج شکوفایی فرهنگ اسلامی در دکن بود. پادشاهان این سلسله که خود نیز از ذوق ادبی بهره داشتند، ضمن تشویق عالمان، ادیبان و هنرمندان دکنی، روحانیان، دانشمندان و شاعران ایران و بین‌النهرین را فراخواندند و بدین ترتیب، به غنای فرهنگی خویش افزودند. در همین زمان است که فضل‌الله اینجو وزیر ادیب دوره فیروزشاه بهمنی کوشش بسیاری برای آوردن حافظ شیرازی به دربار بهمنیان کرد، اگرچه حافظ از نیمه راه سفر به شیراز بازگشت (شروانی، «بهمنیان دکن»، 100-98-77؛ کرمی، ۲۴، ۲۸؛ لاو، 83-82؛ فرشته، ۳۰۲/۱؛ رضوی، 250-248/1).

پادشاهان بهمنی غیر از ادبیات، به علوم نیز علاقه‌مند بودند؛ از جمله، فیروزشاه به نجوم و ستاره‌شناسی علاقه داشت و رصدخانه‌ای بنا نهاد و منجم معروف حکیم حسین گیلانی در خدمت او بود (لاو، 85). از اقدامات مهم پادشاهان بهمنی برای گسترش فرهنگ و علوم اسلامی، تأسیس مدارس در ایلچپور و دولت آباد بود. بزرگ‌ترین این مدارس در بیدر به فرمان محمود گاو، ساخته شد که دارای کتابخانه‌ای

بهمنی، یکی از ایلات لرشیعه در استان کهگیلویه و بویراحمد، در جنوب غربی ایران. زیستگاه این ایل بخش بزرگی از مغرب منطقه کهگیلویه را در بر می‌گیرد که از شمال به خط‌الرأس کوه غارون (= کارون) و سرزمین بختیاری، از شمال باختری به خاک جاتکی و گرمسیر چهارلنگ بختیاری، از جنوب به گرمسیر ایل تیوی یا تیبی (= طیبی) و شهرستان بهبهان، از باختر به شهرستان رامهرمز، و از خاور به سردسیر طیبی محدود است (بلوکباشی، ۱۵؛ نیز نک: افشار نادری، ۱۰).

خاستگاه قومی: نسب بهمنیها بر پایه افسانه‌ای، از سوی پدر به مردی آلی (= عالی) نام، پسر بختیار و نواده اوزمان، از لرهای بهداروند

(ه م)، و از سوی مادر به زنی از سادات کهگیلویه می‌رسد. بر طبق همین افسانه آلی از این زن ۵ پسر آورد که بهم، تیویا تیب (طیب)، یوسف، شیر و خذیر (به قولی ۴ پسر، بجز شیر یا شیرالی) نامیده شدند. فرزندان و نوادگان هر یک از آنها ایلی به نامهای بهمنی، تیبی، پیسوی (یوسفی)، شیرالی و خذیرالی (احتمالاً خضرعالی) تشکیل دادند (بلوکباشی، ۱۷؛ درباره روایتی دیگر از این افسانه، نک: افشار نادری، ۴۱-۴۳).

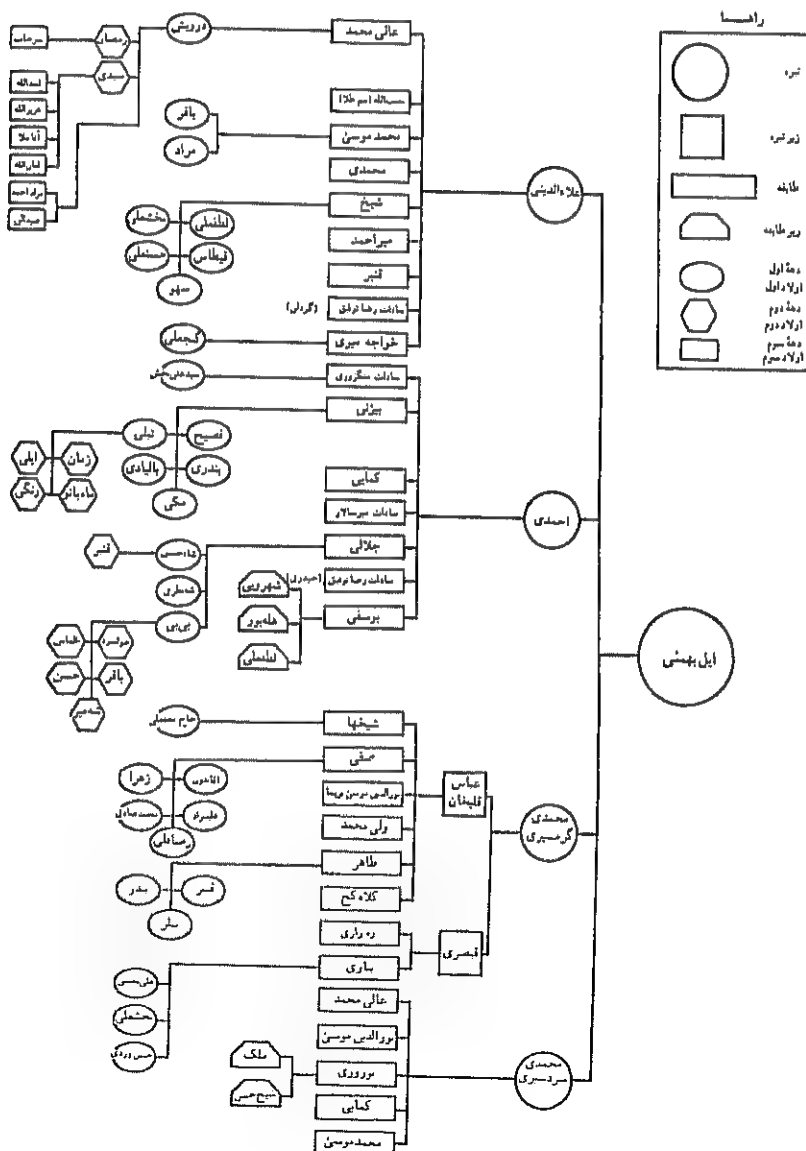
در گذشته، ۴ ایل بهمنی، طیبی، شیرالی و یوسفی در منطقه غربی کهگیلویه و در بخش لیرای کوه می‌زیستند. شیرالیه‌ها و یوسفیه‌ها از حدود سال ۱۲۵۶ ق/ ۱۸۴۰ م این منطقه را ترک کردند و به رامهرمز، شوشتر و دیگر نقاط خوزستان مهاجرت کردند. در ۱۲۸۲ ق/ ۱۸۶۵ م یوسفیه‌ها دوباره به کهگیلویه بازگشتند (فسایی، ۱۳۹۱/۲-۱۴۹۲؛ نیز نک: باور، ۱۳۵) و به ایل بهمنی پیوستند. بهمنیها و طیبیه‌ها نیز همچنان به صورت دو ایل مستقل با طایفه‌های خود در لیرای کوه بازماندند (بلوکباشی، همانجا؛ صفی‌نژاد، عشایر...، ۱۷۱).

ساختار اجتماعی: ساختار اجتماعی ایل بهمنی بر پایه نظام رده‌بندی بود که اعضای رده‌ها با یکدیگر رابطه خویشاوندی داشتند. در ایل یک گروه نسب‌ی پدر تبار با یک نیای مشترک به رده‌هایی چند تقسیم می‌شد. نسب اعضای هر رده به یکی از پسران گروه اصلی می‌رسید. رده‌های ایل، چه بزرگ و چه کوچک، «دهه» نامیده می‌شدند. افراد دهه‌ها پسرعموهای درجه یک، دو، سه و... یکدیگر به شمار می‌رفتند و

همدیگر را اصطلاحاً «گو» (یا «جو»)، یعنی برادر می‌خواندند (لمعه، ۱۴۵؛ افشار نادری، ۴۷-۴۸، ۵۴؛ تحقیقات میدانی).

کوچک‌ترین واحد اجتماعی ایل خانواده است که هر چند یا چندین خانوار یک دهه و هر چند دهه یک طایفه و چند طایفه یک تیره را شکل می‌دهد است (افشار نادری، ۵۴، ۵۶، ۶۰-۶۱). در کاربرد اصطلاحهای تیره و طایفه در ساختار رده‌بندی ایل بهمنی اختلاف هست. این اختلاف از آنجا ناشی می‌شود که این اصطلاحات پیش‌تر در ایل رایج نبوده است. از این رو، بهمنیها خود گاه طایفه و تیره را به جای یکدیگر به کار می‌برند. افشار نادری تیره را دهه‌ای بزرگ‌تر از طایفه آورده (ص ۶۲)، در صورتی که در پژوهشهای میدانی مؤلف که چند سال پیش از پژوهشهای

نمودار سازمان اجتماعی ایل بهمنی  
[تا سطح ایل از کوچک‌ترین رده]





نادری، ۶۴). خانها و کدخدایان برای همه افراد ایل به منزله پدر و برادر بزرگتر یا عمو و عموزاده بزرگتر بودند. تنها تفاوت میان خانها و دو قشر دیگر عدم شرکت مستقیم خانها در کار تولید بود (همو، ۷۳). نتیجه اینکه رابطه میان افراد ایل با خوانین، خلاف ایلات دیگر کهگیلویه، یک رابطه سلسله مراتبی حکومتی نبود و قشر بندی در جامعه بهمنی موجب پدید آمدن طبقات اجتماعی نمی شد (همانجاها).

جمعیت و زبان: نجم الملک در سفرنامه خوزستان جمعیت ایل بهمنی را در ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م حدود ۵ هزار خانوار تخمین زده است. به نوشته او بهمنیها ۵ تا ۶ هزار تفنگچی داشتند که به یاری آنها به ایلات و عشایر اطراف و جانکیها حمله می کردند و به اموال و احشامشان دستبرد می زدند (ص ۱۴۷). نسایی (۱۴۹۰/۲) و مسعود کیهان (۸۹/۲) شمار آنها را ۳ هزار خانوار دانسته اند. در ۱۳۴۷ ش جمعیت ایل ۳۷۳۶۷ تن (افشار نادری، ۱)، و به قولی بیش از ۴۰ هزار تن (صفی نژاد، اطلس، ۳۹) برآورد شده که بیشترین جمعیت را تیره علاءالدینی، حدود ۱۷ هزار تن داشته است (همان، ۴۲). طبق سرشماری سال ۱۳۶۶ ش، جمعیت عشایر کوچنده ایل بهمنی ۳۰۴۱ خانوار و ۲۰۲۸۶ تن برآورد شده است (سرشماری، ۱۳۶۶ ش، ۱۳-۱۴).

بهمنیها به گویش لری از گروه زبانهای ایرانی جنوب غربی سخن می گویند. گویش آنها از لحاظ آوایی با گویش مردم دیگر ایلات لر کهگیلویه و بویراحمد و از لحاظ واژگانی و آوایی با گویش لری بختیاری ولری لرستان تفاوتهایی دارد. مردان بهمنی و برخی از زنان خانها زبان فارسی را به خوبی می دانند و به آن صحبت می کنند. شماری از آنان نیز فارسی را می خوانند و می نویسند (تحقیقات میدانی؛ برای آمار باسوادان ایل در ۱۳۶۶ ش، نک: سرشماری، ۱۳۶۶ ش، ۴۳).

کوچندگی: تا چندی پیش بیشتر بهمنیها کوچنده و چادر نشین بودند. شمار کوچندگان بهمنی را تا اوایل دهه چهل سده ۱۴ ش، ۸۵٪ نوشته اند. از جمعیت کل ایل تیره های بهمنی احمدی، بهمنی محمدی گرمسیری، محمدی سردسیری و تیره علاءالدینی به ترتیب ۶۹٪، ۹۴٪، ۱۰۰٪ و ۸۸٪ کوچ می کرده اند (جمعیت ۲۱۷، ۲۷۲، ۳۰۲، ۳۱۲؛ نیز نک: صفی نژاد، همان، ۳۹).

کوچ بهمنی فصلی و زمستانی و تابستانی است. کوچ تابستانی در پایان زمستان و اوایل بهار، و کوچ زمستانی در اوایل پاییز آغاز می شود و گروه گروه در تشکلهایی مستقل به نام مال به سرزمینهای بیلاقی و قشلاقی می روند. زمان کوچ به طول مسافت میان قشلاق و بیلاق آنها و روزهایی که در منزلگاههای میان راه توقف می کنند، بستگی دارد. ایل راه و منزلگاههای هر گروه کوچنده معین و مشخص است. به هنگام کوچهای سالانه خانوارهایی که زمینهای را زیر کشت آورده اند، افرادی را برای مراقبت از کشتزارها و برداشت خرمن در محل باقی می گذارند (بلوکباشی، ۱۶؛ نیز تحقیقات میدانی).

ده نشینی: شمار بهمنیهای ده نشین تا نیمه سده ۱۴ ش بسیار اندک

محمدیهای سردسیری در مشرق قلمرو علاءالدینیها و در ۳ واحد جغرافیایی دل افروز و کوه سیاه (منطقه سرحدی)، دیشموک (منطقه سردسیری) و درغک (منطقه گرمسیری)، و محمدیهای گرمسیری در مغرب قلمرو علاءالدینیها در سرقوچ و گندم کار (منطقه سرحدی)، رزگه و نایاب (منطقه سردسیری) و سردره و واجل (منطقه گرمسیری) پراکنده اند (صفی نژاد، همان، ۴۲-۴۴).

بهمنی احمدی که به دو طایفه جلالی و بیژنی (در گویش محلی بیجنی) تقسیم می شدند (بلوکباشی، ۱۸)، با طایفه یوسفی و دهه های وابسته به آنها در ۳ واحد جغرافیایی گت و لیگک (منطقه گرمسیری در جنوب خاک بهمنی محمدی)، سرآسیاب و مثنی (منطقه سردسیری از کوه های حاتم در شمال به سمت دامنه های جنوبی کوه سفید) و کوه سفید (منطقه سرحدی کوه سفید تا دامنه های کوه سیاه) پراکنده بودند (صفی نژاد، همان، ۴۰؛ نیز نک: نقشه).

ساختار سیاسی: پدر خانواده، رئیس خانوار یا بهون (سیاه چادر) است. در گذشته هر دهه کوچک و متوسط سرپرست یا ریش سفیدی داشت که در سلسله مراتب نسبی نزدیک ترین فرد به نیای دهه به شمار می رفت. ریش سفید دهه منزلت اجتماعی بالایی داشت و مرجع دعاوی و مشکل گشای اعضای دهه بود، اما در سلسله مراتب حکومتی و سیاسی ایل نقش مهمی ایفا نمی کرد. هر مال یا آبادی نیز ریش سفیدی داشت و هنوز هم دارد. کاردان ترین مرد واحد اجتماعی - اقتصادی مال که احشام بیشتری از دیگران داشت، به ریش سفیدی مال گمارده می شد. دهه های بزرگ یا طایفه ها و تیره ها برای خود کدخدا داشتند. مقام کدخدایی موروثی بود و کدخدایان در برابر خان یا رئیس ایل که تا اواخر دوره ناصرالدین شاه یک تن بود، مسئولیت داشتند. بعدها کدخدایان هر یک از ۳ طایفه محمدی، احمدی و علاءالدینی زیر نظر خان یا رئیس طایفه خود عمل می کردند. خانهای ایل همه با یکدیگر خویشاوند بودند و از یک نیا نسب می بردند (افشار نادری، ۶۲-۶۰؛ نیز نک: بلوکباشی، همانجا)، خان بزرگ پیوسته می کوشید تا با قدرت، تدبیر و سیاستی که نشان می داد، نظر موافق خانهای دیگر ایل و مقامات حکومتی و نظامی را برای دستیابی به مقام ایلخانی به دست آورد (تحقیقات میدانی).

سران ایلات بویراحمدی (ه م)، بهمنی و طیبی - که به ترتیب از نیرومندترین ایلات کهگیلویه به شمار می رفتند - برای ایجاد اتحاد سیاسی میان خود، کسب قدرت بیشتر و به دست آوردن مقام ایلخانی در منطقه می کوشیدند تا از طریق مبادله دختر و ازدواجهای میان ایلی به یکدیگر نزدیک شوند و پیمان دوستی ببندند (غفاری، تاریخ...، ۳۰۳-۳۰۲).

قشر بندی اجتماعی: در ایل بهمنی از لحاظ پایگاه و منزلت اجتماعی ۳ قشر خان و خان زادگان، کدخدایان و اعضای معمولی یا رعایا قابل تشخیص بود، اما میان رعیت و کدخدا و خان، به سبب خویشاوندی میان همه اعضای ایل، تمایز طبقاتی وجود نداشت (افشار

نیز نگه می‌دارند (برای آمار دامهای ایل بهمنی در ۱۳۷۷ ش. نک: سرشماری، ۱۳۷۷ ش، ۵۹). گوسفند و بز را بیشتر برای شیر و پشم و موی آنها نگه می‌دارند. از موی بز سیاه چادر، رسمان، و از پشم گوسفند قالی، گبه (نوعی زیرانداز قالی‌باف به رنگهای طبیعی پشم و با نقش و نگارهایی از پشم سیاه و سفید و خاکستری و قهوه‌ای)، خورجین و برخی چیزهای گسترده و پوشیدنی دیگر می‌بافند (بلوکباشی، ۱۶). فروش پشم، مو و بافته‌های پشمین و موین و نیز گوسفند و برخی از فرآورده‌های شیری به پيله وران، همراه با کشاورزی کم‌رونق، اقتصاد جامعه ایل بهمنی را شکل می‌دهد (همانجا).

در گذشته خانوارهایی از مال که میش و بز ماده اندک داشتند و قادر نبودند از شیر آنها کره و روغن بگیرند، با خانوارهای دارای دام بسیار قرار «شیر و هره» می‌گذاشتند. طبق این قرار خانواری که مثلاً ۵ رأس بز و میش داشت، شیر دامهایش را به مدت ۱۰ روز به خانواری که مثلاً ۵۰ بز و میش داشت، می‌داد و روز یازدهم تمام شیر ۵۵ رأس را برای خود می‌دوشید و بر می‌داشت (افشار نادری، ۹۷).

کشاورزی: کشت و ورز در خاک بهمنی به سبب کوهستانی بودن منطقه و کوچنده بودن بیشتر خانوارهای ایل چندان رونق نداشت (فسایی، ۱۳۹۰/۲؛ بلوکباشی، ۲۴). هر خانوار کوچنده یا اسکان یافته معمولاً ۴ تا ۵ هکتار زمین در اختیار داشت که در آن گندم و جو دیم می‌کاشت. در برخی جاها هم که بهمنیها از آب رودخانه برای آبیاری زمینهایشان استفاده می‌کردند، برنج می‌کاشتند (افشار نادری، ۱۳۸). ۹۰٪ کشاورزی در خاک بهمنی دیمی (همو، ۵)، و ایزار تولید ابتدایی و ساده و منحصربه‌بیل و خیش و گاوکار (ورزا) و خر بود.



یک خانواده بهمنی به هنگام نشای برنج، عکس از مؤلف

بهمنیها عموماً دو نوع گندم «کوله» (گندم دانه درشت و مرغوب) و «ترمه» (گندم دانه ریز و نامرغوب) و دو نوع برنج کرده و جلیلیا

بود. از میان طایفه‌های ایل بهمنی، طایفه‌های تیره احمدی بیشتر از طایفه‌های تیره‌های دیگر یکجانشین شده بودند. بنا بر آمار ۱۳۴۶ ش، ۳۱٪ بهمنیهای احمدی، ۶٪ بهمنیهای محمدی و ۱۲٪ علاءالدینیها تخته قابو شده بودند (نک: جمعیت، ۲۱۵).

بیشتر یکجانشینان بهمنی در دهستانهای شهرستان بهبهان پراکنده بودند. بهمنیهای دهنشین مناطق سردسیر یا هم‌جوار آن، تابستانها از خانه‌های خود بیرون می‌رفتند و در نزدیکی ده بر سر تپه یا دامنه کوه چادر می‌زدند و چند ماهی را در زیر چادر به سر می‌بردند. دهنشینان منطقه کت و لکک برخلاف بهمنیهای دهنشین جایزون و دهات اطراف



نمایی از دهکده لکک در گرمسیر بهمنی، عکس از مؤلف

بهبهان که تمام فصول سال را در ده می‌ماندند، در خرداد ماه خانه‌ها و مزارع خود را به افرادی از خانوارها می‌سپردند و با زن و کودک و احشام به ییلاق می‌رفتند و تا پایان تابستان در ییلاق می‌ماندند و پاییز به خانه‌های خود باز می‌گشتند (بلوکباشی، ۱۵، ۲۱، ۲۴).

دامداری: دام، دارایی خانواده بهمنی است. وقتی پسری زن می‌گرفت، شیربهای عروس را بجز پول نقد و مقداری برنج و آرد و قند، گوسفند و بز می‌دادند. وقتی هم که پسری می‌خواست یا همسرش از خانواده پدری جدا شود، سهم گوسفند و بز خود را از گله خانواده با خود می‌برد و افراد خانواده‌اش نیز از موی بزهای گله متعلق به خود سیاه چادری برایش می‌بافتند و به او هدیه می‌دادند. پس از برگ پدر خانواده، سهم دام او فقط میان پسرانی تقسیم می‌شد که هنوز زن نگرفته بودند و خانواده شیربهای برای همسران آنها از گله ندادند. دختران خانواده سهمی از گله خانواده نمی‌بردند (افشار نادری، ۱۵۹).

دام بهمنی بیشتر گوسفند و بز است که با منطقه کوهستانی و جنگلی کهگیلویه سازگاری دارد. شماری گاو و گوساله و گاومیش و استر و خر

بختیارها به خاک بهمنی و غارت اموال مردم آن در دوره محمدشاه قاجار (س. ۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق)، خلیل خان کلانتر بهمنی با تفنگچیهای ایل به نبرد با بختیارها بر می خیزند که منتهی به کشته شدن شماری از افراد هر دو سو، از جمله پسر خلیل خان می شود (ص ۱۰۲۲-۱۰۲۳).

همچنین، پس از اتحاد شیخ خزعل رئیس قبایل عرب کعب خوزستان با رؤسای عشایر بختیاری در ۱۳۰۳ ش و شورش شیخ خزعل بر حکومت مرکزی و جنگ میان او و متحدانش با نیروهای دولتی، حسین خان رئیس طایفه احمدی بهمنی در قلعه مُمبی - که دخترش بنا بر نوشته کسروی همسریکی از پسران شیخ بوده است (ص ۲۳۹) - به حمایت او بر می خیزد. حسین خان با تفنگچیهایش و دسته ای از طوایف عرب در ناحیه کیکاووس در دو فرسخ و نیمی بهبهان به دسته چریکی وابسته به سپاهیان دولتی حمله می برد، قوای دولتی را بیرون می راند و تفنگچیان خود را در آنجا مستقر می سازد. چندی بعد، قوای دولتی به کیکاووس حمله می کنند و در نبردی سخت بهمنیها را شکست می دهند، جمعی از آنها را می کشند و شماری را دستگیر می کنند و ناحیه کیکاووس را به تصرف خود در می آورند (همو، ۲۳۸-۲۴۰؛ برای آگاهی بیشتر، نک: مجیدی، ۴۱۳-۴۱۶).

در پی سیاست اسکان ایلات و عشایر توسط دولت و جلوگیری از کوچ و کوچندگی عشایر، فرماندار نظامی وقت بهبهان خدا کرم خان از طایفه علاءالدینی را که به «خان طلا» معروف بود، در ۱۳۱۴ ش به بهانه تأخیر در حضور به موقع در مقر فرمانداری تنبیه بدنی می کند و او را با یکی از سران ایل دشمن زیاری (ه م) به زندان می افکند. چندی بعد خداکرم از زندان می گریزد و به قلعه علاء مرکز طایفه خود باز می گردد و آماده نبرد می شود. در درگیریهای میان او و قوای نظامی و دیوار دست به دست گشتن قلعه علاء و کشته شدن چند تن از فرماندهان نظامی و شمار بزرگی افراد نظامی و ایلی، سرانجام شورشیان بهمنی شکست می خورند و قوای نظامی قلعه های علاء و مُمبی را تصرف می کنند و خداکرم و همراهانش به کوهستان می گریزند. پس از چندی، نخست همراهان خداکرم و در پی آنها خود او با گرفتن امان نامه تسلیم می شوند. خداکرم را در بهمن ۱۳۱۶ می کشند و جسدش را به قلعه علاء می آورند و تحویل مردم می دهند. در همان قلعه شماری از اسیران شورشی را تیرباران می کنند و جمعی را هم به زندان اهواز می فرستند. پس از آن، حکومت وقت افراد طایفه علاءالدینی قلعه علاء را در میان خوانین بهمنی محمدی سردسیری و گرمسیری و برخی خوانین دیگر علاءالدینی توزیع می کند (برای آگاهی بیشتر، نک: غفاری، شناسنامه ....، ۱۲۹-۱۳۵؛ تقوی مقدم، ۳۷۸-۳۹۲؛ باور، ۷۵-۷۶؛ مجیدی، ۴۰۵-۴۱۱).

مآخذ: افشار نادری، نادر، مونوگرافی ایل بهمنی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ باور، محمود، کهگیلویه و ایلات آن، گچساران، ۱۳۲۴ ش؛ بلوکباشی، علی، «ایل بهمنی»، هنر و سرودم، تهران، ۱۳۴۴ ش، ش ۳۶؛ تقوی مقدم، مصطفی، تاریخ سیاسی کهگیلویه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ جمعیت و شناسنامه ایلات کهگیلویه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۲۷ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده

شهری می کاشتند. نان آرد گندم کوله سفید و خوش خوراک و نان گندم نرمه سرخ و نامطبوع بود. نان سفره بیشتر مردم بهمنی «گلگ»، یعنی نانی بود که از آرد میوه بلوط تهیه می کردند (بلوکباشی، ۲۵).

پس از اجرای قانون اصلاحات ارضی در ۱۳۴۱ ش، کشاورزی در خاک بهمنی به تدریج توسعه یافت و هر کس تکه زمینی را به زیر کشت برد (افشار نادری، ۴-۵).

مسکن: بهمنیها در چند نوع سریناه به نامهای «اشگفت»، «وار»، «بُهون»، «کیر» و «تو» به سر می برند. ابتدایی ترین سریناهها اشگفت و وار بود. اشگفت به شکاف و غارهای طبیعی در کوه می گویند که در مناطق کوهستانی و ییلاق خاک بهمنی وجود دارد. وار سریناهی موقت است که برخی از کوچندگان در منزلگاههای مسیر کوچ با سنگ چین در پیرامون فضای زیر درختان بلوط می ساختند. بهون یا سیاه چادر مسکن اصلی بهمنیها بود. کیر دو نوع زمستانی و تابستانی داشت که کیر تابستانی را بیشتر از نی و «لگوم» (گیاهی که در کنار برکه ها و آبهای راكد و رودخانه ها می روید) و کیر زمستانی را با دیواره های سنگ چین و بامی از نی و لگوم می ساختند و یا بامش را با سیاه چادر می پوشاندند.



سریناه موقت «وار»، عکس از مؤلف

تو، اتاق یا خانه ثابت عشایری است که دارای یک یا دو اتاق و یک «کله» (آغل بره و بزغاله) است. خانه ها و خان زادگان و اطرافیان آنها در قلعه های بزرگ و مستحکمی که بر روی تپه های بلند ساخته شده، و مشرف بر محیط خود بودند، می زیستند (بلوکباشی، ۱۶، ۱۸-۲۱).

جنگ و ستیزها: ایل بهمنی کمتر از ایلات دیگر کهگیلویه، به ویژه بویراحمدی، در جنگ و ستیزها شرکت کرده است. فضای کم و بیش آرام و صلح آمیز میان ایل بهمنی را بیشتر به سبب تقسیم قدرت و منصب خانی میان اعضای خاندان خان و بستگان وی و وجود رابطه خویشاوندی و پیوندهای سببی در میان آنها دانسته اند که اتحاد و دوستی را در ایل تقویت می کرده است (افشار نادری، ۶۲-۶۳، ۶۵).

کهن ترین سند از جنگ و ستیزهای ایل بهمنی، گزارش میرزا فتاح گرمودی است. بنابراین گزارش، در پی تاخت و تازهای پیایی

(EI<sup>2</sup>). در سده‌های نخستین اسلامی بهنسا یکی از کوره‌های مصر علیا به شمار می‌رفته است (نک: یعقوبی، ۱۸۹/۱؛ ابن خردادبه، ۷۷؛ مقدسی، ۱۹۴-۱۹۵؛ قدامه، ۱۷۸).

شهرت این شهر بیشتر مرهون پارچه‌های آن بوده، و انواع پشمی، کتان و زریفت آن به دیگر جایها صادر می‌شده است. نیز نوعی پرده زردوزی بافته می‌شد که طول آن به ۳۰ ذرع می‌رسیده، و هر جفت آن حدود ۳۰۰ دینار ارزش داشته است (ابن حوقل، ۱۹۵/۱؛ مقدسی، ۲۰۲؛ ادریسی، ۱۳۰/۱).

در دوره فاطمیان گروهی از طوایف عرب از مغرب به مصر مهاجرت کردند و در مناطق مختلف این سرزمین ساکن شدند. در این میان قبیله لواته در بهنسا ساکن شد (مقریزی، البیان، ۱۳۴). در دوره معالیک توجه خاصی به این شهر می‌شده، و از شهرهای بزرگ و آباد آن روزگار به شمار می‌رفته است و دارای مساجد، مدارس و حمامهای متعددی بوده، و پیرامون آن را باغهای انبوهی در بر می‌گرفته است (نک: ابن شاهین، ۳۲؛ وطواط، ۸۵؛ ابن بطوطه، ۴۷)؛ اما پس از این دوره، رونق خود را از دست داد و به شهرکی کم‌اهمیت بدل شد و امروزه جز توده‌ای ویرانه در روستایی کوچک، چیزی از آن باقی نمانده است (EI<sup>2</sup>). در روزگار آبادانی بهنسا، علمای چندی از این شهر برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالحسن احمد بن عبدالله بهنسی (سمعانی، ۳۷۵/۲)، ابوالحسن علی بن قاسم بن محمد بهنسی (یاقوت، همانجا) و شیخ احمد بن یحیی بن محمد بهنسی (بستانی، ۶۴۸/۵).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش گرامرس، لیدن، ۱۹۳۸؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش محمد مغزوم، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، زبدة کشف الممالك و بیان طرق و المسالك، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴؛ ابن ظهیر، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹؛ ادریسی، محمد، نزقة المشتاق، پورت سعید، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۲۹۸/ق ۱۸۸۸؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمرانیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ قرآن کریم؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زیدی، بغداد، ۱۹۸۱؛ کشف اسماء المدن والنواحي المعتبرة... قاهره، ۱۹۵۵؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶؛ مقریزی، احمد، البیان و الاعراب، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱؛ همو، الخطط، بیروت، دار صادر؛ نویری، محمد، الالمام، به کوشش انیس کومب و عزیز سوربال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹/ق ۱۹۶۹؛ وطواط، محمد، مباحیح الفكر و مناهج العبر، به کوشش عبدالعال عبدالمنعم شامی، کویت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; EI<sup>2</sup>; Pauly; Strabo, The Geography, tr. H. L. Jones, London, 1949.

بهزاد لاهوتی

**بهوپال**<sup>۱</sup>، شهرستان و شهری به همین نام و مرکز ایالت مدھیا برادش در مرکز هند. نام این شهر برگرفته از نام راجه بهوج بنیان‌گذار

(۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل بهمنی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان، (۱۳۷۷ش)، ۱۳۷۸ش؛ صفی‌زاد، جواد، اطلس ایلات کهگیلویه، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، عشایر مرکزی ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ضرابی، منوچهر، «طوایف کهگیلویه»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ج ۹؛ غفاری، یعقوب، تاریخ اجتماعی کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، شناسنامه ایلات و عشایر استان کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فسابی، حسن، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصدساله خوزستان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گرمردی، فتح، سفرنامه مسنی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ لمعه، منوچهر، فرهنگ عامیانه عشایر بویراحمدی و کهگیلویه، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مجیدی، نورمحمد، تاریخ و جغرافیای کره گیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

علی بلوکاشی

**بَهْنَسَا**، شهری در مصر باستان. امروزه ویرانه‌های این شهر کهن در روستایی به همین نام در ۱۵ کیلومتری غرب شهر بنی مزار، مرکز مدیریت (استان) منیا در ۲۸° و ۳۲° عرض شمالی و ۳۰° و ۳۹° طول شرقی واقع است (نک: «اطلس...»، ۱۴۳، نیز فهرست، ۴؛ کشف...، ۱۲؛ EI<sup>2</sup>). این شهر در زبان قبطی بَمَجَه<sup>۲</sup> و در زبان یونانی اوکسور-اونخوس<sup>۳</sup> خوانده می‌شده است (استرابن، VIIII/109؛ پاولی، 2043 (XVIII/II); EI<sup>2</sup>).

به گزارش مقریزی، این شهر به دست یکی از پادشاهان قبطی به نام مناوش بن منقاوش بنا گردیده است (الخطط، ۲۳۷/۱-۲۳۸). بهنسا در دوره پیش از اسلام از مراکز مسیحیت در مصر وسطی به شمار می‌رفته، و اسقف‌نشین بوده است و دست کم ۱۰ کلیسا در شهر، و شمار بسیاری صومعه در حومه آن برپا بوده است (پاولی، XVIII/II/2046). به گزارش دمشق در سده ۷ ق یکی از این صومعه‌ها که بنایی شگفت داشته، همچنان برجای بوده است (ص ۵۰). این شهر نزد قبطیان مقدس شمرده می‌شد و به پاورآنان حضرت عیسی (ع) به همراه مادرش ۷ سال در بهنسا اقامت داشته است و از آنجا رهسپار بیت‌المقدس شده‌اند و از برکت حضور آن حضرت، چاه پلشم که نزد مسیحیان مصر متبرک است و هر ساله برای تبرک جستن به آنجا می‌روند، در این شهر ظاهر شده است (مقریزی، همانجا؛ یاقوت، ۷۷۱/۱؛ ابن ظهیر، ۱۰۸؛ بستانی، ۶۴۷/۵). برخی از مفسران، تحت تأثیر این روایت که منشأ مسیحی دارد، مراد از «ربوه» (مؤمن/۵۰/۲۳) را اشاره به بهنسا دانسته‌اند (نک: نویری، ۲۶۱/۲؛ ابن ظهیر، ۱۰۷).

شهرهای مصر از جمله بهنسا در دوره فتوحات مسلمانان، به روزگار عمر بن خطاب، به دست عمرو بن عاص گشوده شد (نک: بلاذری، ۲۹۸-۲۹۹). ظاهراً مردم بهنسا در این جنگها پایداری سرسختانه‌ای از خود نشان دادند که مدتها در خاطره‌ها باقی ماند و الهام‌بخش داستان مشهوری به نام بهنسا گردید (نک: بستانی، همانجا؛

1. Britannica...

2. Pemdje

3. Oxyrynchus

4. Bhopāl

این شهر است (نک: دی، 224؛ «بهوپال<sup>۱</sup>»، تاریخ).

شهرستان بهوپال با وسعت ۲۱۷۷۲ کیلومتر و ۱۸۳۶۷۸۴ تن جمعیت (۱۳۸۰ش/۲۰۰۱م) در نیمه غربی ایالت مدھیا پرادش واقع است (همان، شهرستان؛ «اطلس هند»<sup>۲</sup>، 76). شهر بهوپال مرکز این شهرستان با ۱۵۱۹۱۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۲۳ و ۱۶ عرض شمالی و ۷۷ و ۲۴ طول شرقی در ارتفاع ۴۹۸ متری از سطح دریا («فرهنگ جهانی»<sup>۳</sup>؛ «اطلس بریتانیکا»<sup>۴</sup>، فهرست، 19)، در کنار دو دریاچه که یکی از آنها بزرگ‌ترین دریاچه هند است، قرار دارد (رستم‌علی، 58؛ ملکم، I/397؛ «بهوپال، شهر...»<sup>۵</sup>). این دریاچه‌ها بخشی از آب موردنیاز بهوپال را تأمین می‌کنند («مسلمانان...»<sup>۶</sup>، VI/357).

میزان بارش باران در این منطقه در فصل مرطوب ۱۷۸۰ میلی‌متر و در فصل خشک ۵۰۰ میلی‌متر، است و درجه حرارت از ۱۸/۵ تا ۳۱/۵ سانتی‌گراد متغیر است («اطلس هند»<sup>۷</sup>، 152). برنج و گندم عمده‌ترین محصولات کشاورزی، و صنایع نساجی، برق، فلزی، شیمیایی و دارویی از مهم‌ترین صنایع این شهرستان به شمار می‌رود (نک: همان، 160ff.).

تاریخ: پیشینه تاریخی بهوپال به سده ۱۱/۵م به دوران حکومت راجه بهوج بنیان‌گذار این شهر بازمی‌گردد. این شهر پس از مدتی بر اثر برخی حوادث ویران، و به دهکده‌ای کوچک بدل شد (رستم‌علی، همانجا؛ «بهوپال»، فاجعه). در اواخر سده ۱۵/۹م بهوپال بخشی از قلمرو گرهه - منده<sup>۸</sup> که بر نواحی شمالی هند تسلط داشتند، به شمار می‌رفت (هیگ، 536).

شهر کنونی بهوپال توسط سرداری افغانی به نام دوست محمدخان از اهالی تیراه از طایفه میرزایی خیل بنا نهاده شد. دوست محمدخان که در ۱۱۲۰ق به هند آمده بود، در ۱۱۲۱ق به پاس خدمات نظامی‌اش به بهادرشاه (حک ۱۱۱۹-۱۱۲۴ق/۱۷۰۷-۱۷۱۲م) اجازه برگشته پراسیاه<sup>۹</sup> را دریافت کرد («فرهنگ سلطنتی...»<sup>۱۰</sup>، VIII/128). وی پس از تصرف گنور<sup>۱۱</sup> در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م شهر امروزی بهوپال را پایه‌گذاری کرد و یک دژ نظامی در کنار آن ساخت و پس از ساختن دیواری مستحکم به دور شهر بر استحکامات آن افزود (رستم‌علی، 59؛ ملکم، I/353). در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م حدود ۳ سال پیش از درگذشت دوست محمدخان، نظام‌الملک از وی برضد سلاطین دهلی کمک خواست، اما دوست محمدخان پیشنهاد او را رد کرد و به دشمنان او پیوست. چون نظام‌الملک در جنگ پیروز شد، بهوپال را تسخیر کرد و دوست محمدخان به ناچار برای حفظ حکومتش پسر خود را به گروگان نزد او سپرد (ملکم، I/353-354).

پس از درگذشت دوست محمد، وزیرانش با نیت در دست نگاه داشتن قدرت، فرزند کهنش را به حکومت نشانند، اما نظام‌الملک

برادر بزرگ‌تر را که نزد وی به گروگان بود، با هزار سوار به بهوپال فرستاد (همو، I/355-356). در دهه ۱۷۳۰م بهوپال در معرض درگیریهای نظام‌الملک و نیروهای مراته‌ها قرار گرفت و نظام‌الملک با نیرویی بزرگ عازم جنگ با آنها شد؛ اما در بهوپال از آنها شکست خورد و پیمان معروف به بهوپال میان آنها منعقد گردید («برتری...»<sup>۱۲</sup>، 89-91؛ چندرا، 234-235).

در سالهای میان ۱۷۲۵-۱۷۲۹ق/۱۸۱۰-۱۸۱۴م بهوپال دوباره مورد هجوم مراته‌ها قرار گرفت. آنها در آغاز پیروز شدند و نواب‌نشین بهوپال را تقسیم کردند، اما محمدخان، نواب بهوپال به مقابله با آنها پرداخت، مراته‌ها را مغلوب ساخت و بهوپال را مجدداً پس گرفت (رامالینگام، 129). مقارن با این زمان نیروهای انگلیسی که در صدد گسترش نفوذ هرچه بیشتر خود در هند بودند، موفق به انعقاد پیمان دوستی با نواب‌نشین بهوپال شدند (یاوِل پرایس، 500). بنابر پیمان منعقد میان انگلیسی‌ها و نواب بهوپال که در ۱۷۲۳ق/۱۸۱۸م امضا شد، نواب بهوپال متعهد شد که از تهاجم به همسایگان خود، خودداری کند و در صورت لزوم ۶۰۰ سواره نظام و ۴۰۰ پیاده نظام در خدمت دولت انگلیس قرار دهد و نیروهای انگلیسی در هر زمان اجازه ورود به بهوپال را داشته باشند (ملکم، II/402-404). با این پیمان نواب‌نشین بهوپال رسماً به تحت‌الحماگی دولت انگلستان درآمد و با پشت‌گرمی انگلیسی‌ها به توسعه قلمرو خود پرداخت، به گونه‌ای که در اوایل سده ۲۰م علاوه بر شهرهای تحت حاکمیت حکومت، حدود ۳ هزار روستا نیز در گستره قلمرو نواب‌نشین بهوپال قرار داشت (نک: «مسلمانان...»<sup>۱۳</sup>، VI/357-358؛ ملکم، II/242, 389).

در این دوره، نواب‌نشین بهوپال پس از حیدرآباد مهم‌ترین ایالت مسلمان هند به شمار می‌رفت («مسلمانان»، همانجا) و انجمن نظارة المعارف القرآنیة که در مسجد فاتح پوری دهلی برای ترویج علوم قرآنی ایجاد شده بود، از پشتیبانی بیگم بهوپال برخوردار گردید (ماینولت، 30).

در نیمه اول سده ۲۰م رهبران بهوپال در مبارزات استقلال‌خواهی ملت هند در کنار سایر رهبران هند قرار داشتند (نک: هادسن، 211-212) و نواب بهوپال که از دوستان نزدیک محمدعلی جناح بود، از وی در آخرین ایام زندگی مراقبت می‌کرد (نک: اقبال، 386, 396). حکومت بهوپال خواهان الحاق به پاکستان بود (هادسن، 360)، اما پس از استقلال هند، از ایالات منفرد شد و از ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م جزو حکومت مرکزی هند قرار گرفت (همو، 494؛ مجومدار، 1000). در ۱۹۵۲م حکومت نواب لغو شد و بهوپال به یک شهرستان بدل گردید و در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م در استان مدھیا پرادش ادغام شد و شهر بهوپال به جای شهر ناگپور مرکز آن ایالت شد (بریتانیکا، II/189). در ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م شهر بهوپال دستخوش حادثه مصیبت‌بار

1. «Bhopal» 2. An Atlas... 3. The World... 4. Britannica Atlas. 5. Bhopal, the City...  
6. The Moslem... 7. Garha-Mandla 8. Berasiā 9. The Imperial... 10. Gunnour 11. The Maratha...



آثار چاپی:

۱. اعلام الاعلام بقتال من انتهاک حرمة البيت الحرام، درباره احکام جنگ در مکه. مؤلف علاوه بر مذهب احمد بن حنبل، دیدگاه علمای سایر مذاهب را نیز با ذکر ادله بیان کرده است. این کتاب به کوشش جاسم بن سلیمان فهد دوسری در بیروت (۱۹۸۸م) به طبع رسیده است.

۲. الروض القرع بشرح زاد المستقنع، شرحی بر زادالمستقنع موسی حجاوی (د ۹۶۸ق/۱۵۶۰م) است که بارها در دمشق، هند و قاهره (از جمله در قاهره، ۱۳۸۰ق) به چاپ رسیده است.

۳. «دقائق اولی النهی لشرح المنتهی»، شرحی است بر منتهی الارادات تقی الدین محمد فتوحی حنبلی، مشهور به ابن نجار (د ح ۹۸۰ق) که در حاشیه کشف القناع (قاهره، ۱۳۱۹-۱۳۲۰ق) به طبع رسیده است.

۴. عمدة الطالب لنیل المآرب، در فقه احمد بن حنبل که عثمان بن احمد نجدی حنبلی (د ۱۰۹۷ق) آن را با عنوان هدایة الراغب شرح کرده، و همراه متن به طبع رسیده است. برادرزاده مؤلف، حسن بن صلاح بهوتی، آن را با نام وسیلة الراغب به نظم کشیده است (برای نسخه آن، نک: خدیویه، ۳/۳۰۰).

۵. کشاف القناع عن متن الاقناع، در ۳ جلد شرحی است بر الاقناع لطالب الاتقاع موسی حجاوی که بارها، از جمله به کوشش هلال مصیلحی مصطفی هلال (ریاض، ۱۹۶۸م) به طبع رسیده است.

۶. المنح الشافیه بشرح نظم المفردات الواقیه، شرح بر المنظومة الالافیة فی مفردات مذهب الامام احمد، اثر محمد بن علی مقدسی (د ۸۲۰ق) که یکبار در قاهره (۱۳۴۳ق)، و نیز اخیراً به کوشش عبدالله ابن محمد مطلق در قطر به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. ارشاد اولی النهی لدقائق المنتهی (زرکلی، ۳۰۷/۷)، که حاشیه ای است بر المنتهی (محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۲). ۲. حاشیه بر الاقناع موسی حجاوی (همانجاها) که تألیف آن را در ۱۰۴۰ق به پایان برده است (برای نسخه آن، نک: ازهریه، ۶۳۹/۲).

مآخذ: ابن حمید، محمد، السحب الوابلة، بیروت، ۱۹۸۹م، این شطی، محمد جمیل، مختصر طبقات الحنابلة، به کوشش فواز زمرلی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ازهریه، فهرست خدیویه، فهرست زرکلی، اعلام غزی، محمد، النعت الاکمل، به کوشش محمد مطیع حافظ و نزار اباطه، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق.

بیابانک، نک: خور و بیابانک.

بیابانکی، گویش، نک: گویشهای مرکزی ایران.

بیات، نام یکی از قبیله های مهم بیست و دوگانه یا بیست و چهارگانه قوم ترک زبان اغوز (نک: کاشغری، ۵۶/۱؛ رشیدالدین، ۴۲/۱، ۵۸) که گاه در منابع مطابق تلفظ ترکی آن، به صورت «بیات» ضبط شده است.

انفجار و پخش مواد سمی کارخانه آمریکایی «یونیون کارباید» شد که چند هزار کشته و دهها هزار معلول به بار آورد («بهوپال»، فاجعه).

از آثار تاریخی شهر بهوپال ۶ دروازه قدیمی شهر و حدود ۱۰۰ مسجد از جمله بزرگترین مسجد هند به نام تاج المسجد و ساختمان شاه جهان بار در نزدیکی شهر و نیز بناهای یادبود قدیمی بودا در منطقه بهوپال را می توان نام برد («مسلمانان»، VI/357؛ پاول پرایس، 60؛ بریتانیکا، همانجا).

مآخذ:

An Atlas of India, Delhi, 1990; «Bhopal», Wikipedia, en., wikipedia.org/wiki/bhopal; Bhopal, the City of Lakes, www.bhopal.nic.in/profile.htm; Britannica 1987; Britannica Atlas, Chicago, 1996; Chandra, S., Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740, Aligarh, 1959; Day, N.L., The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, New Delhi, 1984; Haig, W., «The Native States of Northern India from A.D., 1000 to 1526», The Cambridge History of India, ed. W. Haig, New York, 1928, vol. III; Hodson, H.V., The Great Divide Britain-India-Pakistan, Karachi, 1969; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1981; Iqbal, A., The Life and Times of Mohamed Ali, Lahore, 1979; Majumdar, R.C. An Advanced History of India, London, 1958; Malcolm, J., A Memoir of Central India, New Delhi, 1970; The Maratha Supremacy, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1964; Minault, G., The Khilafat Movement, Delhi, 1982; The Moslem World, ed. S.M. Zwemer, New York, 1916; Powell-Price, J.C., A History of India, London, 1955; Ramalingam, J.A., «British Policy in the Context of Bhonsla-Bhopal Relations, 1810-1814», Islamic Culture, Hyderabad Deccan, 1962, vol. XXXVI; Rustam 'Ali, «Tārīkh-i Hindī, The History of India as Told by its Own Historians, ed. J. Dowson, Lahore, 1976, vol. VIII; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/d/d\_in\_imp.htm.

پرویز امین

بهوتی، ابوالسعادات منصور بن یونس (۱۰۰۰-۱۰۵۱ق/۱۵۹۲-۱۶۴۱م)، فقیه حنبلی مصر. نسبت وی به بهوت، یکی از روستاهای غرب مصر باز می گردد که نام افرادی از این منطقه در شمار عالمان متأخر حنبلی به چشم می خورد.

بهوتی نزد شماری از عالمان حنبلی، از جمله محمد شامی، جمال الدین یوسف بهوتی و عبدالرحمان بهوتی و دیگران به تحصیل پرداخت و علاوه بر آنان از محضر استادانی چون یحیی بن شرف حجاوی دمشقی، عبدالله دنوشری شافعی، جمال عبدالقادر دنوشری حنبلی، نورعلی حلبی و شهاب الدین احمد وارثی صدیقی نیز بهره برد (نک: محبی، ۳/۳۲۶؛ قس: غزی، ۲۱۱، ۲۱۲)، تا آنکه خود یکی از بزرگان مذهب شد و بر کرسی تدریس نشست (همانجاها).

بهوتی در فقه و فرائض و علوم دیگر تبحر داشت (غزی، ۲۱۰) و از آنجا که در عصر خود، در فقه همتا نداشت، طلاب از سرزمینهای شام، نجد، بیت المقدس و بعلبک به سوی او می کوچیدند. از شاگردان وی، محمد بن ابی السرور بهوتی، ابراهیم بن ابی بکر صالحی و محمد خلوتی قابل ذکرند (نک: محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۱، ۲۱۲). شهرت وی بیشتر به سبب تحریر مسائل فقهی براساس مذهب احمد بن حنبل است (محبی، همانجا؛ ابن حمید، ۴۷۲) و تألیفات وی تا زمان حاضر مورد رجوع فقهاست (ابن شطی، ۱۱۶). بهوتی در قاهره وفات یافت و در تربت مجاورین دفن گردید (محبی، همانجا؛ غزی، ۲۱۲-۲۱۳).

واژه شناسی: اشتقاق و معنای واژه بیات کم و بیش مبهم است. در زبان ترکی واژه کم بسامدی به صورت بیات وجود دارد که به معنای خدا، و مترادف تنگری و اوغان در آن زبان است. ارتباط این واژه با نام قبیله بیات (اگر چه به کلی مردود نیست) سخت بعید می نماید (کلاوسن، «فرهنگ...»<sup>۱</sup>، 385؛ دورفر، II/379). خواجه رشیدالدین نام قبیله بیات را به معنای یا دولت و پر نعمت می داند (همانجا). اگر نظری را صائب بدانیم، به ناچار باید بپذیریم که آن نام از واژه بای ترکی (نک: ه، بیگلریگی، ذیل معنای بیگ) به معنای دارا و توانگر مشتق شده که در آن زبان گاه به معنای اشرافی و به ندرت به معنای شوهر نیز به کار رفته است (کاشغری، III/158؛ جعفر اوغلو، 236؛ دورفر، II/259؛ کلاوسن، همان، 384). بای ترکی به زبان مغولی نیز راه یافته، و در این زبان به صورت بایان (توانگر، توانگری، خوشبختی) در آمده است (لسینگ، 76؛ دورفر، همانجا). در این صورت بیات (بیات) می تواند جمع بای ترکی و بایان مغولی باشد؛ زیرا -د<sup>۲</sup> (= -ت، در نقل به فارسی و ترکی) در زبان مغولی یکی از چند نشانه جمع است (گرونیک، 20) و هنگام کاربرد این نشانه، واپسین صامت واژه مفرد افکنده می شود و گاه بدون قاعده ای خاص به جای آن -چود<sup>۳</sup> به کار می رود، اما در گذشته به جای -چود، -اود<sup>۴</sup> به کار می رفت؛ از آن رو، اگر چه اینک جمع بایان در آن زبان بایاچود است، اما در تاریخ سری مغول به صورت بایا اود آمده است (لسینگ، همانجا). در جامع التواریخ (نک: رشیدالدین، ۱۷۹/۱) نیز از قبیله ای مغولی به نام بایا اوت یاد شده است که از آغاز کار همراه چنگیز خان بوده اند.

هر ۳ نشانه جمع در زبان مغولی (-نار، -س، -د یا -چود) از زبانهای بیگانه و به احتمال بیشتر از زبان ترکی وارد شده است. -ت، -ث به عنوان نشانه جمع نخست در زبان سفدی به کار می رفته (گروسیچ، 187، 188؛ قریب، ۲۱۸، ۳۸۹)، و در زبان خوارزمی نیز به صورت -ئی و -د و -ث کاربرد داشته است (گروسیچ، همانجا) و می دانیم که مغولان آن چنان رابطه ای با سفدیان نداشته اند، تا ابزارهایی دستوری از زبان آنان بگیرند و برعکس زبان مغولی انباشته از واژگان و ابزارهای دستوری زبان ترکی است (کلاوسن، «مطالعات...»<sup>۵</sup>، 37)، بنابراین، آن نشانه جمع بی گمان نخست از سفدی به ترکی و سپس از ترکی به مغولی راه یافته، و نیز «بایان» در یکی از زبانهای ترکی ناشناخته و به احتمال قوی یک زبان ترکی گروه «ل/ر»<sup>۶</sup> وجود داشته که به همین گونه وارد زبان مغولی شده است.

تاریخ: از تاریخ، زیستگاه و چگونگی حیات اجتماعی و اقتصادی بیاتهای پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست، تنها می توان پذیرفت که آنان در عصر تورکوها = کوک ترکها (سده ۶-۸م) در جمع اغوز (ه م) ها در بخشهایی از مغولستان می زیسته اند (آرقون، 471، 168، 64، 22). در منابع عصر سلجوقی، به ویژه در روزگار

افول دولت آنان - که امیران و اتابکان وابسته به قبیله های گوناگون ترک و اغوز و جز آنها تکاپویی داشتند - نامی از بیات در میان نیست و به احتمال بسیار آنان نه همراه سلجوقیان، بلکه همراه سپاه مغول با چنگیز خان یا هولاکوخان و یا پس از آن در عهد ایلخانیان به ایران و به آناتولی کوچ کرده اند. اگر چه فخر خوارزمی در تاریخ خود (۳۰۳ ع) از آن قبیله یاد کرده (نک: ص ۴۷)، اما بی گمان مؤلف از منابع مکتوب پیشین یا روایات شفاهی مسافران یا کسان دیگر سود برده است.

فاروق سومر به استناد دو منبع دیگر کوشیده است تا نشانی از آنان در سده ۶ و ۷ ق در ایران و عراق به دست دهد (اغوزلار، 222): نخست ابن اثیر از کارگزاری به نام سنقر بیاتی یاد کرده است که در ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹ م نایب آق سنقر بخاری در بصره بود (۵۵۹/۱۰)؛ اما سومر خود در اصالت انتساب او به قبیله بیات تردید کرده است، زیرا بر خلاف معمول نسبت ترکمنی او قید نشده است. در حالی که ممکن است این نسبت بیاتی باشد؛ حتی اگر نسبت بیاتی هم درست باشد، حضور یک تن را نمی توان نشانه حضور قبیله ای تلقی کرد. دومین منبع سومر، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی است. سومر آورده است که مستوفی از قلعه بیات یاد کرده که حاکم آن قلعه یک تن ترک بوده است. اما این نقل نادرست است و حمدالله مستوفی تنها از ولایت بیات در مرز لرستان و عراق، و فرمانروای آن به نام بیات ترک یا بیات ترک یاد کرده است (تاریخ...، ج براون، ۵۴۹، ج نوایی، ۵۵۳). پیش و پس از او نیز از این ولایت نام برده اند (مثلاً جونی، ۴۸۳/۳؛ رشیدالدین، ۱۰۰۸/۲؛ نیز نک: حمدالله، نزهة...، ۳۹؛ حافظ ابرو، ۲۸۵/۱؛ روملو، ۴۳۵؛ قس: دبیرسیاقی، ۴۱، حاشیه ۴؛ بیان؛ برای ولایت بیان، نک: ابن خردادبه، ۱۹۴؛ اصطخری، ۸۸-۸۹؛ ابن حوقل، ۲۳۲). بنابراین، هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهد قبیله بیات پیش از سده ۹ ق در جهان اسلام شناخته شده باشد.

مقریزی دو تن از امیران ترکمان را «الترکمن البیاضیه والاینالیه» خوانده است. این بیاضی، یقیناً ضبط نادرست «بیات» است؛ زیرا خود وی ادامه داده است که آن دو امیر از دو طایفه آجقیه (= اوج اوق<sup>۷</sup>) و بزقیه (= بوزاوق<sup>۸</sup>) بودند. در حوادث سال ۸۰۹ ق/ ۱۴۰۶ م نیز از هر دو قبیله اینالو و بیات ترکمان در شهر آید یاد شده است (مقریزی، ۱۱۸/۶، ۱۸۱، ۱۸۴، نیز برای دیگر اشارات به بیات، نک: ۲۱۹، ۲۹۶، ۴۷۸؛ ابوبکر طهرانی، ۶۰).

در قلمرو پیوسته در حال دگرگونی آق قویونلوها نیز نشانی از بیاتها در دست است. آورده اند که جمعی از آنان (که بیاضی و بیات خوانده شده اند) در قراچه داغ (ارسباران) می زیستند و در ۸۶۱ ق/ ۱۴۵۷ م در جنگ میان قراقویونلوها و آق قویونلوها شرکت داشتند (همو، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۳؛ سومر، اغوزلار، 225).

از اسناد مالیاتی دولت عثمانی در سده ۱۰ ق/ ۱۶ م چنین برمی آید که

1. An Etymological...

2. -d (= -t)

3. -çud

4. -ud

5. Turkish...

6. L/R

7. Üç-oq

8. Boz-oq

برخاست (اسکندر بیک، ۷۴۱/۲؛ افوشته‌ای، ۴۸۸؛ حسینی، ۱۵۸؛ شاملو، ۱۸۳/۱). این امر در روزگاری که خراسان در معرض تاخت و تاز ازبکان بود، نشانه اهمیت و اعتبار بیاتها در نظر شاه عباس به شمار می‌آید.

شاه عباس پس از اغورلو سلطان برادر وی شاه قلی سلطان را به سرکردگی قبیله بیات گمارد و بیاتها را به سبب ناپایداری در برابر شاه‌وردی سرزنش کرد (اسکندریک، ۷۴۳/۲). شاه قلی سلطان بیات پس از آن به مثابه سرداری شایسته و جنگاور در رکاب و در خدمت شاه عباس بود و در بسیاری از پیکارها شرکت مؤثر داشت (همو، ۹۱۲/۲، ۹۱۲۰۳-۱۸۰۸؛ منجم، ۱۹۲، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۲۳؛ نیز درباره دیگر امرای بزرگ بیات، نک: ۲۹۴-۲۹۶، ۳۲۵، ۳۷۹، ۳۸۰).

گروه دوم از بیاتهای ایران بیاتهای خراسان‌اند که قریباً بیات خوانده شده‌اند و آنان از اویماقات (قبیله‌های) جغتایی به شمار می‌آمده‌اند (اسکندریک، ۴۵۶/۱، ۶۹۳/۲، ۱۳۶۴). به سبب این انتساب گمان می‌رود که آنان از ماوراءالنهر به خراسان درآمده باشند و دانسته نیست که آیا با بیاتهای اغوز خویشاوندی و مناسبت داشته‌اند، یا آنکه در زمره بایانوت یا بیات قورولاس مغول بوده‌اند (رشیدالدین، ۱۷۹/۱، ۲۵۴).

در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م که شیبک خان ازبک به سمرقند و بخارا تاخت و آن دو شهر را گشود، حکومت بخارا را به امیری به نام محمد صالح بیات سپرد؛ به احتمال زیاد این محمد صالح از بیاتهای جغتای (ماوراءالنهر) بوده‌است (روملو، ۷۰).

قرا بیاتهای ایران که در پیرامون مشهد، نیشابور و بلوک معدن می‌زیستند، ظاهراً از ۹۹۱ق/۱۵۸۳م به صفویان پیوسته بودند و با ازبکان و رارودی سرستیز داشتند. در ۱۰۰۰ق که عبدالؤمن خان ازبک با لشکر فراوان به سوی خراسان پیشروی کرد، پس از تصرف مشهد لشکری بر سر ایل بیات گسیل داشت. ریش سفیدان بیات چاره‌ای جز اطاعت نیافتند و در رادکان نزد خان ازبک رفتند. اما او به سبب کینه دیرینه به کشتار آنان فرمان داد و محمود سلطان پسر باباالیاس، سرکرده بیاتها و بزرگان دیگر آن قبیله به قتل رسیدند و بازماندگانشان غارت شدند و آواره گردیدند. میرزا محمد سلطان برادر محمود سلطان به درگاه شاه عباس پناه برد؛ شاه جای برادر بدو سپرد و بیاتها را از مالیات و تکالیف دیوانی معاف کرد (اسکندر بیک، ۶۹۴/۲). یورش مجدد ازبکان در ۱۰۰۴ق به اسفراین که در دست بیاتها بود، نتیجه‌ای نداشت (همو، ۸۰۲/۲-۸۰۶). محمد سلطان بعدها به حکومت سبزوار، و در ۱۰۰۷ق به حکومت نیشابور گمارده شد. وی در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م به هنگام لشکرکشی شاه عباس به نسا، ایبورد و مرو حضور داشت و همراه امیران دیگر مأمور تسخیر مرو شد. وی در ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م درگذشت و خویشاوند او بیرام علی سلطان به امارت ایل بیات و حکومت نیشابور گمارده شد (همو، ۸۰۵/۲، ۹۱۰، ۱۳۶۴).

در روزگار شاه عباس، طهماسب قلی سلطان، پسر محمد سلطان حاکم شوشتر و دزفول و خوزستان بود (همو، ۱۸۰۹/۳) و احتمالاً

گروهی از بیاتها در آناتولی مرکزی و غربی سکنا داشتند و در آن منابع از ۴۲ جایگاه منسوب به آنان یاد شده که بیشتر آن نامها تا روزگار ما بازمانده است. به رغم فرض فاروق سومر از نقش احتمالی آنان در فتح آناتولی، آغاز و پیشینه حضور آنان در آن سرزمین دانسته نیست، و با توجه به اینکه در منابع عصر سلجوقیان آسیای صغیر نامی از آنان نیامده است، گمان می‌رود بیاتهای آناتولی در روزگاری متأخرتر و شاید از شمال سوریه بدانجا مهاجرت کرده باشند (قس: همان، ۲۲۵-۲۲۲). بر حسب دفترهای مالیاتی، در سده ۱۰ق طوایف متعدد وابسته به قبیله بیات در قلمرو عثمانی در حلب، طرابلس، مرعش، آنکارا، کرکوک و بوزوق ساکن بوده، و گروهی از جنگجویان بیات در حمله عثمانی به وین در ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م شرکت داشته‌اند (همو، «بایاتلار»، ۳۷۹-۳۷۷، ۳۹۱-۳۹۰). نام چند تن از امرای برجسته بیات در قلمرو عثمانی نیز که در حوادث سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م نقش داشته‌اند، در منابع آمده‌است (IA, IX/543؛ منجم، ۲۹۰، ۲۹۶).

قبیله‌های ترکمن در تشکیل دولت صفوی نقش آشکار داشتند و بیشترین سپاه قزلباش را تشکیل می‌دادند و لقب شاملو (= شامی) و روملوی (= رومی) آنان بیانگر آن است که آنها به روزگار صفویان از شام و آناتولی به ایران کوچیده‌اند. به عقیده فاروق سومر که این پدیده را به خوبی بررسی کرده است (نک: ص ۱۳۰)، گروهی از بیاتها نیز در زمره این کوچندگان بوده‌اند. لقب «شاملو» ی برخی از سرداران بیات دولت صفوی مؤید این نظر اوست (منجم، ۳۲۵)؛ ولی بیاتهایی که از آناتولی و شام به ایران آمدند، به طور مطلق بیات خوانده شده‌اند، نه آق (= سفید) یا اوز (= خاص) بیات که سومر مدعی آن است («بایاتلار»، ۳۸۴، ۳۸۶، اغوزلار، ۲۳۴)؛ افزون بر آنکه این بیاتها در بخشهای گوناگون قلمرو صفویان پراکنده بودند، اما کانون و زیستگاه ویژه‌ای نیز داشتند که در برخی منابع «الوس بیات» خوانده شده است و آن منطقه کزاز، کرهرود و انجدان در نزدیکی همدان بود، اما حضور آنان در بروجرد نیز تأیید شده است (اسکندر بیک، ۳۰۲/۱، ۷۴۱/۲؛ افوشته‌ای، ۳۸، ۳۹، ۴۸۸، ۴۸۹؛ حسینی، ۱۵۸؛ واله، ۵۰۰).

نقش طوایف بیات و امرای برجسته آنها در تاریخ عصر صفوی قابل توجه است. برخی از اینان در اوایل عصر صفوی در جنگهای ایران و عثمانی یا برخی نزاعهای داخلی بر سر تاج و تخت، سهم عمده‌ای داشتند و مناصب و امارتهای بزرگ می‌یافتند (مثلاً نک: روملو، ۴۶۳، ۴۹۶، ۶۲۱؛ قاضی احمد، ۳۵۵/۱، ۳۷۷، ۶۱۷/۲، ۶۲۱، ۶۲۷؛ اسکندریک، ۲۱۸/۱، ۳۲۰، ۶۸۶/۲؛ افوشته‌ای، ۳۸، ۳۹؛ حسینی، ۵۵).

در ۱۰۰۲ق که عبدالؤمن خان ازبک به خراسان لشکر کشید، اغورلو سلطان از امرای شاه عباس به بروجرد رفت تا سپاه بیات را گرد آورد و به شاه ببینند؛ ولی شاه‌وردی خان، حاکم لرستان که از دیرباز خود وی و بیاتها را غارت و آزار می‌کرد، او را به قتل رساند. شاه که سخت خشمناک شده بود، به پی‌گیری موضوع و تنبیه شاه‌وردی

هموست که در ۱۰۱۷ ق با بختیاریان سرکش جنگید؛ جلال‌الدین منجم (ص ۳۵۷) به اشتباه او را محمد سلطان بیات نامیده است. در ۱۰۲۶ ق بار دیگر ازبکان به سوی خراسان سرازیر شدند و به همگان و از جمله بیاتها آسیب بسیار رساندند (اسکندریک، ۱۵۳۱/۳).

گروهی از بیاتها که در قندهار می‌زیستند، در ۱۰۰۲ ق سرکردگی آنان برعهده محمد بیگ بیات بود که سمت للگی مظفر حسین میرزا، پسر سلطان حسین میرزا، برادرزاده شاه طهماسب را نیز داشت. پس از مرگ او جنگاوران بیات در خدمت مظفر حسین میرزا باقی ماندند و بر ضد رستم میرزا حاکم زمین داور (ایالتی در افغانستان) تکاپویی کردند، اما کاری از پیش نبردند و بیشتر آنان کشته شدند (همو، ۷۵۵/۲-۷۶۴).

با توجه به دقتی که اسکندریک منشی در تفکیک بیات و قریات به کار می‌برد، گمان می‌رود اینان که تنها بیات نامیده شده‌اند، از بیاتهای اغوز کزاز و کرهرود بوده‌اند. در روزگار شاه عباس گروهی از بیاتهای سپاهی در دریند و شابران شیروان مقیم بودند و قرخ سلطان، حاکم آن ولایات و سرکرده آنان بود (همو، ۱۸۱۲/۳). شاید به همان سبب یکی از دروازه‌های دریند «بیات قابی» نامیده می‌شد (باکیخانف، ۵۱؛ مینورسکی، ۸۸). بیاتها عموماً در عصر افشاری و زندیه به عنوان سپاهی نقش نمایان و تعیین کننده داشتند (محمدکاظم، ۸۱/۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۳۴۰؛ استرابادی، ۱۵۰، ۱۹۳؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۳۴؛ ابوالحسن گلستانه، ۱۷۳، ۶۶، ۱۸۰، ۳۶۱).

یکی از تیره‌های دوازده گانه قاجارها شام بیاتی نام داشت (شیبانی، ۳۷). در عهد ناصرالدین شاه حاکم نیشابور، تنی از قبیله بیات بود (همو، ۸۹) و حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم محمد شاه قاجار هم به قبیله بیات منسوب است (اعتماد السلطنه، ۱۵۲).

در روزگار معاصر بیاتها در میان قشقاییان فارس، کلات خراسان و خمسه زنجان شناخته و شاخصی‌اند (تهرمانی، ۴۴۸؛ کرزن، I/139؛ ایلات، ....، ۱۰؛ کیهان، ۸۰/۲، ۸۶، ۳۷۵) و در روزگاری نه چندان دور خانواده بیات از مالکان بزرگ اراک به شمار می‌آمدند (لمتن، 268). هم اکنون ۱۸ آبادی در اورمیه، میانه، دشت میشان، درگز، اراک، بروجرد، ملایر، هشت‌رود، زنجان، گنبد کاووس و دزفول وجود دارد که از قبیله بیات نام گرفته‌اند (پایلی، ۱۹۴). گذشته از نامهای متعدد در ترکیه و ایران، در جمهوری آذربایجان ۵ و در جمهوری ترکمنستان ۴ و در جمهوری ازبکستان یک نام جغرافیایی منسوب به بیاتها، و در جنوب بغداد نیز روستای کوچکی به نام بیات وجود دارد (ایرانیکا، 882/III).

بجز جنگاوران و امیران و حاکمان، حکیم و شاعر و نویسندگانی نیز از میان بیاتها برخاسته‌اند؛ از جمله به روایت رشیدالدین فضل‌الله دده قورقوت (= قورقود)، حکیم و قصه‌گوی افسانه‌ای اغوزان از آن قبیله بوده است (نسخه خطی، ۳۹۷). گفته‌اند که مولانا محمدبن سلیمان فضولی بغدادی، شاعر معروف از قبیله بیات بود و همراه ابراهیم خان (موصللو)، سردار صفوی به بغداد رفت و آنگاه در حله وطن‌گزید (صادقی افشار، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۸۶/IV، ۱۸۶/IV). بی‌گمان فضولی از بیاتهای

همدان بوده است و تردید فاروق سومر در باب روایت صادقی و نسبت دادن او به بیاتهای عراقی اعتباری ندارد. به گزارش خود وی به نقل از سفرنامه محمد بن احمد منشی بغدادی، گروهی از بیاتها همراه داوود پاشا، والی عثمانی بغداد در قرن ۱۳ ق/۱۹ م به عراق رفتند. این گروه به احتمال قریب به یقین نخستین بیاتهای وارد شده به عراق هستند و پیش از آن خبری از حضور گروهی آنان در بغداد و عراق در دست نیست («بیاتلار»، 374). حسن بن محمود هم که تألیفی درباره نیاکان پادشاهان عثمانی دارد، از قبیله بیات بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاشی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ استرابادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه لیدن، ۱۹۲۷ م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، صدر التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ افروشته‌ای، محمود، نقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ باکیخانف، عباسقلی آقا، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، پاکو، ۱۹۷۰ م؛ پایلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جوشی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، زیده التواریخ، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ حسینی استرابادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، همان، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰ م؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دیرسیاقی، محمد، حاشیه بر نزهة القلوب، حمدالله مستوفی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ همو، همان، نسخه خطی شماره ۱۶۰۶/ف کتابخانه ملی ایران، روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سومر، فاروق، نقش نرکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد نقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شاملو، ولی‌قلی، قصص الغاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شیبانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ صادقی افشار، صادق، تذکره مجمع الخواص، ترجمه عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ فخر خوارزمی، مبارک شاه، تاریخ، به کوشش ا. دنین راس، لندن، ۱۹۲۷ م؛ قاضی احمدقاسمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ قهرمانی ایبوردی، مظفر، تاریخ وقایع عشایری فارس، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ محمد کاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۷ م؛ منجم، جلال‌الدین، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ واله، محمد یوسف، خلدیرین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Caferoğlu, A., *Eski Uyğur türkçesi sözlüğü*, İstanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; id, *Turkish and Mongolian Studies*, London, 1962; Curzon, G., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954; Grønbech, K. and J. R. Krueger, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1976;

آذربایجان، دستگاه مقام بیات شیراز وجود دارد که اصفهان یکی از شعبات آن، و در شمار مقامهای فرعی است (دورینگ، ۱۰۵-۱۰۷). مد اصفهان در میان مقامات موسیقی صوفیانه کشمیر نیز مشاهده می‌شود (اسعدی، ۴۲).

جنبه‌های فراموسیقایی: در سده‌های میانه اسلامی هر مقام را دارای تأثیر خاصی می‌دانستند و جنبه‌هایی نمادین و فراموسیقایی برای آن بر می‌شمردند. چنان‌که به گفته صفی‌الدین ارموی شدود راست، نوروز، عراق و اصفهان موجب بسطی لطیف در نفس می‌شوند (ص ۹۱؛ قس: قزوینی، ۹۰). در بهجت الروح آمده است: اگر اهل مجلس مردمان عطارذ طالع باشند، چون وزیران و مشیانی و مستوفیان و مانند اینها، باید که نغمات متوسط بنوازند، چون عزال و رکب و سه‌گاه و عراق و نوروز اصل و اسپاهان (عبدالمؤمن، ۵۹). در رساله موسیقی امیرخان کوکی گرجی نیز آمده است که هر آوازی را کاربردی است، چنان‌که اصفهان دق و امراض بزد (ص ۲۷). برای زمان اجرای مقامات نیز مطالبی ذکر شده، مثلاً در نقل قولی از ابن‌سینا آمده است که اصفهان را به هنگام غروب آفتاب باید اجرا کرد (نک: میرزاییگ، ۱۲۰؛ قزوینی، همانجا؛ فارمر، ۳۶۰). در رساله کرامیه، مقام اصفهان به برج عقرب نسبت داده شده است (سفرچی، ۱۹۷). در شماری از رسالات آمده است که مقامات از صدای برخی حیوانات یا پرندگان اقتباس شده‌اند. در رساله کرامیه اصفهان برگرفته از صدای گوسفند دانسته شده (همو، ۱۹۸)، و در بهجت الروح این مقام به باز منتسب گردیده است (عبدالمؤمن، ۷۹).

تحلیل ساختاری: ساختار اصفهان به عنوان یک مد در سیستم مدال یا نظام مقامات در موسیقی سرزمینهای اسلامی قابل مطالعه است. هر مد را از ۳ جهت می‌توان بررسی کرد: توالی اصوات، نقش یا اهمیت آنها، و الگوهای ملودی. ظاهراً از نظر تاریخی تا دوره معاصر تنها مورد اول قابل بررسی است. نخستین بار در «رساله موسیقی» نیشابوری در اوایل قرن ۱۲/۶م ذکر شده که فواصل اصفهان یک بانگ است (ص ۶۳)؛ اگرچه هنوز کاملاً مفهوم دقیق بانگ مشخص نیست. این احتمال وجود دارد که یک بانگ برابر با یک دانگ (تتراکورد) بوده باشد، در رسالات دوره صفوی نیز این سنت پی‌گیری شده است. به عنوان مثال، در بهجت الروح آمده که صفاهان نیم بانگ است (عبدالمؤمن، ۶۱). در رسالات مکتب منتظمیه از جمله الادوار صفی‌الدین ارموی (ص ۲۸) نغمات و ابعاد اصفهان با استفاده از نغمه‌نگاری ابجدی تشریح گردیده که همراه با اضافات چنین است:

گام صفی‌الدین

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ی	یا	یج	ید	یه	یز	یح
۲۰۴	۱۸۰	۱۱۲	۲۰۲	۱۸۰	۱۱۲	۱۸۰	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲

نغمات و ابعاد اصفهان در نظام ابجدی و به سنت موسیقایی

IA; Iranica; Kaşgari, M., *Divanü Lügat-it- Türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Lambton, A., *Landlord and Peasant in Persia*, London 1953; Lessing, F. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; Minorsky, V., *A History of Sharvān and Darband*, Cambridge, 1958; Orkun, H. N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara 1986; Sümer, F., *Bayatları, Türk dili ve edebiyatı dergisi*, Istanbul, 1952; id, *Oğuzlar*, Ankara, 1972.

مصطفی موسوی

بیات اصفهان، آواز، یکی از آوازهای اصلی در ردیف و نظام دستگاهی موسیقی کلاسیک ایران. اصفهان از مقامهای رایج در فرهنگهای موسیقایی جهان اسلام است که پیشینه تاریخی آن به بیش از هزار سال می‌رسد، اگرچه فواصل، ساختار و جایگاه آن در نظامهای موسیقایی یاد شده، ثبات و اهمیت یکسانی نداشته است؛ به عنوان مثال، در دوره ابن‌سینا اصفهان و سلمک دارای مقبولیت بیشتری بوده‌اند (نک: فارمر، ۳۷۲).

پیشینه تاریخی: برای بررسی جایگاه مد (مقام یا پرده) اصفهان در نظامهای موسیقایی ایران و به طور کلی تمدن اسلامی، دو مقطع تاریخی را می‌توان ارزیابی کرد: سده‌های میانه و دوره معاصر. ظاهراً نام اصفهان - به عنوان اصطلاحی موسیقایی - نخستین بار توسط ابن‌سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) در یکی از نسخه‌های رساله شفا در بین «جماعات المشهوره» یا دوره‌های اصلی آمده است (نک: همانجا؛ قس: میرزاییگ، ۱۲۰). به احتمال قوی خاستگاه این مد - که در متون به آشکالی همچون اسپاهان، صفاهان و... آمده - شهر اصفهان است. سیر تحول مد اصفهان را می‌توان در متون قرون ۵-۷ق/۱۱-۱۳م پی‌گیری کرد (نک: پورجوادی، ۴۴-۵۳؛ ستایشگر، ۹۳/۱). محمد نیشابوری با کسی تفاوت در طبقه‌بندی پرده‌ها و شعبات، از اصفهان به عنوان یکی از ۱۲ پرده اصلی نام می‌برد (ص ۶۲). اصفهان در رسالات مکتب منتظمیه نیز، همچون «رساله موسیقی» نیشابوری، در شمار ادوار مشهور، شدد، پرده‌ها یا مقامات ۱۲ گانه به شمار می‌رود (نک: صفی‌الدین، ۴۷؛ مراغی، ۵۵).

در دوره معاصر با شکل‌گیری کشورهای اسلامی، اصفهان در هر نظام موسیقایی جایگاهی خاص یافته است و کشورهای عربی همچون مصر، لبنان، سوریه، مراکش و تونس در میان مقامها (برکشلی، ۵۵)، و نیز در شمار «طبع»های موسیقی عربی و «نویت»های موسیقی اندلسی مشاهده می‌شود (آریان، ۸۸). این مد در ایران و جمهوری آذربایجان تابع نظام دستگاهی است. در ایران آن را با عنوان بیات اصفهان نیز شناخته‌اند که آوازی متعلق به دستگاه همایون است. آواز در نظام دستگاهی و ردیف موسیقی ایرانی همچون یک دستگاه کوچک یا فرعی است. آواز همانند دستگاه از شماری گوشه تشکیل می‌شود که مد برخی از این گوشه‌ها متفاوت است. از آنجا که آواز اصفهان با مد اصفهان در منطقه «درآمد» - معیار یا ملاکی که برای نامیدن آواها یا دستگاهها به کار می‌رود - آغاز می‌گردد، به این نام نامیده شده است. به هر حال، در چند قرن اخیر است که واژه «بیات» همراه اصفهان آورده می‌شود (نک: ستایشگر، ۱۶۴/۱). در نظام کنونی دستگاه «مقامی» جمهوری

در رساله مقاصد/الاحان عبدالقادر مراغی (ص ۷۱-۷۷) اسامی شعبات آورده شده، ولیکن ذکر نشده که هریک از این شعبات متعلق به کدام مقام است؛ در حالی که در رسالات دوران صفوی به این موضوع دقیقاً پرداخته شده است. به عنوان مثال، در «رساله علم موسیقی» اثر میرصدرالدین محمد قزوینی آمده است که نیز و نشابورک دو شعبه مقام اصفهان اند (ص ۸۹-۹۰)؛ نیز از ترکیب منطقه پایین (پستی) اصفهان و منطقه بالای (بلندی) زنگوله، آواز سلمک تشکیل می‌شده است (فرصت، ۱۸). در رساله بحورالاحان نوشته شده که مقام کوچک، از ۱۲ مقام اصلی، خود نیز از مقام اصفهان اخذ شده است (همو، ۱۶). براساس ۳ ویژگی مذکور می‌توان به بررسی و تحلیل ساختار مدال اصفهان در دوره معاصر پرداخت. به عنوان مثال، ساختار مدال آواز بیات اصفهان در ایران مبتنی بر گوشه‌های مهمی چون درآمد اصفهان، جامه‌دران، بیات راجع یا بیات راجه، عشاق و فرود (بازگشت به اصفهان) است که ترتیب نغمات و نقش آنها بدین گونه است: سل، لا کرن، سی، دو، ر، می بمل/می کرن، فا، سل، لا بمل، سی بمل، دو.

## توضیح

گوشه‌های اصلی شاهد ایست‌نهایی ایست موقت شروع

درآمد اصفهان در سل لا کرن (معمولاً)

جامه‌دران محور دو (ایست)

بیات راجع ر دو (ایست)

عشاق سل دو ر

فرود سل

بدون استفاده از نت «می کرن»

گوشه ملودی بیشتر روی تنهای

«لا کرن»، «سی»، «دو» و «ر»

است.

بدون استفاده از نت «می کرن»

گوشه ملودی بیشتر روی تنهای

«دو»، «ر» و «می بمل» است.

بدون استفاده از نت «می کرن»

گوشه ملودی بیشتر روی تنهای

«ر»، «می بمل» و «فا» است.

در حالت بالارونده از نت

«می کرن»، و در حالت فرودی از

نت «می بمل» استفاده می‌شود.

گوشه ملودی در دانگ اول

گرداگر «می کرن، فا، سل» و در

دانگ دوم حول «سل، لا کرن،

سی بمل» است.

موسیقی دستگاهی ایران، ردیف میرزا حسینقلی به روایت علی‌اکبر شهنازی. تهران، ۱۳۸۰ ش؛ «رساله در معرفت علم موسیقی»، به کوشش یحیی ذکا، نامه مینوی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ستایشگر، مهدی، واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ سفرچی، دوره، کرامیه (نکته: «رساله در معرفت علم موسیقی»؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، ج تصویر، فرانکفورت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ طلایی، داریوش، ردیف میرزا عبدالله، نت‌نویسی آموزشی و تحلیلی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ عبدالؤمن بن صفی‌الدین، بهجت الروح، به کوشش ه. ل. رابینو، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فارم، ه. ج. «تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فرصت، محمدنصیر، بحورالاحان، به کوشش محمدقاسم صالح راسری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قزوینی، میرصدرالدین محمد، «رساله علم موسیقی»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۸۱ ش، ش ۱۸؛ کوکبی گرچی، امیرخان، رساله موسیقی، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۷۲۹۹؛ مراغی، عبدالقادر، مقاصد الاحان، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ معروفی، موسی، ردیف هفت دستگاه موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ میرزاییک بن سیدعلی حسینی اصفهانی، «زمزمه وحدت، رساله‌ای در توافق موسیقی فارسی و هندی»، به کوشش عارف نوشاهی، معارف، تهران، ۱۳۷۹ ش، دوره ۱۷، ش ۴۹؛ نیشابوری، محمد، «رساله موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۷۴ ش، دوره ۱۲، ش ۲-۱؛ نیز؛

During, J., *La Musique traditionnelle de l'Azerbayjan et la science des Muqams*, Baden-Baden/Bouxwiller, 1988.

حسین میشی

**بیات ترک، آواز، یا بیات زند، از آوازهای ده‌گانه موسیقی دستگاهی ایران و از متعلقات دستگاه شور (کیانی، مبانی...، ۱۰۲، هفت دستگاه...، ۲۹). بیات را نام طایفه‌ای از ترکان، و شعبه‌ای از موسیقی دانسته‌اند (آندراج؛ غیاث...)، اما در رساله‌ها و کتابهای موسیقی قدیم ایران شعبه‌ای به نام بیات ترک یا زند ذکر نشده است، ولی در مقام حسینی از مقامات موسیقی قدیم ایران، شعبه‌ای با نام «دوگاه» وجود داشته که امروزه نام آن به عنوان یکی از گوشه‌های آواز بیات ترک باقی مانده است (فرصت، ۱۴؛ مشحون، ۷۰۷، ۷۲۵).**

در رساله کرامیه سفرچی، پیش از دوران قاجار، ترکیب «حجاز ترک» آمده است و آن را «حجاز اصل» نیز گفته‌اند که ترکان در آن آواز می‌خوانند و عده‌ای آن را میان «عزال و نیزیز» ذکر کرده‌اند و برخی ضمن ذکر بسته‌نگار و زیرکش و نهاوند به «حجاز ترک» اشاره می‌کنند و آن را از ترکیبات ۲۴ شعبه موسیقی دوازده مقامی می‌دانند؛ همچنین ارتباط محتمل بین بیات ترک

امروزی با «حجاز ترک یا اصل» را بعید ندانسته‌اند. در کتاب بهجت الروح «حجاز ترک» را کاتب به اشتباه «حجاز بزرگ» نگاشته، و در اسامی ۴۸ گوشه دو حجاز را ذکر کرده که یکی ضرب (اصول) چنبر و دیگری ضرب اوسط داشته است (نکته: همو، ۷۰۷). البته انتساب این آواز به ترکان از آن رو نیست که این آواز ترکی و مختص ترکان شمرده شود (خالقی، ۲۵۱). زیرا بیات ترک در موسیقی مقامی آذربایجان نیز شعبه‌ای از دستگاه شور محسوب می‌شود (وجدانی، ۱۰۸، ۱۰۹).

اگرچه تفاوت‌هایی در میان روایت‌های مختلف از ردیف موسیقی کلاسیک ایران مشاهده می‌شود (نکته: طلایی، ۲۸۵-۲۹۹؛ پیرنیاکان، ۲۲۲-۲۳۵؛ معروفی، «بیات اصفهان»).

مآخذ: آریان، م. ح. «نویات و موشحات اندلسی»، کتاب ماهور، ۱۳۷۲ ش، ج ۳؛ اسعدی، هومان و محمدرضا پورجعفر، «هم‌نهادی فرهنگ‌های موسیقایی ایران و هند در موسیقی کلاسیک کشمیر»، فصلنامه موسیقی ماهور، ۱۳۸۱ ش، ش ۱۵؛ برکتلی، مهدی، اندیشه‌های علمی فارابی درباره موسیقی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ پورجوادی، امیرحسین، مقدمه بر «رساله موسیقی» (نکته: همو نیشابوری)؛ پیر نیاکان، داریوش،

سبحان اشعاری را با دف در گوشهٔ مهربانی اجرا می‌کنند. گوشهٔ قطار را «چهار درویش» و «مادر شاهی» نیز گفته‌اند (حدادی، همانجا).

مآخذ: آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ برکشلی، مهدی، گامها و دستگاههای موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ چندی، فریدون، زمینهٔ شناخت موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدادی، نصرت الله، فرهنگ‌نامهٔ موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خالقی، روح الله، نظری به موسیقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سیپتا، ساسان، چشم‌انداز موسیقی ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ستایشگر، مهدی، واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، تهران، ۱۳۷۲ش؛ غیث اللغات، غیث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۵ش؛ فرصت، محمدنصیر، بحر الالهام، به کوشش محمدقاسم صالح رامسری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کیانی، مجید، مبانی نظری موسیقی ایران، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، هفت دستگاه موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا، مشحون، حسن، تاریخ موسیقی ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مشکری، مهران، موسیقی آوازی ایران، تهران، ۱۳۸۲ش؛ وجدانی، بهروز، فرهنگ موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۷۶ش. منصوره نابت‌زاده

**بیاتِ گُزده، آواز،** یکی از آوازهای متداول در موسیقی کلاسیک ایران و از متعلقات دستگاه شور. عده‌ای بیات کرد را مرتبط با مقام «بیاتی» (مسعودیه، ۴۸)، و برخی نیز آن را همان مقام «کردی» (برکشلی، ۵۵) دانسته‌اند، در حالی که «بیاتی» و «کردی» احتمالاً دو مقام متفاوت بوده‌اند که اکنون در فرهنگهای موسیقایی سرزمینهای اسلامی از آنها نام برده می‌شود. به هر حال، چنین به نظر می‌رسد که ارتباط بیات کرد با بیاتی یا کردی تحقیق بیشتری را می‌طلبد. «بیاتی خوانی» نیز به معنای خواندن دوبیتهای عاشقانه تعریف شده است (ستایشگر، ۱۶۴/۱).

پیشینهٔ تاریخی: چنان که از نام بیات کرد بر می‌آید، احتمالاً خاستگاه آن نزد اقوام کرد بوده که بعدها در نظامهای موسیقی کلاسیک سرزمینهای اسلامی رواج یافته است. این مقام همچنین ممکن است متأثر از فرهنگ موسیقایی قوم «کردالبیات» ساکن عراق باشد (مسعودیه، همانجا). به طور کلی در رسالات، بیات کرد در دو دورهٔ تاریخی قابل بررسی است که در دورهٔ نخست با عنوان گوشه و در دورهٔ دوم با عنوان آواز طبقه‌بندی شده است.

اگر بیات کرد با بیاتی ارتباط داشته باشد، می‌توان گفت که سابقهٔ آن به قرن ۸/۱۴م باز می‌گردد، چنان که عبدالقادر مراغی در مقاصد الالهام (ص ۷۳) نام بیاتی را در میان شعبات ۲۴گانه آورده است. در غیر این صورت، اگر بیات کرد با بیاتی ارتباط نداشته باشد، باید به رسالات موسیقی فارسی منسوب به دورهٔ صفوی و اوایل دورهٔ قاجار مراجعه کرد. در رسالهٔ بهجت الروح عبدالؤمن بن صفی‌الدین (ص ۹۳)، رساله در علم موسیقی میر صدرالدین محمد قزوینی (گ ۱۲ آ)، رساله در بیان علم موسیقی و دانستن شعبات او از مؤلفی ناشناس (خطی، ۷۹۶، چاپی، ۴۹، ۶۵)، رسالهٔ موسیقی خواجه کلان خراسانی (ص ۲۶۲) و کلیات یوسفی (یوسف، ۱۶) بیات کرد در میان اسامی ۴۸ گوشه مشاهده می‌شود.

این نظام موسیقایی که اساس آن به سده‌های میانهٔ اسلامی باز

فواصل بیات ترک شامل دوم و سوم بزرگ، چهارم و پنجم درسته، ششم بزرگ، هفتم نیم بزرگ و هنگام است (ستایشگر، ۱۶۵/۲) که طبق نغمه‌نگاری ابجدی شامل ابعاد «ط ج ح ط ب ط»، و قابل قیاس با فواصل مقام دلگشا در موسیقی قدیم است که در گوشهٔ شکسته به گونه‌ای دیگر درجات آن انتقال می‌یابد (کیانی، همانجاها). نغمهٔ شاهد آن درجهٔ سوم گام شور، و نغمهٔ ایست آن درجهٔ هفتم گام شور (برکشلی، ۱۲۱؛ ستایشگر، همانجا؛ لغت‌نامه...)، و شامل نغمات «سل، لاگزن، سی پُل، دو، ر، می بمل، فا» است (کیانی، هفت دستگاه، همانجا). فرصت بیات ترک را در شمار آوازهای متعلق به دستگاه شور ذکر کرده، می‌افزاید: «اگرچه اینها خود شور نیستند، ولی در این دستگاه به کار می‌روند» (ص ۲۶).

گوشه‌های این آواز در ردیفهای موجود اندکی اختلاف دارد. در ردیف سازی میرزا عبدالله بیات ترک دارای گوشه‌های درآمد، دوگاه، فرود، درآمد دوم، کرشمه، درآمد سوم، حاجی حسنی، بسته نگار، زنگوله، خسروانی، نغمه، فیلی، شکسته، مهربانی، جامه‌دران، مهدی ضرابی و روح الارواح است (کیانی، مبانی، ۱۰۲). در ردیف آوازی عبدالله دوامی گوشه‌های آواز بیات ترک چنین روایت شده‌اند: درآمد اول، درآمد دوم، جامه‌دران، دوگاه، شهابی، روح الارواح، قطار، اوج یا فیلی و مثنوی (مشکری، ۳۰-۳۱، نیز بخش تنها، ۳۸-۴۵). در ردیف آوازی محمود کریمی گوشه‌های شکسته، مهربانی و قرائی نیز علاوه بر گوشه‌های ردیف دوامی ذکر شده است (وجدانی، ۱۰۹). در روایت منتظم الحکماء بیات ترک شامل پیش درآمد، رنگ، درآمد، آواز، خسروانی، جامه‌دران، مهدی ضرابی، روح الارواح، چهار مضراب، محمد صادق خانی، مهربانی، تصنیف در روح الارواح و شکسته است (همو، ۱۰۸). در روایت حسین هنگ آفرین، شاگرد میرزا عبدالله گوشه‌های حزن، آواز، دو قسم کرشمه، نغمه، مجلس افروز، قطار، رنگ بیات ترک و دوگاه نیز علاوه بر روایت منتظم الحکماء ذکر شده است (مشحون، ۷۱۹، ۷۲۱) و در ردیف موسی معروفی فرود و دو نوع قرائی به آن اضافه می‌شود (همو، ۷۲۳-۷۲۵). در روایت روح الله خالقی گوشه‌هایی از بیات ترک ذیل دستگاه شور آورده شده، مثل دوگاه، فیلی، شکسته، جامه‌دران، مهدی ضرابی و روح الارواح (نک: همو، ۷۲۸-۷۲۹) و گوشهٔ سرور الملکی به نام سرور الملک ستور نواز دربار ناصری که در روایتهای موجود کمتر ذکر شده است (چندی، ۲۰۲).

بیات ترک دارای گوشه‌های مشترکی با دستگاه ماهر است، مانند فیلی، شکسته و خسروانی. بسیاری از آهنگهای پیش پردهٔ طنزآمیز و ترانه‌های محلی و عامیانه در بیات ترک اجرا می‌شوند (حدادی، ۸۴، ۸۵). این آواز با وسعتی کم، لحنی بسیار زیبا دارد و قابلیت این را دارد که از دستگاههایی مثل ماهر گوشه‌هایی را بپذیرد و اشعار مذهبی در آن خوانده می‌شود، به خصوص در گوشه‌های دوگاه (همانجا) و روح الارواح (سیپتا، ۸۷). در اویش سلسلهٔ قادریه در کردستان در ذکر حق

دارای الگوهای ملودیک همسان و قسمت دوم نشانگر تغییرات بنیادی گوشه است. در درآمد اول ملودی بیشتر بر روی قسمت بنیادی، یعنی «سی بمل - دو - ر» حرکت می‌کند. در درآمد دوم این حالت بر روی نغمات «دو - ر - می بمل» و در اوج روی نغمات «می کرن - فا - سل» متمرکز می‌شود.

مآخذ: برکشلی، مهدی، اندیشه‌های علمی فارابی دربارهٔ موسیقی، تهران، ۱۳۵۷؛ خراسانی، خواجه کلان، رسالهٔ موسیقی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سپهسالار، تهران، ۱۳۹۳؛ در بیان علم موسیقی و دانستن شعبات او، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۲۵۹۱ (۶)؛ همان، به کوشش امیرحسین پورجوادی، فصلنامهٔ موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۸۱، ش. ۳، ۱۵؛ زهرا، رامز، موسیقی مقامی آذربایجان (مقام)، ترجمهٔ علاءالدین حبیبی، تهران، ۱۳۷۸؛ ستایشگر، مهدی، واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، تهران، ۱۳۷۴؛ طلایی، داریوش، ردیف میرزا عبدالله، نت‌نویسی آموزشی و تحلیلی، تهران، ۱۳۷۴؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، بهجت الروح، به کوشش ه. ل. رابینر، تهران، ۱۳۴۶؛ قزوینی، میرصدرالدین محمد، رساله در علم موسیقی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شماره ۲ مجلس شورای اسلامی، ۴۹۴ (۶)؛ مراغی، عبدالقادر، مقاصد الالحان، به کوشش نقی بینش، تهران، ۱۳۴۴؛ مسعودیه، محمدتقی، «تقسیم بیانی»، فصلنامهٔ موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۷۷، ش. ۱، ۱؛ یوسف، ضیاءالدین، کلیات یوسفی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ خصوصی مهدی صدری؛ نیز: During, J., *La Musique traditionnelle de l'Azerbayjan et la science des Muqams*, Baden-Baden/Bouxwiller, 1988.

بیارجمند، بخش و شهری به همین نام در شهرستان شاهرود از استان سمنان. این نام در منابع به صورتهای بیار و گمندار (مرعشی، ۸۶)، بیار و جومند (جمند) و بی‌ارجمند نیز آمده است (نک: عتبی، ۳۶۰؛ حافظ ابرو، ۱۰۷/۲؛ ستوده، ۱۶۳). بیارجمند مرکب از نام دو روستای «بیار» و «جمند» است، که جزء اول آن همان بنار، جمع کلمهٔ عربی پُتر به معنای چاه است (ابن منظور، ذیل بنار؛ حافظ ابرو، همانجا؛ لسترنج، 366) و جزء دوم به قلعه‌ای در قوس اطلاق می‌شده

(رشیدالدین، ۱۰۲) که به صورتهای جومندر و جوزمند هم نوشته شده است (نک: اعتمادالسلطنه، ۲۲۹۳/۴). بخش بیارجمند: این بخش متشکل از دو دهستان به نامهای بیارجمند و خوارتوران، و یک شهر به نام بیارجمند و ۴۸ آبادی دارای سکنه است (نشریه...، ۲۹؛ سرشماری، نتایج، پانزده). این بخش از شمال به بخش میامی شهرستان شاهرود، از خاور به بخش روداب شهرستان سبزوار و بخش انابد شهرستان برداسکن و از جنوب و جنوب خاوری به بخش دستگردان شهرستان طبس و از باختر به بخش مرکزی شهرستان شاهرود محدود است. بخش بیارجمند در منطقهٔ دشت کویر واقع شده، و بجز مسیلهایی که گاه در بهار پرآب می‌شود، رودخانهٔ قابل توجهی ندارد و آب و هوای آن معتدل مایل به گرم و خشک است (فرهنگ جغرافیایی...، ۹؛

جعفری، ۲۲۴). اقتصاد این بخش بر پایهٔ کشاورزی و دامداری استوار است که به

می‌گردد از ۶ آواز، ۱۲ مقام، ۲۴ شعبه و ۴۸ گوشه تشکیل شده است. اساس این نظام بر ۱۲ مقام است و ۴۸ گوشه از ۲۴ شعبه گرفته شده است. به عنوان نمونه، در دایرهٔ آخر مقامات رساله در بیان علم موسیقی... (همانجا) دربارهٔ رابطهٔ آوازا، مقامات، شعبات و گوشه‌ها آمده است: آواز شهنواز از دو مقام زنگوله و بوسلیک تشکیل می‌یابد، از مقام زنگوله دو شعبهٔ عزال و چهارگاه منشعب می‌گردد و از شعبهٔ چهارگاه دو گوشهٔ روح‌الارواح و بیات گردتشکیل می‌شود.

نام آوازیات گرد به دورهٔ رواج موسیقی دستگاهی در ایران مربوط می‌شود. آواز در موسیقی دستگاهی همانند دستگاه کوچک‌تری تلقی می‌شود که شمار گوشه‌های آن از دستگاه کمتر است. در جمهوری آذربایجان نیز پیش‌تریات گرد از شعبات دستگاه شور بوده که بعدها به صورت دستگاه کم‌حجمی با ۳ شعبهٔ بیات گرد، بیات عجم و آباق بیات گرد (فرود) شکل گرفته است (زهرا، ۲۲۶-۲۲۷؛ دورینگ، 107-109).

تحلیل ساختار: بیات گرد به عنوان یک مد در نظام موسیقی دستگاهی قابل بررسی است. اگر در شکل‌گیری مد ۳ عامل توالی اصوات، نقش نغمات و ملودی مدال ایفای نقش کند، براساس این ۳ عامل می‌توان این مد را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. اگرچه در میان اسامی ۴۸ گوشهٔ نظام مقامی نام بیات گرد ذکر شده، لیکن از ماهیت فواصل آن اطلاع دقیقی در دست نیست، حال آن که در نظام دستگاهی ۳ عامل یاد شده مشخص است. به عنوان مثال، ساختار مدال آواز بیات گرد که بیشتر براساس درآمد‌ها (قسمتها)، اوج (تقریباً مشابه با عشاق) و فرود مبتنی است، براساس ردیف میرزا عبدالله (نک: طلایی، بخش تنها، بیات گرد) چنین است: سل، لا کرن، سی بمل، دو، ر، می بمل/می کرن، فا، سل، لا بمل، سی بمل، دو.

گوشه‌های اصلی	شاهد ایست‌نهایی ایست‌موقت شروع	توضیح
درآمد اول	ر سل دو پاسی بمل دو	در درآمد اول نت می کرن استفاده نمی‌شود.
درآمد دوم	ر سل ر دو	در این درآمد از نت می کرن استفاده شده است. توسط گوشه‌های کوچک‌تر (سته نگار و حاجی حنی) به ایست (سل) ختم شده است.
اوج	سل سل ر دو	در این گوشه در حالت بالا رونده از نت می کرن، و در حالت فرود از نت می بمل استفاده شده است.
فرود	سل	مانند فرود در دستگاه شور است که به پرده‌های دستگاه شور بازگشته، در نهایت روی سل می‌ایستد.

تحلیل ساختار مدال بیات گرد  
در هر ۳ مورد اول، یعنی درآمد اول، دوم و اوج، ۳ بخش را می‌توان مشاهده کرد: درآمد، قسمت اصلی و فرود، غالباً قسمت اول و سوم



محصولات عمده آن کالاهای بزازی و روغن بوده است. مردمان این شهر در کار ساختمان تبحر داشته، و بیشتر آنها پیرو مذهب حنفی بوده‌اند. مالیات بیار ۲۶ هزار درهم در سال بوده است (ص ۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱).

وصفهای مقدسی از بافت شهر بیار منطق با شیوه شهرسازی ایرانیان در دوره ساسانیان است. اشاره مقدسی به وجود دوبار و برگرد شهر و نیز وجود کهنه‌دژی ویران در آن نشان از آبادانی و اهمیت این شهر در گذشته‌های دورتر از سده ۴ق دارد. این شهر به روزگار مقدسی از دست دیلمیان بیرون شده بود و ظاهراً در اختیار سامانیان قرار داشت (ص ۳۵۷). حکام آن یا عملاً مستقل بودند و یا در برخی مواقع به یاغیان و گردن‌کشانی که در برابر سامانیان قیام می‌کردند، می‌پیوستند. این سرزمین میدان تاخت و تاز حکومت‌های مختلفی چون آل زیار، آل بویه و غزنویان بود (حقیقت، ۹۵).

در سده ۷ق/۱۳م یاقوت بیار را شهری میان بسطام و بیهق دانسته، و از چند تن از علما و ادبای آنجا نیز یاد کرده است (۷۷۲/۱). حمدالله مستوفی در سده ۸ق بیار را شهری متوسط وصف کرده که محصولات آن غله و اندکی نیز میوه بوده است (ص ۱۵۰). در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م با استیلای امیر وجیه‌الدین مسعود سربداری بر بیارجمند، این شهر در قلمرو سربداران قرار گرفت (فصیح، ۵۹۳).

در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م سلطان حسین میرزای تیموری سپاهیانی را به فرماندهی عبدالعلی ترخان، برای سرکوب طوایف عرب ساکن در ناحیه بیارجمند که موجبات ناامنی آنجا را فراهم کرده بودند، گسیل داشت (خواندمیر، ۱۲۲/۴). در منابع تاریخی و جغرافیایی سده‌های بعد نام بیارجمند کمتر دیده می‌شود. زین‌العابدین شیروانی در دوره قاجاریه بیارجمند را از شهرهای خراسان دانسته، و آن را جایی خوش با هوایی دلکش وصف کرده است. به نوشته او مردم بیارجمند همه بر مذهب امامیه بوده‌اند (ص ۱۵۲). در اواخر سده ۱۳ق/۱۹م شیندلر بر سر راه خود از تهران به مشهد، از بیارجمند گذر کرده است. به گزارش وی بیارجمند در آن تاریخ دارای ۲۰۰ خانوار جمعیت، و در تیول معیرالممالک بوده است (نک: سه سفرنامه، ۱۶۸).

ماخذ: این منظور، لسان، اعتمادالسلطنه، محمد حسن، مرآة اللیلان، به کوشش عبدالحمید نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بنی اسدی، علی، سیمای استان سمنان، قم، ۱۳۷۴ش؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیای ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، گنج شایگان، برلین، ۱۳۳۵ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، تاریخ (بخش جغرافیای خراسان)، به کوشش د. گراوولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ قومس، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ (بخش غزنویان، آل بویه و آل سامان)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زین‌العابدین شیروانی، حقائق السیاحه، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ستوده، منوچهر، قلاع اسماعیلیه، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامه بخشهای کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان شاهرود، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سه سفرنامه، به کوشش قدرت‌الله روشنی زعفرانلو، تهران،

علت خشکی هوا بازدهی متوسطی دارد. آب کشاورزی بخش بیارجمند از کاریز و چاه‌های ژرف و نیمه ژرف تأمین می‌گردد و از مهم‌ترین محصولات آن گندم، جو، تریبار، پنبه، زیره، انگور، هلو، زردآلو و خرما را می‌توان نام برد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). مراتع این منطقه در زمستان محل چرای گله‌های عشایری از سنگسر و کردهای خراسان است (حقیقت، ۲۶۱-۲۶۲). در کوه‌های خان خودی بر سر راه میان‌دشت و بیارجمند، معادن مس و نیز فلزات دیگر وجود دارد (جمال‌زاده، ۷۲؛ کیهان، ۲۶۱/۳؛ فرهنگ اقتصادی، ...، «شاهرود»، ۲۸/۴-۲۸/۵).

در ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۶۰۹۳۰ تن (۱۶۵۶ خانوار) بوده است (سرشماری، شناسنامه، ۴۷). بیشتر مردم این بخش شیعه دوازده امامی و گروهی نیز حنفی مذهب‌اند. در میان مردم بیارجمند، برگذاری جشن سده، از یادگارهای دوران باستان، همچنان مرسوم است. مردم بیارجمند این جشن را در ۵۵ روز مانده به نوروز برپا می‌دارند (فرهنگ جغرافیایی، ۱۰؛ شریعت‌زاده، ۴۶۸).

از آثار تاریخی بخش بیارجمند می‌توان از بقایای قلعه‌ای متعلق به دوره اسماعیلیان که در حدود ۱۸ کیلومتری شهر در آبادی دزبان واقع است، نام برد. همچنین مسجد جامع شهر بیارجمند متعلق به دوره افشاریه و بقعه امام‌زاده جرجیس از دیگر آثار آنجاست (نک: ستوده، ۱۶۴-۱۶۵؛ بنی اسدی، ۳۶۹؛ شریعت‌زاده، ۷۸).

شهر بیارجمند: این شهر مرکز بخش بیارجمند و در ۵۵° و ۴۹° عرض شمالی و ۳۶° و ۵° طول شرقی در ۱۱۲ کیلومتری جنوب خاوری شاهرود واقع است. آب و هوای این شهر معتدل و خشک و نزدیک به آب و هوای کویری است. بیشترین دما در تابستانها ۴۴ سانتی‌گراد و کم‌ترین آن در زمستانها به ۱۵- می‌رسد و میزان بارندگی آن در حدود ۱۱۰ میلی‌متر در سال است (فرهنگ جغرافیایی، ۹). در ۱۳۷۵ش جمعیت شهر بیارجمند ۲۴۶۴ تن (۶۵۱ خانوار) بوده است (سرشماری، نتایج، چهل و دو).

پیشینه تاریخی: از این دیار نخستین بار در اثر مقدسی یاد شده است. بستگان و نیای مادری مقدسی - ابوطیب الشوا - از مردم بیار بوده که از آنجا به شام مهاجرت کرده‌اند (نک: ص ۳۵۷). از این رو، وی با تفصیلات بیشتری از آنجا یاد کرده است. به گزارش مقدسی، در سده ۴ق/۱۰م «بیار» شهرکی در کنار بیابان، و بر گرد آن دو بارو برپا بوده است و خانه‌های شهر در میان این دو بارو قرار داشته‌اند و مسجد بزرگ شهر در میان باروی بیرونی بوده، و ویرانه‌های دژی کهن در این بخش از شهر به چشم می‌خورده است. باروی بیرونی ۳ دروازه آهنین داشت و پیرامون شهر را کشتزارها، تاکستانها و باغهای میوه در بر می‌گرفته است و به علت کم‌آبی، برای استفاده بهتر از نیروی آب، آسیابهای این شهر در زیرزمین قرار داشته‌اند و آب از بالا بر آنها می‌ریخته است. بیار فاقد منبر و بازار بوده، و دادوستد در خانه‌ها توسط زنان صورت می‌گرفته است. همچنین این شهر مرکز پرورش شتر و گوسفند، و

۱۳۲۷ ش؛ شریعت زاده، علی اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ عتبی، محمد، تاریخ بیهی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع استان سمنان، وزارت جهادسازندگی، واحد آمار و برنامه ریزی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۳ - فصیح خوانی، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مرعشی، طهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش محمد حسین قسیبی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نشریه اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.  
نوشین صاحب

**بیاسه<sup>۱</sup>**، شهری از ایالت جَیان (خان<sup>۲</sup>) در جنوب اندلس و در ۴۸ کیلومتری شمال شرقی شهر خائن، مرکز این ایالت، این شهر در دوره ایبریاها ساخته شده، و به گفته بطلمیوس، بیاترا نام داشته است (EI<sup>۲</sup>). در تقسیمات اداری منسوب به قسطنطین، بیاسه از شهرهای استان ششم اندلس به مرکزیت اشبیلیه بود (ابوعبید، ۸۹۳/۲). در دوران اسلامی، بیاسه با شهرهای مجاور جیان و آبد (ه م) تشکیل قلمرو واحدی می داد (ابن حیان، ۲۰۱).

بیاسه کهن بر روی تپه ای بنا شده، و بر وادی الکبیر<sup>۳</sup> یا نهر قرطبه که از جنوب آن می گذشت، مشرف، و بر گرد آن بارویی کشیده شده بود و بازارهایی چند در آن وجود داشت، پیرامون آن را کشتزارهای سبز احاطه کرده بود. از محصولات کشاورزی آن زعفران بود که به نقاط مختلف صادر می شد (ادریسی، ۵۶۸/۲-۵۶۹؛ ابن سعید، ۷۱/۲؛ مقری، ۲۱۷/۳). نیز درختان انجیر و انگور بسیار داشت (مقدسی، ۲۳۵). و در تپه های شمالی جلگه میان بیاسه و ابده جنگلهای زیتون بود (عنان، الآثار...، ۲۲۹-۲۳۰) که امروزه نیمی از آن ناحیه را می پوشاند (EI<sup>۲</sup>). منطقه جنگلی اطراف بیاسه همچنین به تولید چوب - که در صنعت کشتی سازی استفاده می شد - معروف بود (مکناسی، ۶۸؛ مونس، ۲۵۳).

بیاسه امروزه شهری متوسط با خیابانهای طولانی است و چهره ای جدید دارد و هیچ گونه آثاری از دوران اسلامی در آنجا باقی نمانده است (عنان، همان، ۲۲۹). جمعیت شهر در ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م حدود ۱۴ هزار تن برآورد شده است («فرهنگ...»).

در زمان خلافت امویان، ابن حفصون (ه م) بر نواحی وسیعی از جنوب اندلس از جمله بیاسه مستولی شد (ابن خطیب، الا حاطه، ۳۹/۴)، بعدها عبدالرحمان سوم (حک ۳۰۰-۳۵۰ ق/۹۱۳-۹۶۹ م) سلطه خود را بر این متصرفات گسترده (عنان، دولة...، ۳۷۶/۲). پس از فروپاشی خلافت که قاسم بن حمود (۴۰۷-۴۱۲ ق/۱۰۱۶-۱۰۲۱ م) حکومت قرطبه را به دست گرفت، بیاسه، جیان و قلعه ریاح<sup>۴</sup> را به زهیر الفتنی، غلام منصور بن ابی عامر به اقطاع داد (ابن اثیر، ۷۳۳/۹؛ ابن

عذاری، ۱۶۸/۳-۱۶۹). هنگامی که ابوالحزم جهور بن محمد در ۴۲۲ ق/۱۰۳۷ م بر قرطبه و مناطق میانی اندلس از جمله بیاسه مستولی شد (عنان، دول...، ۲۱)، ظاهراً زهیر را در مقام خود ابقا کرد و وی تا اواخر سال ۴۲۹ ق که در جنگ با بادیس بن ختوس، حاکم غرناطه کشته شد، در بیاسه حکومت کرد (ابن اثیر، ۲۸۶/۹). از آن پس، بیاسه میان حاکمان المریه، دانیه، غرناطه و اشبیلیه دست به دست گشت (نک: عبدالله زیری، ۶۴-۶۳؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۹؛ ابن ابی زرع، ۱۵۴؛ عنان، همان، ۱۳۶-۱۳۷).

در ۳ صفر ۴۸۴ ق/۲۷ مارس ۱۰۹۱ م، مرابطون بیاسه را فتح کردند (ابن ابی زرع، همانجا). از آن پس مسیحیان قشتاله بارها بر بیاسه تاختند و با سپاه مرابطی وارد نبرد شدند (نک: ابن عذاری، ۶۱/۴؛ عنان، عصر...، ۱۴۲/۱-۱۴۳). سرانجام، در جمادی الاول ۵۴۲/اکتبر ۱۱۴۷ امیر یحیی بن غانیه، آخرین بازمانده مرابطون در اندلس، دو شهر مهم بیاسه و ابده را در برابر فشار آلفونسوی هفتم پادشاه قشتاله، تسلیم مسیحیان کرد (ابن اثیر، ۱۲۱/۱۱-۱۲۲؛ ابن خلدون، ۴۸۸/۳)؛ عنان، همان، ۳۳۲/۱). اما موحدون در ۵۵۲ ق/۱۱۵۷ م این شهرها را بازپس گرفتند (یاقوت، ۷۷۳/۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۶۴، که بازپس گیری بیاسه و دیگر شهرهای اشغالی را در ۵۴۷ دانسته است). چندی بعد در ۵۵۴ م ابن مردنیش سلطه خود را بر پاره ای از قلمرو موحدون، از جمله بیاسه گسترده و آنجا را به پدرزن خود، ابن قششک سپرد (ابن خطیب، الا حاطه، ۱۲۵/۲-۱۲۶، اعمال...، ۲۶۱). اما ابن همشک در پی اختلاف با ابن مردنیش در ۵۶۴ ق/۱۱۶۹ م به فرمان موحدون درآمد (عنان، همان، ۳۹۱/۲-۴۰).

در حدود سال ۶۰۶ ق/۱۲۰۹ م حملات آلفونسوی هشتم به اراضی مسلمانان در منطقه جیان و بیاسه آغاز شد (همان، ۲۸۸/۲) و در صفر ۶۰۹/ژوئیه ۱۲۱۲ سپاه الناصر موحدی در نبرد عقاب نزدیک بیاسه شکستی سخت یافت (همان، ۳۱۰/۲-۳۱۴). در پی این هزیمت، ساکنان بیاسه به ابده گریختند و مسیحیان فاتح وارد بیاسه شدند و آنجا را به آتش کشیدند. پس از عقب نشینی مسیحیان، شهر بازسازی شد. در زمستان سال بعد آلفونسوی هشتم آنجا را در محاصره گرفت، اما بدون نتیجه عقب نشست (EI<sup>۲</sup>).

هنگامی که در ۶۲۱ ق/۱۲۲۴ م عبدالله بن منصور، ملقب به العادل خود را خلیفه موحدی خواند، عبدالله بن محمد، نواده عبدالؤمن و امیر جیان، ادعای استقلال کرد و از بیعت با العادل خودداری نمود. وی بیاسه را مرکز قیام خود قرار داد و از این رو، به بیاسی معروف شد. پس از آن شهرهای جیان و قرطبه و قیجاظه و دژهای نجر اوسط را با خود همراه کرد. العادل در اواخر سال ۶۲۱ ق برادرش ابوالعلا ادریس بن منصور را برای نبرد با عبدالله بیاسی و تصرف بیاسه فرستاد، اما به سبب سرمای شدید کاری از پیش نبرد و با گرفتن گروگان صلح کرد و به

فاسی، رباط، ۱۹۶۵م؛ مونس، حسین، تعلیقات بر الحلة السیراء (نک: هم، این ابار)؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

El<sup>2</sup>; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/fr/fr\_es.htm.  
محمدرضا ناجی

بیاسی، ابوالحجاج یوسف بن محمد بن ابراهیم انصاری بیاسی (۵۷۳-۶۵۳ق/۱۱۷۷-۱۲۵۵م)، مورخ، محدث و شاعر. او به بیاسه، شهری در ایالت جیان اندلس (نک: ه، د، بیاسه؛ EI<sup>2</sup>, I/1150) منسوب است و برخی صراحتاً او را زاده همین شهر می‌دانند (نیکل، ۳۳۵؛ بویگس، ۲۹۰)، اما ابن شاکر کتبی (۸۴/۲۰) محل تولد او را تونس یاد کرده است که بعید به نظر می‌رسد (نک: دنباله مقاله).

بیاسی به اغلب شهرهای اندلس سفر کرد (ابن خلکان، ۲۳۸/۷؛ ابن عماد، ۲۶۲/۵) و در زمان ابوزکریا یحیی اول، امیر حفصی افریقیه (حک ۶۲۵-۶۴۷ق)، مانند بسیاری دیگر از مسلمانان اندلس که از برابر حملات مسیحیان برای بازپس‌گیری اسپانیا، به شهرهای شمال افریقا می‌گریختند (نک: ه، د، افریقیه)، وارد شهر تونس شد (ابن خلکان، همانجا). ابوزکریا هم که از میان مهاجران نخبگانی را به مقامات و مناصب عالی می‌گماشت، بیاسی را با حرمت و عزت و مستمری ماهانه نزد خود نگاه داشت (ابن سعید، المغرب...، ۷۳/۲، «تذیل...»، ۲۳) و او ظاهراً تا پایان عمر در آنجا ماند (ابن خلکان، ۲۴۳/۷؛ سیوطی، ۳۵۹/۲).

از مراحل تحصیل، تدریس و استادان و شاگردان بیاسی بی‌خبریم؛ تنها می‌دانیم که ابن سعید مغربی (۶۱۰-۶۸۵ق) که حدود ۳۷ سال از بیاسی کوچک‌تر بوده، و از ۶۳۱ق به بعد چندی به جای پدر بر الجزیره الخضراء حکم رانده، با بیاسی روابط علمی داشته است. هم‌بعدها پس از بازگشت از شرق (۶۵۲ق) به افریقیه، باز با بیاسی دیدار کرد و ماجراهای شوخی‌آمیزی که میانشان رفته، ظاهراً در همین زمان رخ داده است (نک: ابن خلیل، ۹۴). ادیبی به نام ابوالعباس بن یوسف سلمی نیز ملازم بیاسی بود (ابن طوایح، ۱۴۸). نیز ابن خلکان درباره کتاب حماسه بیاسی (نک: دنباله مقاله، بخش آثار) به این نکته اشاره می‌کند که نسخه‌ای از این کتاب را که بیاسی در ۶۵۰ق به خط خود نوشته بود، نزد او قرائت کرده است (۲۳۹/۷).

ابن سعید درباره شخصیت و اخلاق بیاسی، گزارشهایی دارد (نک: المغرب، نیز ابن خلیل، همانجاها) که مقری (۳۱۶/۳-۳۱۷، ۳۹۰) و نیکل (همانجا) نیز بخشی از آنها را نقل کرده‌اند. ابن سعید در القدرح المعلق فی التاریخ المحلي، ضمن تأکید بر قدرشناسی خود نسبت به استفاده علمی از محضر بیاسی، می‌گوید که او همه درآمد خود را می‌اندوخت و با خست و سختی روزگار می‌گذراند (نک: ابن خلیل، همانجا).

ابن سعید سپس ماجرای علاقه بیاسی به نوجوان خوش چهره اشراف‌زاده‌ای از میان شاگردانش را نقل می‌کند که پدر این نوجوان در جزیره الخضراء باغ مصفایی بر کرانه وادی العسل داشت و بیاسی در

اشبیلیه بازگشت. العادل لشکری دیگر به فرماندهی عثمان بن ابی حفص به بیاسه گسیل داشت. بیاسی که از پیش روابط دوستانه‌ای با فردیناند سوم، پادشاه قشتاله برقرار کرده بود، با وعده واگذاری بیاسه و قبیاطه، از وی یاری خواست و لشکر العادل را به سهولت شکست داد. بیاسی در پی آن بیاسه را ترک کرد و در قرطبه مستقر شد. پس از آن در ذیحجه ۶۲۳/دسامبر ۱۲۲۶ بیاسه به تصرف قشتالیان درآمد (ابن عبدالمنعم، ۱۲۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۲۴۶، ۲۷۳؛ در ۶۲۲ق؛ نیز نک: عنان، همان، ۳۵۲/۲-۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۳).

در سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴م بیاسه به عنوان پایگاهی نظامی در مرز میان قشتاله و غرناطه نقشی مهم در مبارزات بنی مرین و بنی نصر برای بازپس‌گیری سرزمینهای اسلامی اندلس ایفا کرد. در ۶۷۴ و ۶۸۲ق/۱۲۷۵ و ۱۲۸۳م ابویوسف یعقوب، سلطان مرینی (۶۵۶-۶۸۵ق/۱۲۵۸-۱۲۸۶م) به اندلس لشکر کشید و در نواحی تحت سلطه مسیحیان از جمله بیاسه پیشروی کرد و پس از گرفتن غنائمی بازگشت (ابن ابی زرع، ۳۱۵، ۳۳۹؛ ابن خلدون، ۷/۲۴۶). در ۷۲۴ق اسماعیل بن فرج، سلطان نصری (۷۱۳-۷۲۵ق/۱۳۱۳-۱۳۲۵م) به بیاسه حمله کرد و آنجا را در محاصره گرفت تا شهر تسلیم شد (عنان، نهایت...، ۱۲۰)، اما مسلمانان نتوانستند آنجا را نگه دارند؛ بار دیگر در ۸۱۰ق/۱۴۰۷م آنجا را محاصره کردند که نتیجه‌ای نداد (همو، الآثار، ۲۲۹).

از بیاسه دانشمندانی برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالعباس احمد ابن یوسف بن نام یغمی بیاسی، ادیب و شاعر (یاقوت، همانجا؛ ابن ابار، ۲۵۳/۲ بی)؛ ابن حسنون محمد بن علی حمیری کتابی بیاسی (د ۶۰۴ق/۱۲۰۷م)، مقرر و محدث (انصاری، ۴۵۲/۶-۴۵۳)؛ و ابوالحجاج یوسف بن محمد بیاسی، مورخ و شاعر (د ۶۵۳ق/۱۲۵۵م). ابوالحجاج ذیلی بر تاریخ ابن حیان نوشت و حوادث را تا زمان خود ادامه داد (نک: ه، د، بیاسی؛ ابن سعید، ۷۳/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس الطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش عبدالرحمان علی حبی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلیط، محمد، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۲-۱۳۹۷ق/۱۹۷۴-۱۹۷۷م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبر، ابن سعید، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، الروض المظفر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، بیان المغرب، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادرسی، محمد، نزاهة المشتاق، بیروت، ۱۲۰۹ق/۱۹۸۹م؛ انصاری، محمد، الذیل و التکملة لکتابي الوصول والصلوة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عبدالله زریق، مذكرات، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانيا و البربر، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، عصر المرابطين و الموحدين فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، نهاية الاندلس، قاهره، ۱۲۰۸ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مکناسی، محمد، الاکسیر فی فکاک الاسیر، به کوشش محمد

حماسه را در پیش گرفت و نام آن را نیز حماسه نهاد (ابن شاکر، ۸۴/۲۰؛ ابن خلکان، ۲۳۹/۷؛ یاقعی، ۱۳۰/۴) که به گفته برونشویگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از قصاید و روایات دیگران (ص ۳۹۹).

همچنین برای ابوزکریا احادیث کتاب المستصفی اثر غزالی را جمع آورد و پس از استخراج از منابع اصلی، صحیح و سقیم آنها را جدا کرد (ابن قنفذ، ۱۱۹؛ محفوظ، ۱۷۳/۸). وی بایستی این احادیث را در مجموعه یا کتابی گرد آورده باشد، ولی در منابع چیزی بیش از آنچه گفته شد، نیامده است.

اما عصر بیاسی، روزگار گسترش روزافزون تألیفات تاریخی بود (نک: فروخ، ۳۷۲/۵). به همین سبب، ملاحظه می‌شود که بیاسی در آن هنگام اثر تاریخی آفرید (نک: دنباله مقاله، بخش آثار).

آنچه درباره بیاسی می‌توان گفت، این است که وی «لغت‌شناس، مورخ و شاعری بود که در مکتب شعر کلاسیک به خوبی پرورش یافت» (نک: EI<sup>2</sup>, III/111) و در شعر صاحب‌نظر شد، چنان‌که ابن خلکان صفحاتی از وقایع را به نقل نمونه‌هایی از اشعار گرد آمده در حماسه بیاسی اختصاص داد (۲۳۹/۷-۲۴۳). تا نشان دهد که او در عرصه گردآوری و روایت شعر، کارشناس قابل‌ی بوده (همو، ۲۴۳/۷)، و خود در مواردی هنگام ذکر نام و شعر شاعران به این کتاب استشهاد کرده است (نک: ۲۳۲/۸ و ۱۳۲/۷). ابن سعید هم بارها در نقل اشعار از روایت بیاسی سود جسته است (نک: المغرب، ۲۰۵/۸، رایات، ۲۳۶، ...). اما هیچ منبعی به دیوان اشعار او اشاره نکرده است؛ پس بی‌جا نیست که ابن سعید همواره، در روایت‌های ادبی (و نه تاریخی) خود از بیاسی، قید «مورخ اندلس» را پس یا پیش از نام او می‌آورد (نک: المغرب، ۲۰۵/۸، ۴۲۷، رایات، همانجا) و ابن خلکان در شرح حالی، از حماسه استفاده تاریخی می‌کند (۳۹/۵)، زیرا به گفته نیکل، بیاسی پیش از آن که شاعر باشد، تاریخ‌نگار است (همانجا).

اینک لازم است اشاره کنیم که نام این بیاسی، با بیاسی دیگری خلط شده است؛ ابوالحجاج یوسف بلوی را اسماعیل پاشا بغدادی (۵۵۴/۲) با بیاسی موردنظر ما یکی پنداشته است (برای تصحیح، نک: زرکلی، ۲۴۹/۸، حاشیه) و حاجی خلیفه (۳۹۴/۱) هم درباره کتاب تذکیر العاقل دچار خلط شده است (نیز نک: ابن خلیل، ۸۹، که ارجاع نادرست مصحح است) آثار خطی:

۱. الاعلام بالحروب الواقعة فی صدر الاسلام. بیاسی در آغاز مهاجرت چون به تونس رسید و با استقبال امیر ابوزکریا مواجه شد، این کتاب را در دو جلد برای او تألیف کرد (ابن خلکان، ۲۳۸/۷؛ حاجی-خلیفه، ۱۲۶/۸-۱۲۷). گزارش‌های این کتاب که موضوع آن از نامش آشکار است، از ماجرای کشته شدن عمر بن خطاب (۲۳/۶۴۴م) آغاز شده، با خیر قیام ولید بن طریف شاری بر ضد هارون الرشید به پایان می‌رسد. ابن خلکان کلام بیاسی را در این کتاب کلام اهل فن دانسته است (همانجا). جرجی زیدان کتاب الاعلام را در شرح و

این باغ با شاگرد خاص خود بسیار ملاقات می‌کرد. اما محبوب، در میان ادیبان و شاعران، شیفتگان دیگری نیز داشت و ادیبی ملقب به «فار» (موش) هم در میان آنان بود. میان بیاسی — که از قضا لقب «قط» (گره) داشت — و آن ادیب رقابتی در گرفت که به گریز بیاسی از الجزیره الخضراء، و شعر طنزآمیز آن ادیب (گریز گره از موش) انجامید (همو، ۹۴، ۹۵؛ نیز نک: نیکل، همانجا).

بعدها بیاسی در پاسخ نامه یک دوست، ابیاتی سرود و در آن از «آرزوهای جوانی و دوران فراموش نشدنی جزیره الخضراء و باغ وادی العسل که البته گرد آمدن «زنبورهای مزاحم» در آن عیش او را منقص کرد»، سخن گفت. وی در شعر دیگری نیز گریز خود را چنین توجیه کرد: «ترک محبوبی کردیم که گمراهان و سفیهان با دروغ و نیرنگ او را فریفتند و در میان خود دست به دست گرداندند». او هیچ‌گاه آن محبوب را فراموش نکرد. ابن سعید در یک دوبیتی او را اندرز داد و یادآور شد که آن یار، دیگر آن نوجوان ساده‌روی و نازسته نیست، اما بیاسی در شعری، بر علاقه خود چندان پای فشرد که ابن سعید بهتر دید او را در این تب و تاب رها کند (نک: ابن خلیل، همانجا). مقری پس از روایت تقریباً کامل ماجرا، به طریقی از نقل چنین «هزل ناپسندی» استغفار می‌کند (همانجا).

از میان معاصران هم عبدالعزیز عتیق ۳ بیت از اشعار بیاسی (درباره توضیح و توجیه ترک محبوب) را به عنوان نمونه پاکیزه و بدون تصریحی از غزل مذکور در بخش «مجون» کتاب خود آورده است (ص ۲۶۷).

از ماجرای بیاسی در الجزیره الخضراء ممکن است این نکته تازه نیز استنباط شود: می‌دانیم که ابن ابار قضای (۵۹۵ - ۶۵۸ق) را دشمنانش لقب «فار» داده بودند (عبدالمجید، ۱۶۳). بعید نیست که آن ادیب ملقب به «فار» که در باغ کرانه وادی العسل، بیاسی (= قط) را از میدان به در کرد، همین ابن ابار باشد؛ به ویژه آنکه هم بیاسی قصیده معروف او (ادریک بخیلک ...) را نقد کرده است (ابن طواح، ۱۸۷)، و هم خوی غلامبارگی و غزل مذکور را در شخصیت و شعر ابن ابار — با توجه به بخش غزل دیوان وی — نمی‌توان نادیده گرفت (ابن خلیل، ۱۹۳؛ قس: هـ، ابن ابار).

بیاسی به گفته خود شیفته زبان و ادبیات عربی بود (نک: ابن خلکان، همانجا)، اما این شیفتگی در زمانی که زایایی و پویایی از ادب رخت بر بسته بود (برونشویگ، ۳۹۹)، به شاعر امکان خلق یک اثر تازه نمی‌داد و تنها می‌توانست او را به حفظ مجموعه عظیمی از شعر عصر جاهلی و دوران اسلامی، از قبیل شعر ۶ شاعر بزرگ جاهلی، دیوان و حماسه ابوتمام، دیوان متنبی، سقط الزند ابوالعلاء معری و جز آنها یاری رساند (ابن خلکان، ۲۳۸/۷؛ ذهبی، ۲۳۹/۲۳).

بیاسی در دوران آرامشی هم که در دربار ابوزکریا داشت، دست به آفرینش ادبی نزد و تنها به فراهم آوردن یک مجموعه شعر پرداخت. وی در تنظیم مجموعه خویش با دقت تمام روش ابوتمام در دیوان معروف

۱۲۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن طوایح، عبدالواحد، *سبک المقال لفک المقال*، به کوشش محمد مسعود جبران، بیروت، ۱۹۵۵ م؛ ابن عذارى، احمد، *البيان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن قنفذ، احمد، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸ م؛ بغدادی، هنیة؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش یشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۳۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ذرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ عبدالمجید، عبدالعزیز، *الابار، حیاته و کتبه*، ۱۹۵۱ م؛ عتیق، عبدالعزیز، *الادب العربی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۶ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ گنتال پالتیا، آنخل، *تاریخ الفكر الاندلسی*، ترجمه حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین الترنسین*، بیروت، ۱۲۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مقری، احمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ نیز؛

Boigues, F. P., *Los Historiadores y geógrafos Árabe-Españoles*, Amsterdam, 1972; Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, 1947; EI<sup>2</sup>; GAL; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.  
ترکی قندیلزاده

**بیاض**، کتابی برای گردآوری مجموعه شعرها، دعاها و مطالب گوناگون. واژه بیاض در معانی سفیدی و نوشتن با خط واضح از روی مسوده (داعی الاسلام، ۷۸۷/۱)، پاک‌نویس کردن (بیهقی، ۱۸۰؛ انوری، ۱۷۱، ۱۷۳؛ یوسفی، ۲۲۲) و نیز کتابچه سفید نانوشته و آنچه برای یادداشت در بغل گذارند (نفیسی، ۶۷۳/۱) و مترادف با جنگ و سفته (افشار، ۵۸)، مرقع، جریده، کشکول، دستور، گلدسته، گنجینه، تذکار و مجموعه (ایرانیکا، III/886) نیز به کار رفته است؛ نیز می‌توان گفت نوعی از کتاب است که بهترین سروده‌ها، نغزترین حکایتها، نادرترین کلمات و شیواترین نمونه‌های نثر را در بردارد و آینه ذوق گردآورنده آن است (نک: افشار، ۲۷۵).

بیاضها قطع کوچک جیبی و اغلب جلد چرمین داشتند و از عرض شیرازه‌بندی می‌شده‌اند (ایرانیکا، همانجا)، یکی از کهن‌ترین نمونه‌های بیاض، حاوی مجموعه سروده‌ها از سده ۷ یا اوایل سده ۸ ق است که در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه دولتی شهر مدرس نگهداری می‌شود. این بیاض با دقت تمام، از روی سروده‌های شاعران ایرانی، از شهید بلخی تا سعدی و همام تبریزی گرد آورده شده، و محمد بن یغمر به سفارش دانشمندی بزرگ در شهر ترمذ آن را به خط نسخ نوشته است (عابدی، ۴۴۹).

از دوران فیروزشاه تغلق (۷۵۲-۷۹۰ ق/ ۱۳۵۱-۱۳۸۸ م) بیاضی با عنوان مجموعه لطایف و سفینه طرایف بر جا مانده است که نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا و نسخه‌ای دیگر در دانشگاه کابل نگهداری می‌شود (همو، ۴۵۱). این بیاض که گردآورده سیف جام هروی، از عروض دانان نامی آن روزگار است، سروده‌های شاعرانی چون جمال‌الدین استاجی، حمید توکلی سنّامی و ملک عزیزالله بسطامی را در بردارد که در منابع دیگر حتی نامی از آنان نمانده است (همانجا).

نمونه شناخته شده بیاضهای سده ۸ ق، مونس الاحرار فی دقائق

تفصیل تاریخ امویان کم‌نظیر می‌داند (۸۹/۳)؛ درباره نسخه‌های خطی کتاب، نک: GAL, I/424).

۲. *تذکیر العاقل و تنبیه الغافل*، برخی منابع در اثنا نقل ماجراهای جنگ یوسف بن تاشفین (حک ۴۵۴-۴۹۹ ق) با آلفونسوی ششم (حک ۴۵۷-۵۰۱ ق/ ۱۰۶۵-۱۱۰۸ م) به روایت بیاسی در این کتاب استشهد و یا مستقیماً از وی نقل کرده‌اند (ابن خلکان، ۷/۷، ۱۱۶، ۱۱۷؛ ابن عذارى، ۱۱۵/۴-۱۱۷، ۱۲۶-۱۲۸).

ابن سوده (ص ۱۶۹) که عنوان کتاب را *تذکرة العاقل و تنبیه الغافل* آورده، گفته است که ابن خلکان در شرح حال یوسف بن تاشفین از این کتاب بسیار نقل کرده است. کتاب عموماً درباره جنگهای مرابطون و موحدون با شاهان مسیحی اسپانیاست (نک: محفوظ، ۱۷۲/۱، که عنوان کتاب را *تذکرة الغافل و تنبیه الجاهل* آورده است).

۳. حماسه، بیاسی در ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م این کتاب را تألیف کرد (ابن خلکان، ۲۳۹/۷؛ حاجی خلیفه، ۶۹۲/۱، GAL، همانجا). وی در مقدمه آن می‌گوید که همواره شیفته زبان و ادبیات عربی بوده است و چون بهره وافر از آن یافت و دید که هیچ ادب دوست جوینده‌ای برای بحث و سخنوری از چنین اندوخته‌ای بی‌نیاز نیست، به گردآوری گلچینی از شعر عربی پرداخت. گستره زمانی و مکانی این گزینش از عصر جاهلی تا زمان تألیف و از شرق تا غرب جهان آن روز عرب را در بر می‌گرفت (ابن خلکان، همانجا، به نقل از مقدمه حماسه).

در هر حال کتاب، مانند الگوی خود چیزی جز یک جنگ شعر نیست که داستانهای با شروح بر آن افزوده شده است (قس: EI<sup>2</sup>، همانجا؛ گنتال پالتیا، ۱۳۳، GAL، همانجا). از این کتاب که در دو جلد تألیف شده بود، خلاصه‌ای در کتابخانه گوتا وجود دارد (EI<sup>2</sup>، نیز، GAL، زیدان، همانجاها).

۴. ذیل تاریخ ابن حیان، بیاسی بر المتین، کتاب تاریخی ابن حیان (۳۷۷-۴۶۹ ق) تکمله‌ای نوشت و آن را تا زمان خود ادامه داد (محفوظ، ۱۷۳/۱). ابن سعید (المغرب، ۷۳/۲، «تذیل»، ۲۳) نام این کتاب را در آثار بیاسی آورده است.

۵. شرح رساله ابن حریق، که خود در شرح ابیات الجمل ابواسحاق زجاجی است، بیاسی در شرح خود غرایب، امثال و مشکلات متن ابن حریق را بیان کرده، و در هر مورد، از شعر عربی شاهد آورده است. این کتاب در درون مجموعه‌ای در کتابخانه زاویه الحمزیه در کشور مغرب موجود است و در اواخر رجب ۶۹۲ در صفحات ۱۸۴ تا ۳۱۵ این مجموعه آورده شده است (محفوظ، همانجا).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن خلیل، محمد، *اختصار القدرح المعلن* از ابن سعید، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ابن سعید، علی، «تذیل علی جواب ابن حزم»، فضائل الاندلس و اهلها، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ همو، *رایات المبرزین و غایات المیزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۵ م؛ ابن سوره، عبدالسلام، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نیله عبدالنعم داوود، بغداد،

الشاعر تألیف محمد فرزند بدرالدین جاجرمی است که در ۷۴۱ ق تنظیم شده است و به اعتقاد نذیر احمد (نک: همو، ۴۵۲-۴۵۳)، مؤلف آن را از بیاضی به همین نام از کلاتی اصفهانی که اثر خود را در ۷۰۲ ق گردآورده بوده، برگرفته است. یگانه نسخه بیاض کلاتی اصفهانی در کتابخانه دانشگاه اسلامی علیگره محفوظ است. در کتابخانه دولتی رضا - در رامپور اوتارپرادش - بیاضی با عنوان تذکرة السلاطین یا مجموعه اشعار بر جای مانده که غلامحسین جوسوری آن را گرد آورده است. این بیاض در دو مجلد تنظیم شده که فقط مجلد دوم آن در دست است و نسخه موجود آن در ۱۲۶۶ ق از روی نسخه اصلی نوشته شده است. این متن حاوی سروده‌های پادشاهان صفوی، امرای گیلان، دکن و نیز سلاطین پیشین، وزرا، امرا و اطباء مقرب پادشاهان، برخی از دوستان معاصر و استادان سلف است و در آن اشعار ناشناخته‌ای از دقیقی، عنصری، فرخی، قطران تبریزی، ابوالفرج رونی، مسعود سعد سلمان، امیر معزی، عبدالواسع جلی، سیدحسن غزنوی، سوزنی، رشید و طواط، انوری، نظامی و عبید زاکانی به چشم می‌خورد (همو، ۴۵۴-۴۵۵) و از جدیدترین بیاضهای شعری است.

بیاض تاج‌الدین احمد وزیر مجموعه‌ای است که در ۷۸۲ ق/۱۳۸۰ م گردآوری شده است. تاج‌الدین احمد مقارن با حکومت شاه شجاع مظفری (حک ۷۵۹-۷۸۶ ق) در فارس می‌زیسته، و در این بیاض، مجموعه‌ای از مطالب گوناگون در زمینه ادبیات، حدیث، شعر، عرفان و تصوف، ریاضیات، تاریخ، دین، فلسفه، کلام، طنز و معما به زبان فارسی و عربی گرد آورده است. اهمیت این جنگ در تفصیل و اشتغال بر نام و سروده‌ها و نمونه‌های نثر شاعران و نویسندگان نامدار و بی‌نام و نشان ایرانی و عرب است (نک: زمانی علویجه، ۷/۱، ۱۱-۱۳)، نسخه عکسی این بیاض در ۱۳۵۳ ش به کوشش ایرج افشار در اصفهان به چاپ رسید.

صرف نظر از مجموعه‌های ادبی، نسخه‌های بیاض طب، دعا و نوحه و مرثیه و تعزیه نیز از سده‌های پیشین بر جای مانده است. به نوشته همایونی تعزیه‌خوانها، همچون دیگر مباحثان مرثیه و دعا و نوحه، بیاضهایی فراهم می‌آورده‌اند (ص ۶۴).

در سده‌های ۱۳ و ۱۴ ق گردآوری سروده‌های شاعران متعدد با عنوان بیاض در ماوراءالنهر متداول شد. امروزه نیز در ادبیات تاجیکی، چاپ مجموعه سروده‌های شاعران، یادآور همان سنت است («دائرة المعارف...»، I/228).

در زبان اردو نیز مجموعه‌های شعر و مرثیه را بیاض می‌خوانند (آقابزرگ، ۱۶۹/۳-۱۷۰؛ نقوی، ۲۵۷/۱). در دوره صفویان، اصطلاح بیاض به نسخه پاک‌نویس شده نوشته‌هایی (ارقامی) اطلاق می‌شد که به امر شاه فراهم می‌آمد (قائم‌مقامی، ۷۶). همچنین بیاض، عنوان نوعی خط کوفی است که برای نوشتن قرآن، احادیث، روایات و ادعیه به کار می‌رفته است (رفیعی، ۱۰).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ افشار، ایرج، مبعرة کتبه، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ انوری،

حسن، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ داعی‌الاسلام، محمدعلی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، تاریخ خط و خطاطان، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ زمانی علویجه، علی، مقدمه بر بیاض تاج‌الدین احمد وزیر، قم، ۱۳۸۱ ش؛ عابدی، امیرحسن، «بیاضهای گرانها و آثار ناشناخته شعری بزرگ فارسی»، سر و شش خطابه، هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی (کرمان)، دفتر دوم، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، با مقدمه محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ نفیسی، حسن عارف، بر صغیرکی امامیه مصنفین کی مطبوعه تصانیف اور تراجیم، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ ش؛ همایونی، صادق، تعزیه و تعزیه‌خوانی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ یوسفی، غلامحسین، حاشیه بر گلستان سعدی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نیز؛

Entsiklopediyai adabiyet va san'ati Tochik, Dushanbe, 1988; Iranica, مریم مجیدی

بیاضی، ابوجعفر مسعود بن عبدالعزیز بن محسن بیاضی (د ذیقعدة ۴۶۸/ژوئن ۱۰۷۶)، شاعر. وی در بغداد زاده شد و در همان‌جا درگذشت و در گورستان باب ابرز دفن شد (ابن جوزی، ۱۶/۱۷۴؛ ابن خلکان، ۱۹۹/۵). ابن خلکان که بیش از دیگران به وی پرداخته است، نسب او را تا عباس بن عبدالمطلب بر می‌کشد (۱۹۸، ۱۹۷/۵) و ظاهراً از همین‌روست که لقب شریف یافته است (همو، ۱۹۷/۵؛ ذهبی، ۱۸/۴۰۹)، همچنین گویند: از آنجا که یکی از اجدادش در محضر خلیفه عباسی - برخلاف همه که لباس سیاه پوشیده بودند - جامه سید بر تن داشت، به کنایت بیاضی خوانده شد و این لقب بر او به جای ماند (ابن خلکان، ۱۹۹/۵؛ قس: سمعانی، ۲/۳۸۴-۳۸۵).

از دیوان کوچک بیاضی که ابن خلکان در دست داشته (نک: ۱۹۷/۵-۱۹۸)، اینک تنها ۴۱ بیت پراکنده بر جای مانده است (نک: باخرزی، ۱/۳۷۸، حاشیه؛ ابن جوزی، ۱۶/۱۰۰-۱۷۵؛ ابن خلکان، ۵/۱۹۸-۱۹۹؛ ابن دمیاطی، ۲۳۰) که غالباً در وصف، غزل و نسیب سروده شده است و تنها دو بیت هجا در آن میان دیده می‌شود (نک: باخرزی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۶/۱۴۹-۱۵۰). این اندک مقدار که به نظر ابن خلکان نمونه گویایی از همه دیوان اوست، نشان می‌دهد که شعر نوگرای ظرافت جوی پر استعاره این دوره از فخامت سروده‌های بزرگانی چون ابوتام و متنبی دوری می‌گزیند و به زبان عامه مردم نزدیک می‌شود و هنوز در چنگال صنایع دچار خفقان نشده، و ظاهراً، به همین سبب است که ذهبی شعر او را «در اوج» وصف کرده است (۱۸/۴۱۰). علاوه بر اشعار مذکور یادداشت‌هایی از وی بر یک قصیده ۱۰۸ بیتی از شریف رضی در کتابخانه برلین موجود است (نک: آلوارت، شه، 69a/8471).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۸ م؛ باخرزی، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت،

و از این رهگذر منقولات او را باید در بردارنده آثاری دانست که در طول زمان از میان رفته‌اند (برای نمونه، نک: الصراط، ۲۳/۱-۲۴؛ آقابزرگ، الذریعة، ۹۸/۲۱، ۲۶، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۱۳).

مؤلف در «الکلمات النافعات»، نیز همین شیوه را پی گرفته، و حتی فراتر از آن، و در موضوعاتی که متعارف کتب ملل و نحل نبوده است، به دسته‌بندی آراء و مذاهب می‌پردازد (برای نمونه، نک: ص ۲۷۴، ۲۷۷). شاید به سبب همین کثرت استناد است که برای نگارش بحار الانوار، الصراط المستقیم در شمار منابع مجلسی (نک: ۱۶-۱۵/۱) بوده است. تمایل او به جمع اقوال و آراء مختلف تا بدانجاست که در برخی آثار دیگر وی نیز مانند الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس والروح که تک‌نگاری در زمینه روح و نفس است، آراء مذاهب مختلف را گرد آورده است.

بیاضی افزون بر توانایی در علم کلام، فرقه‌شناسی و نیز منطق، در فقه، حدیث و تفسیر هم تبحر داشته است. همچنین در نوشته‌ای از او با عنوان «خُطْبَةُ مُجْتَمَعَةٍ» که توسط کفعمی نقل شده (المصباح، ۹۷۱-۹۷۲)، توانایی ادبی‌اش هم نمایان است.

آثار: بیش از ۲۰ اثر در حوزه کلام، فقه، تفسیر و منطق به او نسبت داده شده که غالب آنها اختصار، گزینش، یا شرح آثار پیشینیان است:

۱. ذخیره الایمان (تألیف: ۸۳۴ق)، قدیم‌ترین اثر شناخته او که منظومه‌ای در علم کلام است (آقابزرگ، همان، ۱۶/۱۰).
۲. الصراط المستقیم الی مستحقى التقديم (تألیف: ۸۵۴ق)؛ مشهورترین اثر اوست که در اثبات امامت علی(ع) نوشته شده است. خود او آن را از حیث کثرت استناد به کتب فریقین، از دیگر کتابها ممتاز می‌داند (نک: ۲/۱-۳). بیاضی از ۲۸۰ اثر در این کتاب نام برده، و از حدود ۵۰ اثر به طور مستقیم نقل کرده است (نک: ۱۱-۴/۱، نیز عصرة، ۲۵۳). برخی آن را بعد از الشافی سیدمرتضی (د ۴۳۶ق) در امامت، مهم‌ترین کتاب، و حتی از جهاتی مقدم بر آن دانسته‌اند (خوانساری، ۳۴۰/۴). نه تنها این کتاب از همان آغاز نگارش توسط خود نویسنده (نک: عصرة، ۲۰۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷) و شاگردان وی مورد استفاده قرار گرفته، که در عصر حاضر نیز متکلمان شیعه بدان توجه دارند (برای نمونه، نک: امینی، ۱۳۰/۴، ۲۱۳/۶، جم: نیز یزدی حائری، ۱۲۵/۲).

۳. عصرة المنجود، اثر مهم دیگری است در بردارنده موضوعات و بابهای مختلف علم کلام. چنان‌که اشاره شد وی در این اثر از شیوه نصیرالدین دوری گزیده، و به متکلمان امامی پیش از او نظر داشته است. در مقام مقایسه میان آن با آثار کلامی نصیرالدین طوسی، باید گفت: بیاضی در این کتاب، کلام خود را با سخن از ضرورت بحث عقلی آغاز می‌کند؛ و «مباحث وجود و احکام آن» در کتابهای نصیرالدین طوسی و پیروان او (نصیرالدین، ۱۵ بی)، جای خود را در این کتاب به «وجوب معرفت و طرق آن» داده است. دیگر آنکه خلاف این آثار که به علت فلسفی شدن نظم مباحث، از موضوعاتی همچون «ضرورت شکر»، «معرفت حدوث اجسام»، «خلق اعمال»، «استطاعت»،

۱۲۰۵ق/۱۱۸۲م: سمعانی، احمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نیز: Ahlwardt، مریم صادقی

بیاضی، زین‌الدین علی بن محمد بن یونس (۷۹۱-۸۷۷ق/۱۳۸۹-۱۴۷۲م)، متکلم امامی. وی در نیطیه جبل عامل به دنیا آمد و همان‌جا درگذشت (افندی، ۲۵۶/۴؛ مرعشی، ۸، ۶/۱). شهرت او به نیاطی و عاملی از همین جاست.

به گفته آقابزرگ به علت ویرانیهای رخ داده در جبل عامل، و گسستن سنتها و مکاتب آموزش در پی آن، منابعی که به شرح حال عالمان این منطقه پرداخته‌اند، آگاهیهای چندانی درباره استادان و شاگردان بیاضی به دست نداده‌اند (مقدمه...، ۱۴/۲)؛ اما بیاضی در اجازه‌نامه‌ای به دو استاد خویش، جمال‌الدین احمد بن حسین بن مظهر و ابن دقماق اشاره کرده است (برای متن آن، نک: مجلسی، ۲۲۱/۱۰۴-۲۲۵). افزون بر این دو، وی ظاهراً از پدر و عمویش حسن نیز بهره برده است (مرعشی، ۶/۱). از شاگردان او می‌توان فرزندش محمد، ناصر بن ابراهیم بویه، شرف‌الدین بن جمال‌الدین و تقی‌الدین کفعمی را برشمرده (نک: افندی، ۲۵۴-۲۵۵/۴؛ آقابزرگ، همان، ۱۶-۱۵/۲؛ مرعشی، ۷/۱). در این میان، برخی از آثار شاگردش، کفعمی - که هم از او اجازه روایت داشته (آقابزرگ، همان، ۱۶/۲)، و هم برخی از آثار او را تلخیص کرده است (نک: حسون، ۲۶) - تنها منبع برای دست‌یابی به برخی نوشته‌های بیاضی است.

بیاضی به عنوان متکلمی امامی در مکتب جبل عامل، از مشایخ آن بوم، به ویژه شهید اول متأثر بوده، و با عنوان «علامه زمان» از او یاد کرده (نک: «الکلمات...»، ۳۳۹). و به شرح برخی از آثارش پرداخته است. او در آثار کلامی خویش، برخلاف نصیرالدین طوسی از صبغه فلسفی دادن به مسائل کلامی خودداری کرده، و از متکلمان شیعی پیش از وی پیروی نموده است. از شاخص‌ترین آراء کلامی او، مخلوق دانستن قرآن کریم (عصرة...، ۱۴۸)، اعتقاد به «صرفه» در اعجاز قرآن (همان، ۱۷۱-۱۷۲) و قول به «نسبت و اضافه» در ماهیت علم («الکلمات»، ۲۴۵) است.

بیاضی گرایش به اندیشه‌های فلسفی نداشته، و نمونه‌هایی چون رد استدلال فلسفی بر ضرورت بعثت انبیا (نک: الصراط...، ۶۱/۱)، و رد قاعده «الواحد» («الکلمات»، ۲۴۳، نیز ۲۴۵، ۲۷۲) نشان دهنده بی‌توجهی او به فلسفه است. بی‌اعتنایی او به شیوه نصیرالدین طوسی نیز شاید به همین سبب بوده، و این رویکرد، به ویژه در عصرة المنجود بازتابهای چشمگیرتری یافته است. بیاضی نسبت به اندیشه‌های صوفیانه نیز، روی خوش ننموده است (نک: عصرة، ۷: مردود شمردن اساس طریقت، «الکلمات»، ۲۵۰: امتناع فتنه در توحید).

از نکات برجسته در آثار کلامی وی، اهتمام به ارائه شواهد متنوع از گفته‌های صاحبان اقوال، و مستندسازی و نیز گردآوری آراء پیروان فرق و مذاهب گوناگون است (مثلاً عصرة، ۵۵، الصراط، ۴۴/۱-۵۰).

«خلق قرآن» و «مؤمن فاسق» در آنها سخنی نرفته است، بیاضی در کتاب خود به شیوه قدما به تفصیل به این مباحث پرداخته است (ص ۱۲، ۱۹، ۸۹، ۱۰۸، ۱۴۸، ۱۸۵). از همین روست که به اقوال و آراء و ادله معتزله تمایل نشان می دهد (برای نمونه، نک: ص ۴۴-۴۵، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۵۲). پیدا است که این اختلاف روش، تنها در نگرش کلامی وی بوده، و در مسائلی چون «فلک» که صبغه فلسفی بحث بیشتر است، به آثار نصیرالدین طوسی استناد می جوید (نک: ص ۲۵۵، نیز «الکلمات»، ۲۷۷). با توجه به یادکرد بیاضی از الصراط المستقیم در عصره المنجود، باید گفت این کتاب ظاهراً در دو دهه پایانی عمر او نگاشته شده است.

۵-۴. «الرسالة اليونسية» (تألیف: ۸۴۴ق) در شرح الرسالة التکلیفیة شهید اول، و «الکلمات النافعات» در شرح الباقیات الصالحات همو. شرح او بر این دو اثر، متضمن تشریح نکات بلاغی و معانی کلمات، ذکر شواهدی از آیات و روایات و اشاراتی به اقوال و عقاید مذاهب و فرقه های مختلف است. این دو اثر در مجموعه اربع رسائل کلامیه به چاپ رسیده است.

۶. المقام الاسنی فی تفسیر اسماء الله الحسنی (افندی، ۲۵۹/۴)، در شرح دعای جوشن کبیر (نک: آقابزرگ، همان، ۶۷-۶۶/۲). بیاضی خود با عنوان شرح الاسماء در «الرسالة اليونسية» از آن نام برده، و بدان استناد کرده است (ص ۸۹). آقابزرگ به کتابی با همین عنوان از کفعمی اشاره کرده، و می افزاید که کفعمی بخشهایی از نوشته استاد خود را در انتهای البلد الامین آورده است (مقدمه، ۲۷/۲). اما باید گفت کفعمی تنها خلاصه ای از اثری با عنوان المقصد الاسنی را بی آنکه از نسبت آن به بیاضی یا حتی مؤلفی دیگر سخن گوید، آورده است (نک: البلد...، ۶۱۲، ب، المصباح، ۴۸۱). نیز بر پایه مقایسه میان متن منقول کفعمی با کتابی به همین نام از غزالی، نمی توان هیچ گونه اشتراک مفهومی سراغ داد.

۷. الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس والروح. مجلسی از این اثر بهره برده، و متن کامل آن را در مباحث مربوط به کتاب «السماء و العالم» بحار الانوار آورده است (نک: ۹۱/۵۸-۱۰۴).

آثار دیگر و اشعاری نیز بدو منتسب شده که برخی از آنها بر جای مانده است (نک: حر عاملی، ۱۳۵/۱؛ افندی، ۲۵۹-۲۵۶/۴؛ آقابزرگ، طبقات...، ۸۹/۲، الذریعة، ۴۹۴/۱، ۳۵۳/۱۸؛ مرعشی، ۸/۱-۹؛ برای نمونه هایی از اشعار بیاضی، نک: الصراط، ۲۳۰/۱، ۲۳۱-۲۳۰/۱، ۹۷/۲، ۱۵۶/۳؛ برای نسخه های آثار، نک: مرکزی، خطی، ۲۱۱/۱؛ همان، میکروفیلها، ۵۶۳/۱؛ دانش پژوه، ۲۴۱/۲-۲۴۲).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، همو، طبقات اعلام الشيعة (قرن نهم)، به کوشش علی نقی مشزوری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، مقدمه بر الصراط المستقیم (نک: همو، بیاضی)؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۳۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امینی، عبدالحسین، الفدیر، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ بیاضی، علی، «الرسالة اليونسية»، ضمن اربع رسائل کلامیه، قم، ۱۳۸۰ش؛ همو، الصراط المستقیم، به کوشش محمدباقر بهبودی، قم، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ همو، عصره المنجود، نسخه عکسی

موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، «الکلمات النافعات»، ضمن اربع رسائل کلامیه، قم، ۱۳۸۰ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق؛ حسون، فارس، مقدمه بر محاسبة النفس کفعمی، قم، ۱۴۱۳ق؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انزاری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کفعمی، ابراهیم، البلد الامین، ج سگی، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، المصباح، به کوشش حسین اعلی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرعشی، شهابالدین، مقدمه بر الصراط المستقیم (نک: همو، بیاضی)؛ مرکزی، خطی، همان، میکروفیلها؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «تجريد الاعتقاد»، ضمن کشف المراد علامه حلی، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم، ۱۴۱۳ق؛ یزدی حائری، علی، الزام الناصب، قم، ۱۳۶۲ش. محمدکاظم علوی

بیاضی زاده، کمال الدین احمد بن حسن (۱۰۴۴-۱۰۹۸ق/۱۶۳۴-۱۶۸۷م)، از عالمان فقه و کلام در قلمرو دولت عثمانی. پدرش حسام الدین حسن بیاضی از عالمان بوسنی بود و از این رو، وی به بوسنوی و رومی نیز معروف شده است (محبی، ۱۸۱/۱؛ خانجی، ۳۳؛ بروسلی، ۲۵۸/۱). احمد در استانبول زاده شد و تاریخ ولادت او را در ۱۰۴۲ق (ثریا، ۲۲۴/۱-۲۲۵) و درگذشت او را در ۱۰۹۶ یا ۱۰۹۹ق نیز آورده اند (همانجا؛ سامی، ۱۴۲۲/۲).

احمد در استانبول نزد استادان معروف زمان همچون ملاچلی و شیخ الاسلام ابوسعید (شیخی، ۵۳۴/۱؛ خانجی، همانجا) شاگردی کرد. آن گاه در مدارس معروف ادرنه (شیخی، همانجا)، صحن ثمانیه، سلیمانیه و ایاصوفیه در استانبول (همو، ۵۳۵/۱) به تدریس پرداخت. در شهرهای حلب، بروسه، مکه و استانبول نیز به قضا اشتغال یافت (همانجاها) و سپس صدر و قاضی عسکر روم ایلی شد (بروسلی، خانجی، همانجاها) و سرانجام در قصبه فاکلیجه از ییلاقهای اطراف استانبول درگذشت و در زاویه دیوبتجی زاده واقع در منطقه اسکودار در شهر استانبول به خاک سپرده شد (شیخی، محبی، بروسلی، همانجاها). صدور یک مورد حکم رجم (محبی، ۱۸۱/۱-۱۸۲) و تأیید حکم اعدامی برای پاتی برون زاده، از منشیان دربار، به گفته مورخان عثمانی، موجب نفرت مردم از او شد (سامی، همانجا). بیاضی زاده به طریقه نقشبندی تعلق خاطر داشت (بروسلی، همانجا). در فروع، پیرو مذهب ابوحنیفه، و در اصول، متأزیدی بود («دائرة المعارف...»، ۷۱/۵۵). وی در علم کلام مهارت داشت (شیخی، همانجا) و معتقد بود باید اصول عقاید را با تکیه بر قرآن و سنت شناخت و عقل را نیز تنها واسطه ای برای درک حقیقت می شمرد («دائرة المعارف»، همانجا).

بیاضی زاده در هنر خط نیز دستی داشت و خط تعلیق را نزد خطاط مشهور زمان، درویش عبیدی فرا گرفته بود (همانجا).  
آثار: از بیاضی زاده آثاری چند در فقه، تفسیر و عقاید باقی مانده است که برخی از آنها عبارتند: ۱. مختصر الاصول المنیة للامام ابی حنیفة



(۸۲۵م) است و به همین سبب، برخی وی را واضع علم بیان دانسته‌اند (هاشمی، ۲۴۵؛ نیز نک: ه، د، بلاغت). پس از مجاز القرآن ابوعبیده، کهن‌ترین اثری که به علم بیان پرداخته، *البيان والتبيين* جاحظ است. بیان از نظر جاحظ دلالت آشکار بر معنای پنهان است (۷۵/۱). از دیدگاه وی هر دلالتی بر معنا بیان است. جاحظ انواع دلالت یا بیان را چنین برمی‌شمرد: ۱. دلالت با لفظ؛ ۲. دلالت به وسیله اشاره (با دست، سر، چشم و جز آنها)؛ ۳. دلالت با خط؛ ۴. دلالت با عقد (= نشانه‌ها، آیات)، ضبط این واژه به صورت عقد درست نیست (EI<sup>2</sup>, I/1115: ۵). دلالت نصیبه (= وضعیت، حالت)، جاحظ می‌گوید: بیان اسمی است جامع و فراگیر که از چهره معنی پرده برمی‌دارد و شنونده را به حقیقت آن می‌رساند (۷۶/۱).

بی‌تردید عقیده شعویان مبنی بر اینکه عربها هیچ‌گونه برتری نسبت به سایر امته‌ها ندارند، مهم‌ترین انگیزه جاحظ در نگارش *البيان والتبيين* است (نک: طبانه، *البيان*، ۶۳۰۰۰). وی با بهره‌گیری از اطلاعات گسترده خود و با تعصب می‌کوشد اصالت بیان عربی را اثبات کند (همان، ۶۶-۶۵). بنابراین - و با چشم‌پوشی از اثر ابوعبیده - جاحظ نخستین کسی است که در زمینه بیان دست به تألیف زده است. وی در *البيان والتبيين* بخشی را با عنوان باب *البيان* گشوده، و در آن سخنانی درباره بیان و اهمیت آن برای انسان آورده است (۷۵-۸۷).

پس از جاحظ دانشمندان بسیاری به موضوع ادب، بیان و بلاغت پرداختند. در سده ۳/ق ۹ این قتیبه (د ۲۷۶/ق ۸۸۹م)، میرد (د ۲۸۵/ق ۸۹۸م)، ثعلب (د ۲۹۱/ق ۹۰۴م) و عبدالله ابن معتز (د ۲۹۶/ق ۹۰۸م) آثار ارزشمندی در زمینه بیان به مفهوم عام آن تألیف کردند. به عنوان نمونه ثعلب در کتاب *خود قواعد الشعر* به موضوع تشبیه و استعاره که امروزه از موضوعات علم بیان است، اشاره می‌کند و آنها را از فنون شعر برمی‌شمرد (ص ۳۱، ۴۷) و ابن قتیبه در کتاب *تأویل مشکل القرآن* وجوه بیانی قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهد (مثلاً نک: ص ۲۰-۲۱) و میرد نیز در کتاب *الکامل* به تفصیل به موضوع تشبیه می‌پردازد (۳۲/۳).

اسحاق بن ابراهیم ابن وهب (اوایل سده ۴/ق ۱۰م) با تأثیرپذیری از *البيان والتبيين* جاحظ کتاب *البرهان فی وجوه البيان* را تألیف کرد. این کتاب که نخست در ۱۳۴۹/ق ۱۹۳۰م چاپ شده بود، در ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م به کوشش طه حسین و عبدالحمید عبادی با نام *نقد النثر* اثر قدما بن جعفر منتشر شد. جالب آنکه طه حسین در سخنرانی، و سپس در مقدمه خود بر کتاب می‌نویسد که انتساب آن را به قدما به باور ندارد، برخلاف عبادی که بر این انتساب اصرار می‌ورزد، اما آخرین چاپ کتاب آشکارا نشان داد که مؤلف، همانا اسحاق ابن وهب (ه) است. طه حسین در مقدمه خود با عنوان «*تمهید من البيان العربی من الجاحظ الى عبدالقاهر*» کوشیده است تأثیر فلسفه و بیان یونانی را در بیان عربی تبیین کند.

ابن وهب اثر خود را *فصل‌بندی و طبقه‌بندی موضوعی* کرده، اما در

(GAL, S, II/647; GAL, II/575)؛ ۴/۲: «دائرة المعارف»، همانجا). این اثر گزیده‌ای است از موضوعات اعتقادی که از الفقه الاکبر، الفقه الاوسط و رساله العالم و المتعلم برگرفته شده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه سلیمانیه موجود است (همانجا). ۲. *اشارات المرام من عبارات الامام*، در شرح الفقه الاکبر ابوحنیفه که نسخه‌هایی از آن در مصر و برلین موجود است (شیخی، همانجا؛ بغدادی، *ایضاح*، ۸۴/۱، هدیه، ۱۶۴/۱، GAL، همانجا؛ بالیج، ۲۲۴؛ ازهریه، ۹۶/۳؛ خدیویه، همانجا). ۳. *سوانح المطارحات ولوائح المذاکرات*، شرح مباحثات و مذاکرات وی هنگام اقامت در حلب با کوکبی زاده مفتی آن شهر است. این کتاب از ۱۳ فصل یا «سانحه» تشکیل شده، و درباره آیات قرآن کریم و تفسیر آن است («دائرة المعارف»، VI/556؛ بغدادی، *ایضاح*، ۳۰/۲، هدیه، همانجا؛ TS, II/594). ۴. *رسالة الباحث والموجب* یا *رسالة فی تفسیر اللوائح علی وجه البحث والسؤال*، مجموعه ۲۰ مسئله به صورت پرسش و پاسخ، و منظوم. نسخه آن در کتابخانه سلیمانیه موجود است («دائرة المعارف»، نیز بغدادی، همانجا).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفری، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانجی، محمد، *الجواهر الاسنی فی تراجم علماء وشعراء بوسنة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ خدیویه، فهرست؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۹م؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (ذیل الشقائق التمنیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصة الاتر، قاهره، ۱۲۸۲/ق ۱۸۶۷م؛ نیز:

Balic, S., *Das unbekannte Bosnien*, Wien, 1992; GAL; GAL, S; TS; Türkiye diyanet vakfı *İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

بیان، در لغت به معنی روشنی و وضوح، و در اصطلاح اصول و قواعدی است که به وسیله آنها چگونگی ارائه یک معنا به شیوه‌های مختلف شناخته می‌شود، به گونه‌ای که هر یک از آن شیوه‌ها در وضوح دلالت عقلی بر آن معنا با یکدیگر متفاوت‌اند. واژه بیان مترادف با بلاغت به کار رفته، و همه فنون بلاغت بیان نیز نامیده شده است، برخی نیز تنها دو علم بیان و بدیع را بیان خوانده‌اند (خطیب، ۸۳؛ نیز نک: ابن وهب، ۱۲۹؛ ابن اثیر، ۱۰۵/۱، د، بلاغت).

دانشمندان علم بلاغت غالباً اصطلاحات این علم را به صورت عام به کار می‌برده‌اند. دانش بیان در مفهوم عام خود پس از نحو و لغت در اوایل سده ۲/ق ۸م تولد یافت، مسیر پرسنگلاخ تکامل و پیشرفت را پیمود و با تأثیرپذیری از فلسفه و بیان یونانی در سده ۵/ق ۱۱م به کمال خود دست یافت و سرانجام در سده ۷/ق ۱۳م توسط سکاکی (د ۶۲۶/ق ۱۲۲۹م) به ۳ شاخه معانی، بیان و بدیع تقسیم شد (نک: همانجا؛ طبانه، علم...، ۱۲).

از مهم‌ترین موضوعاتی که برای نخستین بار در پژوهشهای قرآنی مورد توجه بلاغت و بیان قرار گرفت، مجاز بود و از کهن‌ترین کتابهای بلاغی در این زمینه کتاب مجاز القرآن ابوعبیده معمر بن مثنی (د ۲۱۰/ق ۸م)

کتاب خود برای مباحث استعاره و تشبیه بابهای مستقل گشوده است (۲۶۸/۱، ۲۸۶، بی).

اثر ابن سنان خفاجی (د ۴۶۶ق/۱۰۷۴م) سرالفصاحه در سده ۵ق/۱۱م از جمله آثار مهم بیانی است. به عقیده وی فصاحت در علوم ادبی سخت تأثیرگذار است. وی یکی از ۱۱ فصل کتاب خود را به فصاحت اختصاص داده، و در آن به وجه تمایز میان فصاحت و بلاغت پرداخته است (ص ۵۹، ۶۰).

در سده ۵ق/۱۱م ابن ناقلی بغدادی (د ۴۸۵ق/۱۰۹۲م) کتابی نگاشت و در آن به تشبیهات قرآن پرداخت و آن را *الجمان فی تشبیهات القرآن* نامید. وی در مقدمه کتاب خود به تعریف تشبیه و ابزارهای آن می‌پردازد، سپس کتاب را با تشبیهات وارد شده در سوره بقره می‌آغازد (ص ۶۳، ۶۴).

در همین سده شایسته است به دو اثر مهم عبدالقاهر جرجانی به نامهای *دلائل الإعجاز* و *اسرار البلاغة* اشاره کنیم (نک: ۵، د، بلاغت). در دو اثر یاد شده واژه‌های بلاغت، فصاحت و بیان تقریباً به یک معنی به کار رفته است، زیرا - چنان که در *دلائل الإعجاز* آمده - همه آنها ابزارهایی است که به وسیله آنها سخنگویان در سخن بر یکدیگر برتری می‌یابند (نک: ص ۴۶). بنابراین، برخلاف آنچه برخی از معاصران پنداشته‌اند (نک: رضا، «ز»)، عبدالقاهر نیز در جهت تقسیم‌بندی بلاغت به معانی و بیان کوششی نکرده است و کتاب *اسرار البلاغة* او با مباحثی چون تجنیس، جناس و سجع آغاز شده که از موضوعات علم بدیع است (نک: طبانه، *البیان*، ۱۶۲؛ ۵، د، بلاغت). با این همه، دو اثر یاد شده ملاک و محور بسیاری از آثار بلاغی پس از خود قرار گرفت. ابن ابی اصبح (د ۶۵۴ق/۱۲۵۶م) در کتاب *بدیع القرآن* که در زمره پژوهشهای قرآنی در علم بیان است، به ۱۰۰ فن از فنون بلاغی اشاره کرده که تشبیه و حسن البیان از جمله آنهاست. وی حسن بیان را تولید معنی به بهترین و روشن‌ترین شکل و ارائه آن به مخاطب می‌داند (ص ۵۸، ۲۰۴).

در خور یادآوری است که اندیشه اعجاز قرآن و تبیین آن همواره در اذهان پژوهشگران بیان بوده، و قرآن کریم نمونه والای بیان به شمار می‌رفته است؛ از این رو، کمتر اثری را در علم بیان می‌یابیم که از اشاره به قرآن و نظم آن تهی باشد و باید گفت: پژوهشهای قرآنی در رشد تحقیقات بیانی سخت تأثیر داشته است (طبانه، همان، ۴۷-۵۶، ۵۶).

در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ق ابن اثیر کتاب *ارزشمند المثال السائر فی ادب الکاتب والشاعر* را تألیف کرد. وی در مقدمه این کتاب اهمیت علم بیان را شرح داده، و جایگاه آن را در خلق آثار منظوم و منثور مانند اصول فقه برای احکام فقهی دانسته است. کتاب ابن اثیر مشتمل بر یک مقدمه در علم بیان، و دو مقاله در فروع این علم است که عبارتند از صنایع لفظی و صنایع معنوی، گفتنی است که ظهور ابن اثیر در عرصه ادب البته در زمانی بوده است که دیگر مباحث بیانی از پختگی و تکامل نسبی برخوردار شده بوده‌اند، اما واژه بیان هنوز به معنای اختصاصی و نهایی خود دست نیافته بوده است. ابن اثیر موضوع علم

«اصطلاح‌شناسی» علم بیان، سلیقه خاص خود را داشته است. به گمان او، بیان بر ۴ اصل استوار است: ۱. اعتبار برابری با «نصبه» نزد جاحظ و مشتمل بر ظاهر و باطن؛ ۲. اعتقاد، مشتمل بر حق، مستبته و باطل؛ ۳. عبارت برابری با «لفظ» نزد جاحظ، که مفصل‌ترین مبحث و شامل بر اقسام متعدد چون خبر، تشبیه، استعاره و... است؛ ۴. کتاب برابری با «خط» نزد جاحظ. او در این قسمت به موضوعات بسیار سودمندی درباره نگارش پرداخته است که غالباً با موضوعات بیان هم رابطه مستقیمی ندارد (ص ۵۶-۵۷).

ابن وهب البیان جاحظ را با دقت مورد بررسی قرار داده، و برخی موارد آن را نقادی کرده است (نک: طبانه، همان، ۸۴).

البرهان را - پس از البیان جاحظ - می‌توان نخستین کوشش علمی برای بررسی ادب و انواع و فنون آن دانست. ابن وهب در این کتاب به برخی ویژگیهای عبارت چون تشبیه، لحن، رمز، وحی، استعاره، امثال، لفظ، حذف، مبالغه، فصل و وصل، تقدیم و تأخیر و جز آنها اشاره می‌کند (نک: ص ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹، جم: طبانه، همان، ۸۱-۸۴).

در سده ۴ق/۱۰م بیان تکامل یافت و گستردگی آن کم‌رنگ‌تر شد و قوانین بلاغت با نقد درآمیخت و از این رهگذر آثار ارزشمندی پدید آمد (نک: همانجا). از مهم‌ترین مسائل بیانی مطرح شده در این آثار تشبیه و استعاره و انواع و ابزارهای آن است. با این همه، این کتابها بسیاری از مسائل بلاغی را که امروزه دیگر در علم بیان جای نمی‌گیرند - چون تجنیس، مطابقه، تصحیف، تقسیم و... - در بر دارند (مثلاً نک: آمدی، ۲۲۷، ۲۴۷، ۲۵۴؛ جرجانی، علی، ۳۳، ۴۱، ۴۴، ۴۶).

رمانی (د ۳۸۴ق/۹۹۴م) در اثر خود *النکت فی اعجاز القرآن* حسن بیان را از اقسام بلاغت می‌داند و بیان را این گونه تعریف می‌کند: «الاحضار لما یظهر به تمیز الشیء من غیره فی الادراک» و آن را به ۴ بخش تقسیم می‌نماید: کلام، حال، اشاره و علامت (نک: طبانه، همان، ۴۱-۴۲). ابن فارس (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) در *الصاحبی* که در زمینه زبان‌شناسی عربی (نقه اللغة) نوشته، به برخی موضوعات علم بیان اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه بابی با عنوان «مراتب الکلام فی وضوحه و اشکاله» گشوده (ص ۷۴) که از جمله بحثهای بیانی است و دلالت بر دقت نظر و میزان شناخت نویسنده از دلالت‌های گوناگون واژه‌ها و تفاوت میان آنها دارد. وی همچنین به مباحثی چون حقیقت، مجاز، تشبیه و استعاره اشاره می‌کند (ص ۱۹۶-۲۰۱).

کتاب ابن رشیق (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) با عنوان *العمدة فی محاسن الشعر و آداب* یکی از آثار مهم بلاغی به شمار می‌رود. این کتاب به شعر و محاسن آن پرداخته است و دو فصل مستقل در بلاغت و بیان دارد. با مطالعه این دو فصل در می‌یابیم که وی بلاغت را با بیان مترادف می‌دانسته است. ابن رشیق در باب بیان آن را به نقل از رمانی «احضار المعنی للنفس بسرعة ادراک» تعریف می‌کند و به توضیح بیان موجز (ایجاز) می‌پردازد و آیه شریفه «و لکم فی القصص حیاة» (بقره ۲/۱۷۹) را برای آن نمونه می‌آورد (۱/۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۵۵). وی در

تشبیه، و وجه شبه در آن حذف شده، و علاقه آن پیوسته مشابهت باشد. در این اسلوب بیانی شبهه مستعاره، شبهه به مستعاره و وجه شبه جامع نامیده شده است. به عنوان نمونه هنگامی که می‌گوییم: رأیت بحراً یخطب، واژه بحر در معنای اصلی خود به کار نرفته است. علاقه گسترده‌گی دانش خطیب و پهناوری دریا و قرینه نیز واژه یخطب است. خطیب مستعاره و بحر مستعاره است. استعاره انواع گوناگونی دارد که عبارت است از تصریحیه، مکنیه، اصلیه، تبعیه، مرشحه، مجرده، مطلقه و تمثیلیه (سکاکی، ۳۶۹-۳۷۴؛ نیز نک: ذیل، استعاره). این نکته گفتنی است که اگر در مجاز علاقه مشابهت نباشد، مجاز را مرسل می‌نامند، مانند به کار بردن واژه‌های «ید» و «ایدی» به معنای نعمت به این اعتبار که عموماً صدور نعمت با دست صورت می‌پذیرد (طباطبانه، علم، ۱۵۲-۱۵۳).

کنایه نیز لفظی است که به بیان در می‌آید، اما معنی اصلی آن موردنظر نیست، بلکه مراد لازمه معنای آن است، اما معنای اصلی را نیز می‌توان اراده کرد و تفاوتش با مجاز در همین نکته است؛ چه، در مجاز اراده معنای اصلی جایز نیست (سکاکی، ۳۵۹، ۴۰۲)، مانند اینکه به شخصی بگوییم: کثیر الرماد و مرادمان بخشندگی او باشد.

پژوهشهای بلاغی با سکاکی پایان می‌پذیرد و به شرح و تلخیص محدود می‌گردد. برخی از مهم‌ترین آنها از این قرار است: ۱. المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع، اثر بدرالدین بن مالک (د ۶۸۶ق/ ۱۲۸۷م)، که در حقیقت تلخیص بخش سوم کتاب مفتاح است. ۲. تلخیص المفتاح خطیب قزوینی (د ۷۳۹ق/ ۱۳۳۸م)، این اثر که خلاصه‌ای دقیق و روشن از المفتاح است، اقبال خوبی یافت و شروح متعددی بر آن نگاشته شد؛ کهن‌ترین این شرحها عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح اثر سبکی (د ۷۷۳ق/ ۱۳۷۱م) است. تفتازانی (د ۷۹۱ق/ ۱۳۸۹م) نیز دو شرح بر این کتاب نوشت: یکی طولانی که مطول خوانده شد و دیگری کوتاه که مختصر نام گرفت (ضیف، ۳۱۵، ۳۳۵، ۳۵۲، ۳۵۵). شرحهای تفتازانی بر تلخیص در زمره مهم‌ترین شروح قرار دارد و در بیشتر مجامع علمی به عنوان کتاب درسی برگزیده می‌شود.

مآخذ: آمدی، حسن، الموائنه، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۶۳ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن ابی اصح، عبدالعظیم، بدیع القرآن، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، دارالنهضة؛ ابن اثیر، نصرالله، المثل السائر، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن رشیق، حسن، العمده، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله، سرالفصاحه، به کوشش عبدالمتعال صیدی، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن فارس، احمد، الصحاح، به کوشش مصطفی شومی، بیروت، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صتر، قاهره، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن نایف، عبدالله، اللسان فی تسیهات القرآن، به کوشش مصطفی صافی جوی، اسکندریه، المعارف، ابن وهب، اسحاق، البرهان فی وجوه البیان، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ تملب، احمد، قواعده الشعر، به کوشش محمد عبدالنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ جرجانی، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۲م؛ جرجانی، علی، الرساله بین المتنبی و خصومه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بیجاری، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ خطیب

بیان را فصاحت و بلاغت دانسته، و آن را «صناعت تألیف کلام منثور یا منظوم» تعریف کرده است. وی مباحث بیانی را برخاسته از ذوق و عقل می‌داند و معتقد است که این علم چون نحو و لغت از راه استقرا و تقلید حاصل نمی‌شود (۳۵/۱-۴۰؛ نیز نک: طبانه، همان، ۲۰۵-۲۰۶). ابن اثیر اظهار می‌دارد که همه آثار بیانی پیشینیان را مطالعه کرده است و از آن همه تنها موازنه آمدی و سرالفصاحه ابن سنان خفاجی را سودمند می‌داند (۳۵/۱-۳۶).

در سده ۷ق/ ۱۳م ابویعقوب یوسف بن ابی بکر سکاکی (د ۶۲۶ق/ ۱۲۲۹م) کتاب مفتاح العلوم را که از برجسته‌ترین آثار او به شمار می‌رود، نگاشت. وی کتاب خود را به ۳ بخش اصلی صرف، نحو و معانی و بیان تقسیم کرد و علم بدیع را تابع آنها قرار داد. شهرت سکاکی و کتابش وابسته به همین بخش سوم است، سکاکی برخلاف دانشمندان پیش از خود که از جهت زیبایی شناختی به این دانش نگرسته‌اند، با همان نگاهی که به علوم صرف، نحو و منطق داشته، به علم بیان پرداخته است (نک: ضیف، ۲۸۷ ب). او در تعریف علم بیان و بسیاری از مباحث دیگر از کتاب نهایه الاعجاز فی درایه الاعجاز اثر فخرالدین رازی بهره جسته است. گفتنی است که برخی تقسیم‌بندیهای گسترده و پیچیده در این کتاب سبب از میان رفتن زیبایی موضوع مورد بحث شده است (مثلاً نک: ص ۳۳۲-۳۵۵). اثر سکاکی را می‌توان صورت نهایی علوم بلاغت دانست و نویسندگان معاصر او یا کسانی که بعدها به تألیف در زمینه بلاغت دست زدند، تقسیم‌بندی وی را ملاک آثار خود قرار دادند.

عمده‌ترین مباحثی که در علم بیان بدانها اشاره می‌شود، و سکاکی نیز به آنها پرداخته (ص ۳۲۹ ب)، تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه است: تشبیه بیان مشارکت یک یا چند چیز با یک یا چند چیز دیگر در صفت یا صفات متعددی است به منظوری خاص. تشبیه ارکانی دارد که عبارت است از مشبه، مشبه‌به، ادات تشبیه و وجه شبه. تشبیه به مرسل، مؤکد، مجمل، مفصل و بلیغ تقسیم می‌گردد. هرچه زاویه میان مشبه و مشبه‌به بازتر باشد و ذهن برای یافتن صفت مشترک بررسی بیشتری کند، تشبیه از دیدگاه دانشمندان بلاغت بلیغ‌تر خواهد بود (نک: ه د، تشبیه).

مجاز بر دو نوع است: مجاز لغوی و مجاز عقلی. مجاز لغوی آن است که در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته باشد. البته در اینجا قرینه‌ای وجود دارد (اصطلاحاً: قرینه صارفه) که شنونده را از معنای حقیقی باز می‌دارد و به معنای غیرحقیقی رهنمون می‌شود. علاوه بر قرینه در مجاز وجود یک مناسبت و پیوستگی (علاقه) میان دو معنای حقیقی و مجازی ضرورت دارد. مجاز عقلی نیز یک رابطه اسنادی غیرحقیقی را گویند که توسط یک قرینه شناخته می‌شود (سکاکی، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۹۳؛ نیز نک: ه د، مجاز).

استعاره مجازی است که مناسبت و پیوستگی میان معنای اصلی و غیر اصلی در آن مشابهت باشد. بنابراین، استعاره نوعی مجاز لغوی بر مبنای تشبیه است که یکی از دو طرف تشبیه (مشبه یا مشبه‌به)، ابزار

قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغة، به کوشش محمد عبدالمعتمد خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵/۱۳۸۵م؛ رضا، محمد رشید، مقدمه بر اسرار البلاغة، عبدالقاهر جرجانی، بیروت، ۱۴۰۹/۱۳۸۸م؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳/۱۳۸۳م؛ ضیف، شوقی، البلاغة، تطور و تاریخ، قاهره، ۱۹۶۵م؛ طبانه، بدوی، البیان العربی، بیروت، ۱۴۰۶/۱۳۸۶م؛ همو، علم البیان، بیروت، دارالتحافه، قرآن کریم، محمد، الکامل، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق؛ هاشمی، احمد، جواهر البلاغة، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ نیز: EI<sup>2</sup>. بابک فرزانه

### بیان در زبان و ادب فارسی

بیان یکی از علوم بلاغی است که همراه با معانی، بدیع و عروض و قافیه مجموعه علوم بلاغی را در زبان و ادب فارسی تشکیل می‌دهد و در تحقق بلاغت (ه) کلام و متکلم مؤثر می‌افتد. بیان را همچون دیگر دانش‌ها می‌توان از دو دیدگاه مورد بحث و بررسی قرار داد: دیدگاه موضوعی و دیدگاه تاریخی:

۱. دیدگاه موضوعی: بیان دانشی است که در آن، واژه‌ها و جمله‌های هنری (مجازی، شاعرانه و هنرمندانه) و مقدمات مربوط بدانها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، چنان‌که به کاربردن «ترگس» در معنای «چشم» در مصراع «ترگش عربده جوی و لبش افسوس کنان» (حافظ، غزل ۲۲)؛ «سر» در معنای «موی سر» در مصراع «سپید شد چو درخت شکوفه دار سرم» (جامی، ۸۶/۱)؛ «دیده دریا کردن» به معنی «بسیار گریستن» در مصراع «دیده دریا کنم و صبر به صحرا افکنم» (حافظ، غزل ۳۴۰) و «دست کفچه کردن» به معنی دست به سؤال گشودن و گدایی کردن در بیت «دست کفچه مکن به پیش فلک/ که فلک کاسه‌ای است خاک انبار» (خاقانی، ۱۹۹)؛ نیز نک: معزی، ۲۰۴). نمونه‌هایی است از کاربرد واژه‌ها و جمله‌ها در معنای هنری آنها.

تعریف سنتی دانش بیان، یعنی «ادای مقصود واحد به طُرُق مختلف» (به عنوان نمونه، نک: سکاکی، ۱۶۲؛ خطیب، ۲۱۵؛ تفتازانی، المطول، ۳۰۰، شرح...، ۱۲۸؛ آملی، ۹۱/۱) که همانا آوردن چند عبارت است که بر یک معنی دلالت دارند (مازندرانی، ۲۴۳)، یا بیانهای گوناگون هنری موضوعاتی متعارف و معمولی به شمار می‌آیند (شمیسا، بیان، ۲۱) و نیز با تعریف «کاربرد واژه‌ها و جمله‌ها در معنای هنری آنها» که بیانگر هدف این دانش نیز هست، ملازمه دارد؛ زیرا این گونه کاربرد موجب می‌شود تا «ادای مقصود واحد به طرق مختلف» تحقق یابد، چنان‌که مراد از تمام این جمله‌ها و مصراع‌ها: «سحر چون خسرو خاور غم بر کوهساران زد» (حافظ، غزل ۱۴۹)؛ «صبح از حمایل فلک آهیخت خنجرش» (خاقانی، ۲۱۵)؛ «گویی که دوست قُرطه شعر کبود خویش/ تا جایگاه ناف به عمدا فرودرید» (نک: کسائی، ۸۱)؛ «آفاق ردای روز بر تن کرد» (اخوان ثالث، «دوزخ...»، ۳۷)؛ نیز نک: شمیسا، بیان و معانی، ۱۴-۱۵)، فرا رسیدن روز و پایان گرفتن شب است.

مسائل علم بیان: اگر لفظ را از آن جهت که قابلیت کاربرد هنری (مجازی) دارد و مقصود واحد را به طرق مختلف بیان می‌کند، موضوع

دانش بیان به شمار آوریم، «طرق مختلف» یا «گونه‌های کاربرد هنری» الفاظ، مسائل دانش بیان محسوب می‌شوند. در کتب بیان سنتی از ۴ طریق، یا ۴ گونه کاربرد هنری (= مجازی) الفاظ، سخن در میان است و لاجرم ۴ مسئله در دانش بیان چشمگیر خواهد بود: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، و این از آن روست که انتقال لفظ از حوزه زبان (= ما و ضیع له) به حوزه هنر شعر (مجاز غیر ما و ضیع له) بر بنیاد دو گونه پیوند که اصطلاحاً از آن به «علاقه» (ه) — علاقه مشابهت و غیر مشابهت — تعبیر می‌شود، استوار است. در علاقه مشابهت، نقش خیال و در علاقه غیر مشابهت، نقش واقعیت جدی‌تر است. از علاقه مشابهت، استعاره به بار می‌آید و از علاقه‌های غیر مشابهت، مجاز (ه) و کنایه (ه) (به عنوان نمونه، نک: سکاکی، ۳۳۰-۳۳۱؛ خطیب، ۲۱۶؛ تقوی، ۱۴۲-۱۴۴). سراج الدین علی آرزو در توجیه و حصر مسائل دانش بیان به مسائل چهار گانه مذکور می‌گوید: آدمی مایل به محاکات است و محاکات به دو طریق صورت می‌گیرد: تشبیه و تبدیل، و تبدیل که همانا نمودن چیزی است به صورت چیزی دیگر، به شیوه مجاز و کنایه و استعاره پدیدار می‌گردد (ص ۵۲). در کتب بلاغی که به زبان عربی نوشته شده، از روزگار سکاکی (۵۵۵-۶۲۶ق) تا کنون و در کتب بلاغی به زبان فارسی که بر اساس طرح و طبقه‌بندی کتب بلاغی عربی، تدوین گردیده، مسائل بیانی تا روزگار ما به همین چهار مسئله — تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه — محدود بوده است (نک: تفتازانی، المطول، ۳۰۹-۳۱۰، شرح، ۱۳۲؛ تقوی، همانجا).

امروزه بر اثر جست‌وجوگرها و نظریه‌پردازهای جدید در بلاغت که از دانش‌های گوناگون از جمله نقد ادبی و زبان‌شناسی بهره می‌گیرد، روشن شده است که ارتباط دوسویه بین مشبه و مشبه به، بدان سان که در استعاره می‌شناسیم، به پایان نمی‌رسد؛ بلکه شکلهای دیگری از این ارتباط دوسویه در کار است که از دید نظریه‌پردازان قدیم بلاغی پنهان مانده، و حداکثر به گونه‌ای مبهم به استعاره و کنایه محدود شده است. گسترش و تبیین این ارتباط دوسویه موجب شد تا در جنب استعاره، بدان سان که شمیسا تصریح کرده است، به شماری از صنایع «استعاره گونه» دست یابیم، مانند نماد (ه) یا رمز، یا مظهر (سمبل<sup>۱</sup>)؛ تمثیل<sup>۲</sup> (ه)؛ اسطوره<sup>۳</sup> و کهن الگو<sup>۴</sup> (صورت نوعی، سنخ‌های باستانی، صور ازلی، صور اساطیری، نمونه‌های ازلی). بدین سان، مسائل دانش بیان از ۴ مسئله به ۸ مسئله افزایش می‌یابد: تشبیه، استعاره، استعاره گونه‌ها (= نماد، تمثیل، اسطوره، کهن الگو) مجاز و کنایه (نک: همان، ۷۵-۸۹، بیان، ۲۱-۲۰).

۲. دیدگاه تاریخی: از دو سده خاموشی یا دو قرن سکوت (سده‌های ۱ و ۲ق) که ایران از نظر سیاسی و اداری زیر سلطه اعراب بود، زبان پارسی چندان مجال ظهور و بروز نداشت و طبعاً نظم و نثری نیز پدید نیامد (نک: زرین کوب، ۲۱-۲۰، ۱۲۰-۱۲۱). گرچه در این دو

1. symbol      2. allegory      3. myth      4. archetype

رادویانی، رشید و طواط و شمس قیس رازی در جهت تبیین و استقلال بلاغت در زبان و ادب فارسی به طور عام، و تبیین و استقلال صنایع بیانی و بدیعی به طور خاص می‌کوشند. آنان گرچه از لفظ بدیع در نام‌گذاری آثار خود بهره نمی‌گیرند، اما محتوای آثار آنها که نخست مشتمل است بر صنایع بدیعی (= آرایه‌های لفظی و معنوی) و سپس بر برخی از صنایع بیانی (= تشبیه و استعاره) - که در طبقه‌بندیهای سنجیده‌تر بعدی جزو صنایع بدیع معنوی (نک: گرکانی، ۱۳۷، ب؛ همایی، فنون...، ۲۲۵/۲-۲۵۶) شمرده می‌شود - نشان می‌دهد که پدیدآورندگان این آثار از یک سرتحت تأثیر پردازندگان کتب بدیع در زبان و ادب عربی بوده‌اند و از سوی دیگر می‌کوشیده‌اند تا آثاری مستقل و در خور زبان و ادب فارسی پدید آورند (اقبال، «نقط - نی»). همچنین به نظر همایی (معانی، ۲۱) این امر، معلول طرز تلقی و نگرش ادبای فارسی زبان نیز بوده است که به این گونه مباحث از نظر آرایش کلام می‌نگریستند و جمله مباحث را جزو فن بدیع (= دانش آرایش کلام) قرار می‌دادند.

در آثار سه‌گانه عصر متقدمان (ترجمان‌البلاغه، حدائق‌السحر و المعجم) از ۴ مقوله دانش بیان، تشبیه و استعاره آن هم به صورت ابتدایی و مقدماتی مورد بحث قرار گرفته است: نخست، تشبیه که در ترجمان‌البلاغه به ۵ گونه: تشبیه مکنی (= کنایت)، مرجوع عنه (= تفضیل)، شرطی (= مشروط)، معکوس (= عکس) و مزدوج (= تسویه) (رادویانی، ۴۹-۵۳) تقسیم شده است و در حدائق‌السحر و المعجم تشبیه مطلق یا صریح، و تشبیه مضمهر یا اضمار به این ۵ گونه افزوده شده، و شمار تشبیهات در این دو کتاب به ۷ رسیده است (رشید و طواط، ۴۲-۵۰؛ شمس قیس، ۳۴۵-۳۵۵)؛ دوم، استعاره، بدون مشخص کردن نوع آن یعنی مکتبه (= بالکنایه) و مصرّحه (= مُحَقَّقه). هر ۳ اثر، تعریفی که از استعاره به دست داده‌اند، تعریف استعاره مصرّحه است و شواهدی که آورده‌اند، شواهدی از استعاره مکتبه (نک: رادویانی، ۴۰-۴۳؛ رشید و طواط، ۲۸-۳۰؛ شمس قیس، ۳۶۵-۳۶۸) است و این نشان می‌دهد که از استعاره تفسیر و تلقی خاصی داشته‌اند و صنعتی را که اهل بیان در کتابهای عربی و فارسی استعاره مصرّحه یعنی ذکر مشبه به (= مستعار منه) و اراده مشبه (= مستعار له)؛ خوانده‌اند، تحت عنوان تشبیه کنایت آورده‌اند (همو، ۳۵۱؛ رشید و طواط، ۴۵-۴۶؛ رادویانی، ۴۹). در این کتابها از دو مقوله دیگر بیان، یعنی مجاز مرسل و کنایه سخنی در میان نیست.

۲. عصر متأخران و معاصران که بر طبق طبقه‌بندی ما، پس از روزگار شمس قیس، یعنی از سده ۸ق آغاز می‌شود و از جهتی تا روزگار شمس العلما گرکانی (۱۲۲۲-۱۳۰۵ش) نویسنده ابدع البدایع و از جهتی دیگر تا روزگار ما، با تألیف آثاری چون فنون بلاغت و صناعات ادبی، نوشته جلال‌الدین همایی و زیب سخن یا علم بدیع پارسی، فراهم آورده محمود نشاط ادامه یافته است. آثار پدید آمده در این عصر را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

سده، مهم‌ترین رویداد فرهنگی، یعنی انتقال فرهنگ ایران به عالم اسلام روی داد (نک: محمدی، ۶/۱-۴۵)، اما به سبب فقدان ادبیات فارسی (نظم و نثر)، تدوین دانشهای ادبی از جمله علوم بلاغی، به طور عام و دانش بیان، به طور خاص، حدود یک قرن و نیم دیرتر از تدوین این علوم به زبان عربی - که البته به همت ایرانیان صورت گرفت، یا دست کم ایرانیان در پدید آوردن آن، نقش بنیادی داشتند (نک: صادقیان، ۱۱۵-۱۲۵) - صورت پذیرفت؛ چرا که کتاب البدیع ابن معتر (د ۲۹۶ق/ ۹۰۸م) به تصریح خود او در ۲۷۴ق نوشته شد (ص ۵۸) و نخستین اثر بلاغی به زبان فارسی، یعنی کتاب ترجمان‌البلاغه تألیف محمد بن عمر رادویانی (د ۴۷۵ق/ ۱۰۸۲م) در نیمه دوم سده ۵ق پدید آمد. لازمه این امر و به طور کلی، لازمه ظهور ادبیات و دیگر دانشها، تحقق استقلال سیاسی و استقرار حکومت‌های ملی بود که از ۲۰۶ق آغاز شد (نک: اقبال، تاریخ...، ۱۰۲).

در پی تشکیل حکومت‌های ملی و به دنبال این سخن تاریخی یعقوب لیث خطاب به شاعری که او را در یک شعر عربی ستوده بود: «چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت» (تاریخ...، ۲۰۹)، نهال شعر فارسی پا گرفت و به سرعت بالید و رویه‌رشد نهاد. به دنبال ظهور و رشد شعر فارسی از سده ۴ق، به صورت طبیعی صنایع ادبی وارد شعر شد و از همان زمان، مؤلفان فارسی دست به کار شدند (همایی، معانی...، ۱۶) و به نظریه پردازهای ادبی و تنظیم صنایع شعری پرداختند و بدین ترتیب آثاری پدید آمد که نه تمامی آنها (نک: ه، د، بلاغت)، بلکه برخی از آنها از جمله ترجمان‌البلاغه به دست ما رسیده است. آثاری که در زمینه صنایع شعری و نقد ادبی، به زبان فارسی پدید آمده، به ویژه آثاری که در ارتباط با دانش بیان تدوین شده است، حاصل تلاشهایی است که به طور کلی، به دو دوره قابل تقسیم است: دوره نخست یا «دوره آمیختگی و وابستگی» و دوره دوم یا «دوره جدایی و استقلال»:

الف - دوره آمیختگی و وابستگی: در این دوره مسائل دانش بیان، یعنی تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه و غالباً دو مقوله تشبیه و استعاره، همراه با دیگر صنایع شعری (= صنایع بدیعی) مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این دوره را می‌توان به دو عصر تقسیم کرد و بر آن دو، نام عصر متقدمان و عصر متأخران نهاد:

۱. عصر متقدمان که از زمان تألیف ترجمان‌البلاغه، آغاز می‌شود و با تألیف حدائق‌السحر، نوشته رشید و طواط (د ۵۷۳ق/ ۱۱۷۷م) ادامه می‌یابد و با نوشته شدن المعجم تألیف شمس قیس رازی (سده ۷ق) به پایان می‌رسد. گرچه برخی از محققان، حدائق‌السحر را دارای اهمیتی خاص می‌دانند و آثاری را که پس از آن تألیف شده است، تقلیدی از این کتاب می‌شمارند (نک: اقبال، مقدمه...، «سو - سط»)، اما در واقع حدائق‌السحر تحریری است کامل و منقح از ترجمان‌البلاغه که هر چند به نظر رشید و طواط «ابیات شواهد آن کتاب پس ناخوش» است و «از انواع زلل و اصناف خلل خالی» نیست (ص ۱)، اما به هر حال اساس کار او در تألیف حدائق‌السحر بوده است. نویسندگان این عصر یعنی

کتاب). نگاه هر دو مؤلف به مسائل، بالنسبه تازگی دارد و گسترش کمی و کیفی می‌یابد. در این آثار، گذشته از پرداختن به مسائل ۴ گانه بیان، یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه که در کتب دوره میانه، به اختصار، و در کتب جدید، با تفصیلی نسبی مورد بحث قرار گرفته است، تفسیر به دست داده شده از استعاره، برخلاف سایر آثار دوره «وابستگی و آمیختگی»، تفسیری است که در آثار دوره «جدایی و استقلال» از استعاره به دست می‌دهند؛ حتی در آثار دوره جدید، طبقه‌بندیهای استعاره، به ویژه طبقه‌بندی استعاره به مکنیه و مصرحه، با آثار دوره «جدایی و استقلال» هم‌خوانی دارد (نک: معزی، ۱۸۰-۱۸۴، ۲۰۳-۲۰۴؛ ۲۱۱-۲۱۲؛ گرکانی، ۵۶-۵۸، ۱۲۷-۱۳۸، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۸-۳۱۱؛ همایی، همان، ۲۲۵-۲۵۶؛ نشاط، ۳۰۶/۱، ۳۲۶).

ب - دوره جدایی و استقلال: مراد از جدایی و استقلال، جدایی مسائل بیانی از سایر مسائل بلاغی، و مستقل دانستن دانشی است که خود تعریف، موضوع و مسائل معلوم و مشخصی دارد. علوم بلاغی پیش از تفکیک از یکدیگر و استقلال یافتن، غالباً تحت عنوان بدیع مورد بحث قرار می‌گرفت و بدیع دارای معنای عام و گسترده‌ای بود که جمله علوم بلاغی را شامل می‌شد. کار استقلال بخشیدن به علوم بلاغی در زبان و ادبیات عربی از سوی عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ یا ۴۷۴ ق)، نویسنده اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز آغاز شد (همایی، معانی، ۱۵؛ نیز نک: جرجانی، ۳۳۴-۳۳۶) و با کوشش ابویعقوب یوسف خوارزمی، مشهور به سکاکی (۵۵۵-۶۲۶ ق) در کتاب مفتاح العلوم به کمال رسید و دانشهای بلاغی آشکارا به معانی و بیان و بدیع (بدیع معنوی و بدیع لفظی) تقسیم شد (نک: سکاکی، ۶۱۲-۶۱۵) و بدین سان دانش بیان نیز مستقل گردید.

در زبان فارسی، چنان که در بخش پیشین (دوره آمیختگی و وابستگی) مورد بحث قرار گرفت؛ از یک سو، طرح مسائل دانش بیان ضمن صنایع دیگر، تحت عنوان بدیع یا عنوانهایی که حاکی از طرح مسائل بلاغی است تا روزگار ما استمرار یافته است و از سوی دیگر، ظاهراً از سده ۸ ق، یعنی از روزگار سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۱ ق/ ۱۳۸۹ م) صاحب کتاب المطول و مختصر، جدایی بیان از سایر علوم بلاغی و استقلال این دانش با گزارش کوتاواً ملی در کتاب نفائس الفنون (۹۱/۱-۱۰۲) که بر اساس مفتاح العلوم سکاکی و المطول تفتازانی فراهم آمده است، تحقق می‌پذیرد. سپس از سده ۱۱ ق، این جریان در ایران عصر صفوی و به ویژه در شبه قاره هند رواج می‌یابد و آثار ارجمند گوناگونی پدید می‌آید. چنان که سراج الدین علی خان آرزو در کتاب عطیة کبری تصریح می‌کند که به سبب نبودن «کتابی در علم بیان که یک جزو فصاحت است، در زبان فارسی»، دست به تألیف این کتاب زده است (ص ۵۰).

نهضت تألیف در موضوع بیان به زبان فارسی و با حال و هوای زبان و ادب فارسی، در روزگار معاصر (حدود بیش از نیم قرن پیش) با تألیف آثاری چون درالادب تألیف حسام العلماء آق‌اؤلی و هنجار گفتار

یکم، آثار قدمایی، و آن آثاری است کاملاً به سبک و سیاق آثار قدما یا سخت نزدیک بدانها که از سده ۸ ق تا اواخر دوران قاجاریه (اواخر سده ۱۳ ق/ ۱۹ م) پدید آمده است. در این آثار که از جمله آنها حقایق الحدائق ازرامی تبریزی (سده ۸ ق)؛ دقایق الشعر از تاج الحلاوی (سده ۸ ق)؛ معیار جمالی از شمس الدین فخری اصفهانی (سده ۸ ق) که مشتمل بر عروض، قافیه، صنایع و لغت است؛ بدایع الافکار از واعظ کاشفی (۹۰۶ یا ۹۱۰ ق) تا مدارج البلاغه از رضاقلی هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ ق)، و نیز آثاری دیگر از این دست (نک: کزازی، ۵۱-۶۴) که بیشتر بر پایه حدائق السحر و ترجمان البلاغه نوشته شده‌اند، در این آثار نیز به دو مسئله بیانی، یعنی استعاره و تشبیه، آن هم تقریباً به همان صورت که در آثار متقدمان از آن سخن رفته، پرداخته شده است (به عنوان نمونه، نک: رامی، ۳۴-۳۶، ۶۰-۶۶؛ تاج الحلاوی، ۳۲-۴۰، ۴۷-۴۸؛ کاشفی، ۱۰۴-۱۰۹؛ هدایت، ۱۱-۱۴، ۵۲-۷۸)؛ با این تفاوت که در برخی از آثار مثل بدایع الافکار (کاشفی، ۱۰۶-۱۰۹)، شمار تشبیهات به ۹ قسم رسیده، و در بسیاری از آثار از جمله حقایق الحدائق، بدایع الافکار و مدارج البلاغه، شواهد جز در موارد بسیار نادر که به عربی است (به عنوان نمونه، نک: هدایت، ۱۱۶، ۱۶۰) - جمله، به زبان فارسی است.

دوم، آثار میانه و جدید، و آن آثاری است که نویسندگان آنها به مباحث و مسائل دانش بیان توجه داشته‌اند و برخلاف نویسندگان پیشین که تنها به استعاره و تشبیه پرداخته‌اند، مسائل ۴ گانه دانش بیان را مورد بحث و بررسی قرار داده، و یادآور شده‌اند که این مسائل (تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه) مسائل علم بیان است، اما از آن جهت که از جمله صنایع و از فنون بلاغت به شمار می‌آیند، دانشمندان دانش بدیع نیز ذکر آنها را لازم شمرده‌اند (نشاط، ۳۰۷/۱؛ نیز نک: گرکانی، ۳۰۸).

در میان آثاری که از آنها به آثار میانه و جدید تعبیر کردیم، ۴ اثر بیشتر مورد توجه واقع شده‌اند: درة نجفی، تألیف نجفقلی میرزا معزی (آقاسرادر) در عروض و بدیع و قافیه که در ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م نوشته شده است، و ابدع البدایع، تألیف شمس العلمای گرکانی که آن را مفصل‌ترین و آخرین تألیف معتبر فارسی در فن بدیع (اخوان ثالث، «آیات...»، ۱۵۷) خوانده‌اند. این دو کتاب به سبب آنکه از یک سو به شیوه کتب قدمایی پرداخته شده است، و از سوی دیگر دارای ویژگیهای تازه‌ای است، می‌توان آن دو را دارای حالتی میانه کتب قدمایی و کتب جدید دانست.

دو اثر دیگر که می‌توان آنها را جدید خواند: فنون بلاغت و صناعات ادبی از جلال الدین همایی (۱۲۷۸-۱۳۵۹ ش)، و زیب سخن از محمود نشاط (۱۳۹۹-۱۳۸۳ ش) است. صنایع در کتاب زیب سخن همانند کتب بدیعی پیشین، با ترتیب الفبایی تنظیم گردیده (نک: نشاط، ۱۹۹/۱-۲۰۵)، و فنون بلاغت به صورت موضوعی تألیف شده، و مشتمل است بر پیش‌گفتار در مباحث فصاحت و بلاغت، صنایع لفظی بدیع، انواع شعر فارسی، صنایع معنوی بدیع و سرقات ادبی (همایی، فنون، فهرست

نیز از جمله آنهاست، دین اسلام در قالب زبان عربی ترویج شده است، تلاش برخی از بلاغت نویسان به طور عام، و بیان نویسان به طور خاص نیز متوجه هموار ساختن فهم قرآن و بلاغت آن برای مؤمنان بوده است، درست مثل نوشتن کتب فقهی و کلامی به زبان فارسی از عصر صفویه که آن نیز با هدف آموزش اصول و فروع به باورمندان که عربی نمی‌دانسته‌اند، صورت گرفته است و البته به گونه‌ای غیرمستقیم در ترویج نثر فارسی در خدمت علم و فلسفه موثر افتاده است (به عنوان نمونه، نک: مازندرانی، ۲۴۹، ۲۷۹، ۲۹۹، جم).

گروه دوم، آثاری است که نه تنها در آنها مسائل بیان به زبان فارسی گزارش شده، بلکه شواهد نیز بیشتر شعر فارسی و گاه نثر فارسی است. این گروه از کتابهای بیانی را می‌توان شامل غالب کتب بیانی تألیف شده در شبه قاره و نیز شماری از کتب بیانی تألیف شده در روزگار کنونی دانست. از آنجا که زبان دین اسلام در شبه قاره، زبان فارسی است و هندیان مسلمان به متون ادب فارسی به مثابه متون مقدس می‌نگرند، محدود شدن شواهد به شعر فارسی در بیشتر کتب بیانی تألیف شده در این سرزمین، نه فقط ارزش زیبایی شناختی دارد که دارای ارزش و هدف دینی نیز هست؛ چرا که فهم دقیق متون ادب فارسی برای هندیان مسلمان به معنی فهم دین و اخلاق هم بوده است و به همین سبب است که مثلاً - چنان که گذشت - سراج الدین علی خان آرزو (همانجا) چون کتابی در علم بیان به زبان فارسی نمی‌یابد، در تألیف چنین کتابی احساس وظیفه می‌کند. کتاب *حدائق البلاغة* تألیف فقیر دهلوی نیز به همین سبک و سیاق است (نک: ص ۵-۵۴). در آثار محققان معاصر ایران نیز توجه ویژه به شعر فارسی و نقد و تحلیل بیانی آن، جنبه بلاغی و زیبایی شناختی دارد (مثلاً نک: شفيعی کدکنی، مقدمه کتاب).

گروه سوم، آثاری است که در آنها به شیوه قدما و فی المثل به شیوه رشید و طواط در *حدائق السحر* (به عنوان نمونه، نک: ص ۴۲-۵۰) شواهد هم از شعر عربی است، هم از شعر فارسی و در واقع از آنجا که به قول رادویانی «اجناس بلاغت از تازی به پارسی» آورده شده (ص ۲-۳)، شعر فارسی به مسائل بیانی گزارش شده بر اساس کتب بلاغی عربی و اشعار عربی منقول در آن کتب، به عنوان شواهد، افزوده شده است. آثاری که در چند دهه اخیر در زمینه بیان، بر اساس کتب عربی در این فن تألیف شده است، مثل *درب الادب از آق اولی* (نک: ص ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۲)، *هنجار گفتار* تألیف نصرالله تقوی (نک: ص ۱۴۲، ۱۷۸، ۱۷۹) و *معالم البلاغة* نوشته محمد خلیل رجایی (مثلاً نک: ۲۶۰-۲۶۹، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۲، جم)، جمله بدین سبک و سیاق است.

مآخذ: آرزو، علی، عطیه کبری و مرهبت عظمی، به گوش سیروس شمس، تهران، ۱۳۸۱ ش: آق اولی، عبدالحسین، *درب الادب*، شیراز، ۱۳۴۰ ش: آملی، محمد، *نقائس الفنون*، به گوش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ ش: ابن معتر، عبدالله، *البدیع*، به گوش کراچکوفسکی، بغداد، ۱۳۹۹ ق: اخوان ثالث، مهدی، «آیات مرزبان افتاده قرآن کریم»، *یادنامه علامه امینی*، به گوش جعفر شهیدی و محمد رضا حکیمی، تهران، ۱۳۵۲ ش: همو، «دوزخ اماسرده»، *سه کتاب*، تهران، ۱۳۷۲ ش: اقبال آشتیانی، عباس،

نوشته نصرالله تقوی آغاز شد و با تألیف آثاری چون *معالم البلاغة* از محمد خلیل رجایی، معانی و بیان تألیف غلامحسین آهنی و معانی و بیان تألیف جلال الدین همایی ادامه یافت، نویسندگان این آثار، دانش بیان را بر اساس *مفتاح العلوم* سکاکي و به ویژه با توجه به *المطول* و مختصر تفتازانی، تنظیم و تألیف کرده‌اند و شواهدی از شعر فارسی نیز به گزارشهای خود افزوده‌اند. چنین است که در این گروه از آثار، با تعریف معروف و سنتی بیان، یعنی «ادای مقصود واحد به طرق مختلف» (مثلاً نک: تقوی، ۱۴۲؛ رجایی، ۲۳۹-۲۴۳) و با طرح و بررسی مسائل ۴گانه بیان سنتی یا مسائل ۴گانه سنتی دانش بیان مواجهیم. در ادامه کار تحقیق در مسائل دانش بیان، در روزگار ما آثاری پدید آمد که نویسندگان آنها از یک سو به کتب سنتی بیان به زبان عربی توجه کرده‌اند، به ویژه به *المطول* و مختصر تفتازانی، و از سوی دیگر از آثار پدید آمده به زبان فارسی مثل *هنجار گفتار* و *معالم البلاغة* و نیز از آثار جدید بلاغی به زبانهای عربی و انگلیسی بهره جسته‌اند و در نتیجه هم در مسائل بیان سنتی، یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه با نگاهی دیگر و با توجه خاص به شعر و ادب فارسی پژوهش کرده‌اند و هم آن گونه که در بخش موضوعی مقاله آمده است، به مسائل مبتکرانه و تازه‌ای در بیان پرداخته‌اند. از میان این آثار اولاً، *کوششهای شفيعی کدکنی* در کتاب *موسیقی شعر* و به ویژه در کتاب *صورخیال در شعر فارسی* (نک: ص ۶۸۹-۷۰۷) در خور توجه خاص است؛ ثانیاً، پژوهشهای سیروس شمس در کتاب بیان و کتاب بیان و معانی، هم از بابت نگاه تازه به مسائل بیان و هم از جهت افزایش مباحث تازه به بیان در زبان فارسی حائز اهمیت است (نک: شمس، بیان، ۳-۸، بیان و معانی، ۷۵-۸۹)؛ ثالثاً *کوششهای شماری دیگر از محققان* به ویژه آنان که به مسائل بیانی از منظر زبان شناسی می‌نگرند، جالب توجه است (به عنوان نمونه، نک: حق شناس، ۱۰۳-۱۱۳؛ صفوی، ۱۱۱/۲-۱۴۱).

از عصر آملی، صاحب *نقائس الفنون* (سده ۸ ق) که ظاهراً گزارش او از بیان و مسائل بیانی به زبان فارسی، نخستین گزارش به شمار می‌آید، یا دست کم در شمار نخستین گزارشهاست تا روزگار ما، می‌توان آثار بیانی را با توجه به استشهداها و ذکر شواهد به زبان عربی و فارسی و لاجرم بر اساس میزان توجه به زبان و ادب فارسی به ۳ گروه تقسیم کرد. این تقسیم و طبقه‌بندی از این جهت حائز اهمیت است که نشان می‌دهد کدام یک از گروهها در بنیاد نهادن بیان ویژه زبان و ادب فارسی تأثیر بیشتر و نقش تعیین کننده‌تری داشته‌اند:

گروه اول، آثاری است که در آنها مسائل دانش بیان به زبان فارسی گزارش شده، اما شواهد، یکسره عربی است، مثل گزارش آملی در *نقائس الفنون* و کتاب *انوار البلاغة* مازندرانی. این آثار گرچه زمینه ساز ظهور دانش مستقل بیان در زبان و ادب فارسی بوده است، اما نویسندگان این آثار با هدفی دینی دست به تألیف زده‌اند؛ چرا که اساساً دانشهای بلاغی، در عالم اسلام، با هدف تبیین و تفهیم بلاغت قرآن کریم پدید آمده، و پیشرفت کرده است و از آنجا که در سرزمینهایی که ایران

تاریخ ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو مقدمه بر حدائق السحر (نکده، رشید و طراظ)؛ تاج الحلاوی، علی، دقایق الشعر، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ فتاوانی، مسعود، شرح المختصر، قم، کتابفروشی کبکی نجفی، همد، المطول، قم، مکتبه الداوری؛ تقوی، نصرالله، هنجارگفتار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ جامی، عبدالرحمان، دیوان، به کوشش اعلاخان افصح زاد، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه، به کوشش محمد اسکندرانی و م. مسعود، بیروت، ۱۹۹۶ م؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز نائل خاظمی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حق شناس، علی، محمد، «نظم، تر و شعر؛ سه گونه ادب»، مجموعه مقالات دومین کنفرانس زبان شناسی نظری و کاربردی، به کوشش علی میرعمادی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغه، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغه، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۲۹ م؛ رامی تبریزی، حسن، حقایق الحدائق، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ رجایی، محمد خلیل، معالم البلاغه، شیراز، ۱۳۵۹ ش؛ رشید و طواظ، محمد، حدائق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ ریاحی، محمدامین، کسای مروزی، زندگانی، اندیشه و شعر او، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ زین کوب، عبدالحسین، در قرن سکوت، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نسیم زوزور، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، صورخیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و محدثی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ ق؛ شمس، سیروس، بیان، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، بیان و معانی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صادقیان، محمدعلی، «سهم ایرانیان در تدوین و تکمیل علوم بلاغی»، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس تحقیقات ایرانی در زمینه ادب و فرهنگ ایران، به کوشش محمدعلی صادقیان، دانشگاه شیراز، ج ۱، صفوی، کورش، از زبان شناسی به ادبیات، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ فقیر دهلوی، میرشمس الدین، حدائق البلاغه، لکهنو، ۱۸۷۲ م؛ کاشانی، حسین، بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، به کوشش جلال الدین گزازی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ گزازی، جلال الدین، مقدمه بر بدایع الافکار فی صنایع الاشعار (نکده، رشید و طواظ)، کاشانی، کسای مروزی، «اشعار» (نکده، رشید و طواظ)، گرکانی، محمدحسین، ابدع البدایع، به کوشش حسین جعفری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مازندرانی، محمدهادی، انوارالبلاغه، به کوشش محمدعلی غلامی نژاد، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ محمدی ملابری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ معزی، نجفعلی، دوره نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نشاط، محمود، زیب سخن، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ هدایت، رضاقلی، مدارج البلاغه، به کوشش حسین معرفت، شیراز، ۱۳۳۱ ق؛ همایی، جلال الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، معانی و بیان، به کوشش ماهدخت بانوهایی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

بیان الادیان، نک: ابوالمعالی، محمد.

بیان بن ستمان تمیمی نهی (د ۱۱۹۹ ق/۷۳۷ م)، از غلات کیسانی که فرقه بیانیه به او منسوب است.

بیان بن ستمان - که گاه در برخی منابع بر اثر تصحیف به اشتباه «بنان» خوانده شده (نک: کشی، ۳۰۱، ۳۰۴؛ فخرالدین، ۵۷، ۶۳؛ تستری، ۴۰۰/۲-۴۰۵، نیز نک: ۴۱۴)، که خطای خود را استدراک کرده است) - در کوفه می زیسته است (نویختی، ۲۵؛ مقدسی، ۱۳۰/۵). از لقب وی «تَبَّان»، پیداست که ظاهراً گاه فروش بوده است (نویختی، همانجا؛ قاضی نعمان، ۲۲۹). در زمره گروههای فعال در منطقه عراق در دو دهه نخست قرن دوم هجری و در سالهای پس از مرگ ابوهاشم

عبدالله بن محمدبن حنفیه (ه م)، بیان از نظریه پردازانی بود که با ایجاد اشعاب در کیسانی و با ادعاهایی گزاف - از امامت تا الوهیت - پیروانی را گرد آورد که بیانیه نامیده می شوند. باورها و اندیشه های او، اگر چه به تداوم کیسانی کمکی نکرد، اما زمینه ساز رواج و رشد برخی فرقه های شیعی و مکتبهای فکری پس از وی از جمله غلات و مشبّه گردید.

بیان در ۱۱۹ ق، همراه با یکی دیگر از غالیان به نام مغیره بن سعید، به دست حاکم وقت کوفه، خالد بن عبدالله قسری به سبب ادعاهای گزاف و یا قیام بر ضد حکومت، به همراه جمعی دیگر دستگیر و کشته شد (نویختی، همانجا؛ طبری، ۱۲۸/۷-۱۳۰؛ ابن اثیر، ۲۰۷/۵-۲۰۹؛ صفدی، ۳۲۷/۱۰؛ مقدسی، همانجا). درباره چگونگی و زمان دستگیری و اعدام وی، روایتهای متفاوتی وجود دارد (نک: بلاذری، ۳۰۷/۳، ۷۶/۹؛ ابوالفرج، ۱۲۱/۱۵؛ المیون، ۲۳۰-۲۳۱؛ ابوحیان، ۱۶۷/۳؛ ابن حزم، ۴۴/۵) که نمی توان در مورد آنها با قاطعیت اظهار نظر کرد، اما دست کم شعارهای قیام بر ضد حکومت را نمی توان در این گزارشها چندان جدی تلقی نمود، چرا که شمار همراهان بیان در این جنبش، برای علنی ساختن یک قیام کافی نبود. از این گذشته، هیچ گزارشی از درگیری میان ایشان و مأموران حکومت وجود ندارد. همچنین گزارشهای فرقه نویسان شیعی، همچون نویختی و اشعری قمی به وقوع قیام مشترک بیان و مغیره، و کشته شدن آنها در یک روز، هیچ اشاره ای ندارد (نک: نویختی، همانجا؛ سعدبن عبدالله، ۳۳؛ تبصره، ۱۶۹-۱۷۰؛ نیز نک: بلاذری، ۳۰۷/۳؛ عبدالعال، ۳۴-۳۵، که تاریخ قتل بیان را پیش از مغیره تخمین زده است).

به گزارش بسیاری از منابع، بیانیه به انتقال امامت از محمدبن حنفیه به فرزندش، ابوهاشم عبدالله و از ابوهاشم به بیان بن ستمان باور داشتند (اشعری، ۶۷؛ بغدادی، الفرق، ۲۳۶-۲۳۷؛ سعدبن عبدالله، ۳۵؛ شهرستانی، ۲۴۶/۱؛ اسفراینی، ۳۲؛ ابن تیمیه، ۴۷۹/۳)، اما در عین حال معتقد بودند که این امامت در جانشینان محمدبن حنفیه، نوعی استخلاف و جانشینی در زمان حیات است - چنان که پیامبر (ص) در زمان حیات خود، هنگامی که به قصد جنگ از مدینه خارج می شد، کسانی را به عنوان جانشینی خود منصوب می کرد - و امامت در اعقاب شخص وصی تداوم نخواهد یافت و با مرگ او امامت به اصل خود، یعنی محمدبن حنفیه باز می گردد و او در آینده به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد (اشعری، ۹۵؛ سعدبن عبدالله، ۳۴؛ نشوان حمیری، ۱۶۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰ (۲) ۱۷۸). همچنین به روایت برخی از منابع (نویختی، ۳۰؛ سعدبن عبدالله، ۲۷)، گروهی از بیانیه ابوهاشم را به عنوان مهدی می دانسته اند. به گمان برخی (بغدادی، الملل، ۵۳ - ۵۴)، از دیدگاه بیانیه درباره امامت، چنین بر می آید که آنان امامت را از اهل بیت (ع) خارج ساخته اند، اگر چه به استناد نظریه استخلاف که پیش تر توضیح داده شد، می توان درباره صحت این ادعا درنگ کرد. بیان به ادعای امامت بسنده نکرد و پس از مرگ ابوهاشم، دعوی



که خود از غالیان شیعی و مورد طعن و تکذیب امامان شیعه بود و جامعه شیعیان از وی برانست می‌جست. وی که از پیروان کربیه و از اهالی مدینه بود، از ایشان جدا شد و ادعای الوهیت محمد بن حنفیه و امامت و پیامبری خود را مطرح ساخت و به اباحت و محرمات و ارتکاب معاصی و گسترش اندیشه‌های غلوآمیز پرداخت. بیان بن سمعان که خود زمینه‌های گرایش به غالیان را داشت، سرشناس‌ترین فرد در خلق پیروان حمزه بن عماره بود و با توجه به اینکه تاریخ حرکت و مواضع انشعابی حمزه، در سالهای پایانی قرن اول و چندی قبل از وفات ابوهاشم تخمین زده می‌شود (نک: قاضی، ۲۰۶)، می‌توان بیان را سرآمد غلات منشعب از کیسانیه، و بیانیه را از نخستین فرقه‌های غالیان در کوفه دانست (نک: شبی، ۱۳۴).

گفته‌اند که بیان به الوهیت علی (ع) باور داشت و معتقد بود که جزئی الاهی در وی حلول کرد و با جسد او یکی شد و آن حضرت به باری آن جزء الاهی بود که از غیب خبر می‌داد، یا بر کفار پیروز می‌شد و یا توانست در خیبر را از جایش بکند (شهرستانی، ۲۴۶/۱؛ ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، ۶۹/۲؛ صفدی، همانجا). بیان معتقد بود که ممکن است امام علی (ع)، در برخی زمانها ظاهر شود و منظور از آیه شریفه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره/۲۱۰) علی (ع) است و اوست که در سایه ابرها می‌آید و رعد صدای او، و برق تبسم اوست (شهرستانی، همانجا؛ کشی، ۳۲۴-۳۲۵). نیز در تأویل آیه شریفه «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف/۸۴) به دوگانگی الوهیت در آسمان و زمین قائل بوده است و اینکه امامان، در واقع الهه زمین‌اند (کشی، ۳۰۴، ۳۲۴-۳۲۵). به نظر می‌رسد که در دو مورد اخیر، یعنی تأویل آیات میان باورهای بیان و برخی از غالیان پس از وی، خلط شده باشد، چرا که در گزارشهای کشی، بیان در طبقه اصحاب و معاصران امام صادق (ع) جای گرفته است که با سال درگذشت او (۱۱۹ ق) مطابقت ندارد. همچنین به گزارش برخی منابع، بیانیه به معنایی غیر از ظاهر لفظ برای قرآن قائل نبوده، و منکر هر گونه تأویل بوده‌اند (نک: ابوتمام، ۶۷)، از این رو، نمی‌توان تأویل آیات مذکور را به بیان منتسب دانست.

بنابر روایتی، بیان به الوهیت امام علی (ع) و پس از او امام حسن و امام حسین (ع) و محمد بن حنفیه و سپس ابوهاشم معتقد بود و اینکه روح الاهی به شیوه‌ای تناسخ‌گونه در پیامبران و امامان منتقل گردیده، تا به ابوهاشم، رسیده، و از ابوهاشم به وی منتقل شده است (بغدادی، همان، ۴۰، ۲۳۶-۲۳۷؛ مقریزی، ۲۵۲/۲؛ تبصرة، همانجا؛ سمعانی، ۴۲۷/۱؛ اسفراینی، ۱۲۴؛ ابن اثیر، صفدی، همانجاها). بنابر این، بیانیه از این دیدگاه در زمرة حلولیه جای می‌گیرند (سمعانی، ۲۴۹/۲؛ بغدادی، همان، ۲۵۵، ۲۷۲) و از جهتی جزء نخستین فرق اسلامی‌اند که باور به تناسخ، به شکلی در یافت اعتقادی ایشان جای گرفته است (نک: مقدسی، ۱۳۰/۵؛ بغدادی، الملل، ۱۱۷). همچنین بیان معتقد بود که اسم اعظم را می‌داند و به واسطه آن، با ستاره زهره سخن می‌گوید (ابوتمام،

نبوت کرد و با غلو درباره شخصیت ابوهاشم، مدعی شد که وی بیان را پیامبر قرار داد و گفت که منظور از آیه شریفه «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران/۱۳۸) نیز خود اوست (نویختی، ۳۱-۳۰؛ سعد بن عبدالله، همانجا؛ قاضی نعمان، ۲۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۷؛ بغدادی، الفرق، ۲۳۷؛ ابن اثیر، ۲۰۹/۵؛ تبصرة، ۱۶۹).

ادعاهای گزاف وی بدانجا رسید که نامه‌ای به امام محمد باقر (ع) نوشت و آن حضرت را به اقرار به نبوت خود فراخواند (نویختی، سعد بن عبدالله، ابوحاتم، قاضی نعمان، صفدی، همانجاها؛ شهرستانی، ۲۴۶/۱-۲۴۷؛ ذهبی، ۲۳۰). گفتنی است که بیان به همراه جمعی دیگر از غالیان معروف، همواره مطرود و مورد تکذیب امامیه و امامان شیعه بوده است (نک: کشی، ۲۹۰-۲۹۱، ۳۰۱-۳۰۵). از این گذشته بنا بر گزارشهای، میان وی و یاران امام باقر (ع) روابط دوستانه‌ای برقرار نبوده است و او به اتفاق مغیره بن سعید، یاران حضرت را تکفیر می‌کرده‌اند (بلاذری، همانجا؛ العیون، ۲۳۰). بنابر این، به گزارش نویختی (ص ۲۵) و سعد بن عبدالله اشعری (ص ۲۳)، دال بر اینکه بیان زمانی مدعی جانشینی امام محمد باقر (ع) بوده است، نمی‌توان چندان اعتماد کرد و به رغم نظر برخی از محققان (وات، ۵۱)، صحیح‌تر آن است که بگوییم در این مورد میان بیان بن سمعان و مغیره بن سعید خلط شده است و به علت یکی بودن زمان و مکان و اعتقادات مشترک آن دو، ادعاهای یکی را به دیگری نسبت داده‌اند (نک: قاضی، ۲۴۷؛ عبدالعال، ۳۵-۳۶).

به گزارش ابن قتیبه (۶۵/۲)، بیان بن سمعان نخستین کسی است که نظریه خلق قرآن را مطرح کرده، و بدان باور داشته است (نیز نک: احمد ابن ابراهیم، ۵۶/۱)، اما چنان که برخی از محققان اظهار داشته‌اند، در گزارش مذکور، میان بیان و جعد بن درهم (ه م) که وی نیز به دست خالد بن عبدالله قسری کشته شد، خلط شده است (نک: مادلونگ، ۵۵۵). بیانیه تنها به این دلیل یکی از فرق کیسانی به شمار می‌آیند که بیان بن سمعان در رقابت با دیگر گروههای کیسانی، مدعی جانشینی ابوهاشم بوده است. اما صرف نظر از این نکته، باورهای فرقه بیانیه، دربرگیرنده طیفی از اندیشه‌های غالیانه و ادعاهای گزاف است - فارغ از انگیزه‌های سیاسی و مبارزه طلبی نهفته در آن - که از این جهت، در زمرة یکی از گروههای مهم غلات شیعی جای می‌گیرد (اشعری، ۶۶؛ بغدادی، همان، ۲۳؛ قاضی، ۲۳۸-۲۳۹). نویختی (ص ۳۲) که از قدیم‌ترین و معتبرترین منابع در شناساندن فرقه‌ها و جریانهای داخلی شیعه به شمار می‌آید، پس از ذکر فرقه‌های کیسانیه و برخی انشعابهای آن، همچون عباسیه و حارثیه، اظهار می‌دارد که نخستین جریانهای فکری غالیان، از درون همین فرقه‌ها بیرون آمده است. سعد بن عبدالله اشعری (ص ۵۵-۵۶) نیز بیانیه را در زمرة گروههای پیشگام و پیشین غلات شمرده است.

بیان به گزارش منابع شیعی (نویختی، ۲۵؛ سعد بن عبدالله، ۳۲-۳۴)، نخست تحت تأثیر شخصی به نام حمزة بن عماره بربری قرار گرفت

۶۸؛ بغدادی، الفرق، ۲۳۷؛ اشعری، همانجا؛ نشوان حمیری، ۱۶۱؛ ابن تیمیه، ۵۰۲/۲). ناگفته پیداست که بسیاری از این ادعاها و باورها که بیش از همه در میان فرقه‌های غالی رواج داشته، و متأثر از اندیشه‌های گنوسی‌بازمانده از دیرباز در منطقه بین‌النهرین و عراق بوده، دست‌مایه‌ای برای یافتن پیروان بیشتر بوده است (نک: عبدالعال، ۳۴).

به گزارش بسیاری از منابع، بیان بن سمان در امر توحید، در زمره مشبهه بوده، و می‌پنداشته است که خداوند به انسان شباهت دارد و همچون او دارای اعضا و جوارح است و به استناد آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸)، تمامی اعضای او به جز وجه، دستخوش فنا نیستی خواهد شد (سعد بن عبدالله، ۳۷-۳۸؛ اشعری، همانجا؛ ابوتمام، ۶۷؛ بغدادی، همان، ۲۲۶، ۲۲۷). همچنین بیانیه در معنای آیه شریفه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/۱۶۴) معتقد بودند که خداوند بر جمیع اعضا و جوارح خود کلمه «رحیم» را نوشته است.

برخی دانشمندان مسلمان (نک: بغدادی، همان، ۲۲۵-۲۲۶؛ فخرالدین، ۶۳) غالیان شیعه، به‌ویژه بیان بن سمان را نخستین معتقدان به تشبیه و تجسیم در اسلام دانسته‌اند و برخی در تبیین علت آن گفته‌اند که اعتقاد به الوهیت انسان، زمینه‌ساز باین آوردن مقام الاهی و نزدیک ساختن آن به جایگاه انسان، یعنی تشبیه و تجسیم است (شیبی، ۱۳۴-۱۳۵). هالم بازتاب اندیشه‌های گنوسی بیان و باورهای او در تشبیه را در غلات پس از وی همچون مخمسه و در برخی متون گنوسی همچون ام الکتاب، بررسی کرده است (ص ۶۴-۶۲).

گفتنی است ابوتمام نویسنده اسماعیلی، نظریه‌ای فقهی، درباره وضو با استناد به آیه شریفه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (مائده/۶) به بیانیه نسبت داده است، بدین شرح که به دلیل ظاهر آیه، هر کس به نماز برخیزد، باید که وضو سازد، حتی اگر پیش از آن وضو داشته باشد (ص ۶۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، به کوشش محمد رشاد سالم، ریاض، ۱۴۰۶/۱۳۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیر، جدّه، ۱۴۰۲/۱۳۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ابوتمام خراسانی، باب الشیطان من کتاب الشجرة، به کوشش و. مادلونگ و ب. واکر، لیدن، ۱۹۹۸م؛ ابوحاتم رازی، احمد، بخشی از «الزینة»، همراه الفلور و الفرق الغالیة عبدالله سلوم سامرائی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م، ج ۳؛ ابوحیان توحیدی، الامتاع والموانع، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش صلاح یوسف خلیل، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ احمد بن ابراهیم بن عیسی، توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، به کوشش زهیر شایوش، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ اسفراینی، شاهنور، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، الملل و النحل، به کوشش البیرنصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زکلی، بیروت،

۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ تبصرة العوام، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تبری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، ۱۳۱۰ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (حوادث ۱۰۱-۱۲۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش احمد فهمی محمد، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ شیبی، کامل، معطوف، الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل، الروائی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سویله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ، عبدالعال، محمد جابر، حرکات الشيعة السطرفین، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ البیون و الحدائق، بغداد، مکیة المثنی؛ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق السلفین و الشریکین، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ قاضی، وداد، الکیسانة فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۲م؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش عبدالعلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قاضی نعمان، الارجوزة السخاوة، به کوشش اسماعیل قریان حسین یونانوالا، مونترآل، ۱۹۷۰م؛ قرآن کریم؛ کنزی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش گلنار هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۳۱۲ق؛ نشوان حمیری، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نویختی، حسن، فرق الشيعة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Halm, H., Die islamische Gnosis, Zurich, 1982; Madelung, W., Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London, 1985; Watt, W.M., The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973.

مسعود حبیبی مظاهری

## الْبَيَانُ وَالتَّبْيِينُ، نک: جاحظ .

بیکانه، در اسپانیایی: بانئا، شهری کوچک در استان قرطبه اسپانیا. این شهر با ۱۸'۴۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۳۷ و ۳۷ عرض شمالی و ۴ و ۱۹ طول غربی در ۶۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر کوردوبا واقع است («آندالوسیا»)، بانئا؛ «فرهنگ...»؛ «اطلس...»)، فهرست، ۱۲). بیانه بر روی تپه‌ای بنا شده است و یکی از ریزابه‌های رودخانه گواداخوز از کنار آن می‌گذرد. پیرامون این شهر را باغها و درختان زیتون فراگرفته، و روغن زیتون آن از مرغوبیت بسیاری برخوردار است («آندالوسیا»)، بانئا؛ «خانه بانئا»).

پیشینه تاریخی: هرچند از دوره پیش از اسلام آثاری در این شهر و حومه آن تا نواحی مجاور آنتیگوایا یافت نشده است (BI<sup>2</sup>)، اما یافته‌های باستان‌شناسی پیشینه تاریخی منطقه‌ای را که بیانه در آن واقع است، به دوره پیش از تاریخ می‌رساند («خانه بانئا»). با این همه، آگاهی‌های ما از تاریخ بیانه به عنوان یک شهر به دوره اسلامی بازمی‌گردد، در ۹۲ق/۷۱۱م به روزگار ولید بن عبدالملک خلیفه اموی (حک ۸۶-۹۶ق) شهرهای اندلس از جنوب تا شمال، در مدت یک سال به تصرف سپاهیان اموی درآمد (نک: ه. د. اندلس)، در سده ۵ق بیانه از شهرهای کوره‌قبره<sup>۵</sup> بوده است (ابن حیان، ج مادرید، ۲۸۵/۵) و در سده ۶ق به همراه شهرهای قبره، قرطبه، الزهراء، استجه<sup>۶</sup> و الیشانه<sup>۷</sup>، اقلیم

1. «Andalucia»  
7. Lucana

2. The World ...

3. Britannica...

4. «Casa de Buena»

5. Cabra

6. Ecija

۱۹۶۵م؛ ابن عبدالمعتم حمیری، محمد، *الروض المعمار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ادیسی، محمد، *نزقة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ ضبی، احمد، *بقية المتنبس*، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ یاقوت، بلدان، همو، *المشترک*، به کوشش ووستفلد، گوتینگن، ۱۸۲۶م؛ نیز: «Andalucía», *Pueblos de España*, [www.pueblos-espana.org/andalucia/cordoba/baena/](http://www.pueblos-espana.org/andalucia/cordoba/baena/); *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; «Casa de Baena», *Yahoo! Geocities*, [www.geocities.com/casadebaena/Links/baena2.html](http://www.geocities.com/casadebaena/Links/baena2.html); EI<sup>2</sup>; EUE; *The World-Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com/d/d\\_es\\_Co.htm](http://www.world-gazetteer.com/d/d_es_Co.htm).  
محمدرضا ناجی

**بیانی، ابو محمد قاسم بن محمد بن قاسم اموی (پس از ۲۲۰- ح ۲۷۸ق/۸۳۵-۸۹۱م)**، فقیه و محدث اندلسی. وی به بیان (ه) شهری در نزدیکی قرطبه منسوب است. جد سوم وی سیار، مولای ولید بن عبدالمملک بوده است (ابن فرضی، ۳۹۷/۱؛ مقرئ، ۵۰/۲).

شاگردانش درباره تبحر فقهی، حسن استدلال و دقت نظر او سخنها گفته، و در مقایسه با فقهای مشهور همچون استادش محمد بن عبدالله ابن عبدالحکم، بیانی را اعلم دانسته اند (ابن فرضی، ۳۹۸/۱-۳۹۹؛ حمیدی، ۳۱۰؛ ضبی، ۴۴۶؛ ذهبی، سیر، ۳۲۹/۱۳، تذکره، ۶۴۸/۲). به گفته ذهبی آوازه شهرت بیانی در فقه، کثرت احاطه او را در علم حدیث، ناشناخته گذاشته است (سیر، ۳۲۸/۱۳). برای شهرت حدیثی وی، نک: حمیدی، ضبی، همانجا). ذهبی بیانی را از حافظان قرآن دانسته است (همان، ۳۲۷/۱۳، تذکره، همانجا). درباره سال دقیق درگذشت او اختلاف است (نک: ابن فرضی، ۳۹۹/۱؛ حمیدی همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۳۰/۱۳، تذکره، همانجا).

بیانی در طلب علم به مسافرت پرداخت (ابن فرضی، ۳۹۷/۱). منابع متأخرتر، از دو سفر او به مصر خبر داده اند. که سفر نخستین ۱۲، و دومی ۶ سال به طول انجامیده است (ابن فرحون، ۲۲۱؛ ذهبی، العبر، ۶۳/۲).

ابن فرضی مهم ترین استادان بیانی را محمد بن عبدالله بن عبدالحکم و ابوابراهیم مژنی دانسته، گوید که بیانی بر اثر مصاحبت این دو صاحب نظر شده است (۳۹۸/۱). از دیگر استادان و مشایخ او در فقه و حدیث، می توان به اسماعیل بن اسحاق، ابراهیم بن محمد شافعی، حارث بن مسکین، حُشیش بن أصرم، احمد بن عمرو بن سرح، سحنون ابن سعید، ابراهیم بن منذر جزامی و یونس بن عبدالاعلی اشاره کرد (همو، ۳۹۸-۳۹۷/۱؛ ابن فرحون، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۲۸/۱۳).

همانند شافعیان معاصرش، بیانی در فقه مقلد نبود و به رأی خویش عمل می کرد. به همین دلیل، در میان مکاتب فقهی مختلف، تا بدان حد به مذهب شافعی - که در آن عصر ملازم با ترک تقلید از صحابه و تابعان و استنباط مستقیم از ادله بود - تمایل نشان داده که در رد بر مخالفانش به خصوص، مالکیان و روش آنان در تقلید از مالک کتابی نوشته است. تسلط وی به مذهب مالکی نیز چندان بود که مردم قرطبه، مسائل فقهی

کتابانه<sup>۱</sup> را تشکیل می داد (ادیسی، ۵۳۷/۲).

بیانه در سده ۷ق مرکز قبره بوده است (یاقوت، بلدان، ۷۷۴/۱) و در اوایل سده ۸ق از توابع قرطبه به شمار می رفت (نک: ابن عبدالمعتم، ۱۱۹).

بنابر گزارش جغرافیایان و مسلمان، بیانه بر روی تپه ای واقع بود و رودخانه بزرگ مربله<sup>۲</sup> که آسیابهای بسیاری در کنار آن ساخته شده بود، از جنوب آن می گذشت. پیرامون شهر را همچون امروز باغها و تاکستانها، درختان زیتون و کشتزارهای گندم و جو در برمی گرفت. بنابر همین گزارشها بیانه دژی بزرگ و استوار داشت و دو دیوار به دور آن کشیده شده بود. دیوار درونی، شهر را احاطه می کرد و دیوار بیرونی، نواحی مسکونی حومه شهر را در برمی گرفت. بیانه دارای مسجد جامعی بود که آن را عبدالرحمان دوم (حک ۲۰۶-۲۳۸ق/۸۲۱-۸۵۲م) ساخته بود و با حمامهای متعدد و بازارهای پر رونق تا پیش از بروز آشوبهایی که به سقوط خلافت اموی انجامید، شهری آباد و باشکوه بود (نک: ابن عبدالمعتم، همانجا؛ ادیسی، ۵۷۱/۲؛ یاقوت، همانجا؛ EI<sup>2</sup>).

پس از فتح اسلامی گروهی از بربرهای شمال آفریقا در بیانه سکنا گزیدند (ابن حیان، ج بیروت، ۲۸). در ۲۹۸ق در زمان امیر عبدالله بن محمد اموی (حک ۲۷۵-۳۰۰ق/۸۸۷-۹۱۳م) ابن حفصون (ه) در حدود بیانه دست به تاخت و تاز زد، اما در جنگی سخت با سپاهیان اموی هزیمت یافت (ابن حیان، ج پاریس، ۱۴۶). در ۳۱۰ق هاشم بن محمد تجیبی که پس از مرگ پدرش به فرمان عبدالرحمان سوم اموی (حک ۳۰۰-۳۵۰ق) در حکومت سر قسطه جانشین پدر شده بود، دژ بیانه را به تصرف درآورد (ابن دلائی، ۴۳). پس از آن، بیانه در تصرف والیانی بود که از سوی خلیفه اموی اندلس تعیین می شدند (ابن حیان، ج مادرید، ۲۸۵/۵، ۳۷۷).

در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م، فردیناند سوم بیانه را به تصرف درآورد (EI<sup>2</sup>; EUE). ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن فرج (حک ۷۲۵-۷۳۳ق/۱۳۲۵-۱۳۳۳م) از حکام بنو نصر غرناطه، به بیانه لشکر کشید، اما نتیجه ای نگرفت (ابن خطیب، ۹۲).

پس از چیرگی مسیحیان در اواخر سده ۹ق/۱۵م بر سراسر اندلس (نک: ه د، اندلس)، مسلمانانی که در بیانه باقی مانده بودند، در ۹۷۹ق/۱۵۷۱م به قشتاله منتقل شدند، اما به آنها اجازه داده شد تا اخراج نهایی از اندلس در قرطبه اقامت کنند (EI<sup>2</sup>).

برجسته ترین عالمی که از بیانه برخاسته، ابو محمد قاسم بن اصبع بن محمد (۳۴۰ق/۹۵۱م)، محدث مشهور و فقیه مالکی است که تألیفاتی در حدیث و فقه و علوم قرآنی و انساب دارد (حمیدی، ۵۲۶/۲-۵۲۸؛ ضبی، ۵۸۹/۲-۵۹۰؛ یاقوت، همانجا). هر چند یاقوت انتساب وی را به بیتان (مُت بیتان) از توابع بطلیوس نیز بعید نمی داند (المشترک، ۷۴).

ماخذ: ابن حیان قرطبی، حیان، *المتنبس*، به کوشش ب. چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همان، به کوشش ملجور آتونا، پاریس، ۱۹۲۷م؛ ابن خطیب، محمد، *اللغة البدیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن دلائی، احمد، *ترصیح الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهرانی، مادرید،

خود را مطابق فقه مالکی از او می‌پرسیدند (ابن فرضی، ۳۹۸/۱؛ ابن فرحون، ۲۲۲).

از جمله شاگردان وی می‌توان به فرزندش محمد، محمد بن عمر بن لبابه، سعید بن عثمان اعتاقي، احمد بن خالد، محمد بن عبدالملک بن ایمن، اسلم بن عبدالعزیز و احمد بن جباب اشاره کرد (ابن فرضی، ۳۹۹/۱؛ حمیدی، نیز ذهبی، تذکرة همانجاها).

میل بیانی به خلق آثار بسیار بوده است (همو، سیر، ۳۲۹/۱۳). از جمله آثار او کتاب الايضاح فی الرد علی المقلدین در رد بر مخالفان مذهب شافعی (به خصوص مالکیان) است که به تقلید گرایش داشتند (ابن فرضی، ضبی، همانجاها؛ سبکی، ۳۴۵/۲). از دیگر آثار گزارش شده او، کتابی درباره خبر واحد است (ابن فرضی، سبکی، همانجاها). بغدادی تفسیری را به بیانی نسبت داده است (۳۰۲/۱) که با توجه به تصریح وی به مالکی بودن نویسنده آن و نیز عدم ذکر چنین اثری برای بیانی در منابع قدیم‌تر، نمی‌توان به صحت چنین انتسابی اطمینان حاصل کرد. شاید این کتاب نوشته هم نام وی، قاسم بن یسار فقیه مالکی (د ۳۵۳ق/۹۶۴م) باشد (نک: قاضی عیاضی، ۴۴۲/۴).

مآخذ: ابن فرحون، ابراهیم، الدیاج المذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بغدادی، ایضاح، حمیدی، محمد، جذوة المتقین فی تاریخ علماء الاندلس، به کوشش محمد بن تاروت طنجه، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ذهبی، محمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، المعبر، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ ضبی، احمد، بقیة الملتس، بیروت/قاهره، ۱۹۶۷م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م. فرهنگ مهرش

بیانی، خواجه شهاب الدین، نک: مروارید.

بیانی، مصطفی جارالله زاده (د ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م)، شاعر و تذکره‌نویس ترک در دوران عثمانی. وی در روسجق (از شهرهای بلغارستان) زاده شد. پدرش جارالله نام داشت و به همین سبب، به جارالله زاده شهرت یافت (لوند، I/286؛ قنالی زاده، ۲۲۹/۱؛ عطایی، ۴۶۶). او تحصیلات خود را در زادگاهش آغاز کرد و سپس برای ادامه آن به استانبول رفت («دائرة المعارف دیانت»، II/32). آنجا نزد محمد چلبی فرزند شیخ الاسلام ابوالسعود دانش آموخت و سپس به خدمت ابوالسعود درآمد و مورد عنایت وی قرار گرفت (عطایی، همانجا؛ قنالی زاده، ۲۳۰/۱؛ سامی، ۱۴۲۳/۲).

بیانی قواعد خوش‌نویسی را از شکرالله خلیفه فرا گرفت و از وی اجازه تعلیق یافت و کتاب تفسیر ابوالسعود را تحریر کرد (مستقیم‌زاده، ۵۴۶؛ قنالی زاده، عطایی، همانجاها). وی پس از تکمیل تحصیلات به عنوان مدرس مدرسه «کستیل» تعیین گردید. چندی نیز قاضی خاوران

شد (عطایی، لوند، همانجاها)؛ سپس به حج رفت و در بازگشت به طریقت خلوتیه پیوست و مرید شیخ اکمل شد (بروسه‌لی، ۹۸/۲؛ قنالی زاده، عطایی، همانجاها). پس از وفات شیخ، در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م بنا به وصیت وی جانشین او گردید (ثریا، ۳۷۹/۴؛ مستقیم‌زاده، عطایی، همانجاها)؛ بیانی حدود ۲۰ سال شیخ خانقاه صوفیان خلوتیه بود و سرانجام در استانبول وفات یافت و در همان زاویه مدفون شد (مستقیم‌زاده، ۵۴۷؛ «دائرة المعارف دیانت»، نیز ثریا، همانجاها).

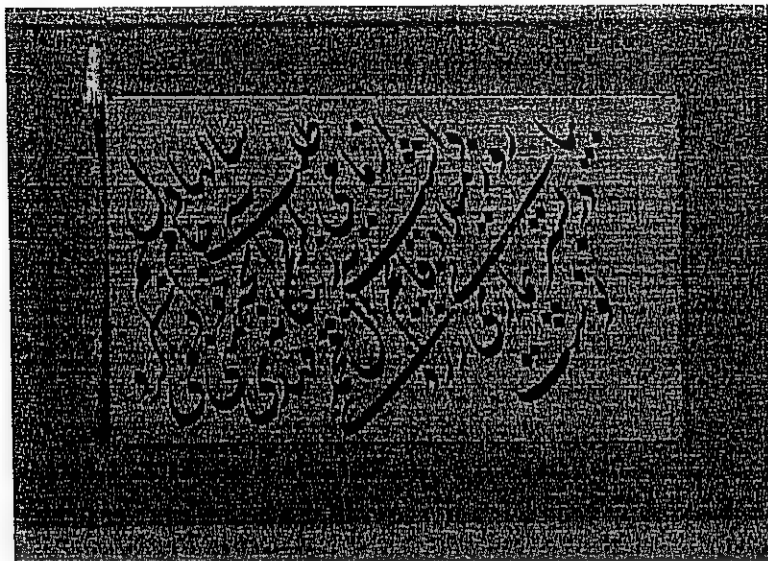
بیانی در نظم و نثر، به ویژه در نظم عربی مهارت داشت. او یکی از قصاید عربی ابوالسعود را تخصیص کرد (لوند، I/287؛ ثریا، عطایی، همانجاها). بیانی به ترکی نیز شعر می‌سرود (لوند، همانجا)، اما دیوان مدونی ندارد و تنها در بعضی از مجموعه‌ها قطعاتی از اشعار وی را می‌توان یافت («دائرة المعارف زبان...»، I/412).

مهم‌ترین اثر بیانی تذکرة الشعراء ی اوست. این اثر به گفته خودش در واقع تلخیص تذکرة الشعراء ی حسن چلبی قنالی زاده است (لوند، همانجا). وی همچنین احوال برخی از شاعرانی را که بعد از تألیف تذکرة قنالی زاده (۹۹۴ق/۱۵۸۶م) به شهرت رسیده بودند، به تذکرة خود افزوده است (بروسه‌لی، همانجا؛ «کاتالوگها...»، ۳۸۶).  
تذکرة بیانی از دو بخش تشکیل یافته است: در بخش اول ۵ پادشاه و ۳ شاهزاده شاعر، و در بخش دوم به ترتیب حروف الفبا ۲۴۰ شاعر سده‌های ۹-۱۰ق/۱۵-۱۶م جای گرفته‌اند (لوند، I/287-290؛ «کاتالوگها»، همانجا). بیانی تألیف این تذکرة را در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م به پایان رسانده است. دست‌نویسهای تذکرة بیانی در کتابخانه دانشگاه استانبول، بخش خالص‌افندی (فلاشر، 336)، کتابخانه ملت و کتابخانه ولی‌الدین افندی نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکرة مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تكملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ قنالی زاده، حسن، تذکرة الشعراء، به کوشش ابراهیم قنلوک، آنکارا، ۱۹۸۹م؛ مستقیم‌زاده، سلیمان سعدالدین، تحله خطاطین، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز: Fleischer, C.H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, New Jersey, 1986; *Istanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları*, İstanbul, 1943; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992. جلال خسروشاهی

بیانی، مهدی (۱۲۸۶-۱۳۴۶ش/۱۹۰۷-۱۹۶۸م)، کارشناس نامی شناخت خطوط اسلامی و نسخه‌های خطی، بنیان‌گذار کتابخانه ملی و از مروجان فن کتابداری و ایجاد کتابخانه در ایران. او از خانواده مستوفیان فراهان، و نواده میرزا سلمان بیان‌السلطنه، رئیس بیوتات سلطنتی بود که نام خانوادگی‌اش برگرفته از لقب اوست. بیانی تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران گذراند، لیسانس فلسفه و

در احوال خوش‌نویسان و شناختن خطوط آنان آگاه، و در تشخیص ریزه‌کاریهای فنون خط و تذهیب دانا و خیره بود و قلمهای مختلف را نیک می‌شناخت. خود می‌نویسد: «با ممارست و مداومت» در بررسی آثار خوش‌نویسان «تا اندازه‌ای قوه تشخیص حسن خط، برایش حاصل»



نمونه‌ای از خط نستعلیق بیانی

شده، و شاید در عصر حاضر آن اندازه که او از خطوط خوش دیده، و آنها را بررسی کرده، کمتر کسی امکانش را داشته است (نک: احوال، نیز محبوبی، مقدمه، همانجا؛ افشار، «یادبود»، ۱۱۵). بیانی به عنوان یک کارشناس برجسته شناخت خطوط اسلامی و نسخه‌شناسی در مجامع ادبی و مراکز ایران‌شناسی جهان شناخته شده است و در این مجامع برای نوشته‌هایش درباره نسخه‌های خطی همواره اعتبار ویژه قائل‌اند (همو، نیز «درگذشت»، همانجا).

تا زمان بیانی تذکرة‌ای جامع و کامل درباره خوش‌نویسان و آثار آنها تدوین نشده بود، اما در تذکرة‌های مختصری درباره خوش‌نویسان تألیف شده در ۴ سده اخیر، و نیز در تاریخها و شرح حالها بسته و گریخته از بعضی خوش‌نویسان نام برده شده بود؛ از این رو، بیانی بیش از ربع سده از عمر خود را به مطالعه و ثبت و ضبط احوال و آثار خوش‌نویسان اختصاص داد (بیانی، احوال، ۱/ یک، فهرست...، شش) و با بررسی دقیق مآخذ بسیار و مطالعه هزاران اثر از خوش‌نویسان ماهر در کتابخانه‌ها، موزه‌ها، مجموعه‌های عمومی و خصوصی، و مراکز علمی و هنری ایران و دیگر سرزمینها توفیق یافت که شرح حال و فهرست آثار هزاران خطاط و خوش‌نویس را فراهم آورد و به تألیف اثر ماندگارش، احوال و آثار خوش‌نویسان، نایل آید. مورخان غربی سهم پژوهشهای بیانی را در هنر اسلامی همانند اینال در ترکیه دانسته‌اند (همو، احوال، سراسر مقدمه: «هنر...»، ۵۳).

ادبیات را از دانشسرای عالی، و دکتری ادبیات فارسی را در ۱۳۲۵ش از دانشگاه تهران گرفت (بیانی، «زندگی‌نامه...»؛ محبوبی، مجموعه...، ۴؛ صدیق، ۱۰۸؛ افشار، «یادبود...»، ۱۱۵).

بیانی در ۱۳۱۲ش با معلمی زبان و ادبیات فارسی و کتابداری کتابخانه دانشسرای عالی و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران کار را آغاز کرد، سال بعد با حفظ سمت آموزشی در دانشکده ادبیات، به مدیریت کتابخانه عمومی معارف منصوب شد که در آن هنگام هیچ گونه نظم و ترتیب، و حتی ثبت صحیحی نداشت (بیانی، «زندگی‌نامه...»؛ محبوبی، مقدمه...، ۳/ چهار، نیز مجموعه، همانجا)؛ در ۱۳۱۶ش کتابخانه ملی ایران را سازمان داد، به این معنی که با انتقال شماری از کتابهای کتابخانه سلطنتی (اکنون گلستان) به کتابخانه معارف زمینه تشکیل کتابخانه معتبر ملی را فراهم ساخت (همانجا؛ بیانی، «زندگی‌نامه...»؛ افشار، همانجا) و خود ریاست آن را برعهده گرفت و با انقطاعی دو ساله، به گسترش این مرکز مهم فرهنگی پرداخت. وی در ۱۳۳۸ش ضمن تدریس در دانشکده ادبیات مدیرکل کتابخانه ملی شد (بیانی، «زندگی‌نامه...»؛ معصومی، ۱۷۶-۱۷۷؛ «درگذشت...»، ۲۲).

وی در ۱۳۳۵ش به ریاست کتابخانه سلطنتی منصوب شد و این سمت را تا هنگام درگذشتش در کنار تدریس «تاریخ تکامل خطوط اسلامی» و «کتاب‌شناسی نسخه‌های خطی» در گروه باستان‌شناسی و تاریخ هنر دانشگاه تهران برعهده داشت. ریاست این کتابخانه موقعیتی ویژه پدید آورد تا بیانی به منابع بسیار ارزشمندی در داخل و خارج از کشور دست یابد. خود می‌نویسد که طی سالهای تصدی در این کتابخانه توانست آن گنجینه نفیس را تنظیم، و «فهرست فنی کتابهای خطی» را تألیف و آماده چاپ کند («زندگی‌نامه...»); در حالی که در مقدمه کتاب فهرست ناتمام... آمده است که وی فهرست شماری کتاب را تهیه کرد و با درگذشت نابهنگامش این فهرست ناتمام ماند (آتابای، ۱؛ محبوبی، مقدمه، همانجا). در دی ماه ۱۳۳۲ رسماً کرسی استادی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به وی اعطا شد، و ناگزیر از سمت مدیرکلی کتابخانه ملی چشم پوشید، ولی همچنان ریاست افتخاری کتابخانه سلطنتی را عهده‌دار بود.

بیانی در خانواده مستوفیان پرورش یافته بود، بعضی از نزدیکان و نیاکانش را می‌توان جزو خوش‌نویسان به شمار آورد. او با فروتنی می‌گفت که از نعمت خط بهره‌ای بسزا ندارد، در حالی که شکسته و نستعلیق را خوش می‌نوشت (نک: تصویر)، علاقه او به خط و خوش‌نویسی انگیزه‌ای بود که به پایه‌گذاری «انجمن حمایت خط و خطاطان» انجامید. او در شناساندن این طبقه هنرمند سخت کوشید (بیانی، احوال...، ۱/ چهار، «زندگی‌نامه...»؛ «درگذشت...»، همانجا؛ افشار، «توضیح...»، دو؛ محبوبی، مجموعه، ۶). بیانی خط‌شناس بود، و

(رسالة فی حالة الطفولة و رسالة روزی با جماعت صوفیان)، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ رسالة فارسی عقل سرخ، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، اصفهان، ۱۳۱۹ش؛ «رسالة فارسی آواز پر جبرئیل»، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، پیام نو، ۱۳۲۵ش؛ رسالة فارسی السوانح فی العشق، از احمد غزالی طوسی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ بدایع الازمان فی وقایع کرمان، از افضل‌الدین ابوحامد احمد بن حامد کرمانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ معراج‌نامه، منسوب به ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ش؛ چند رباعی از حکیم عمر خیام، تهران، ۱۳۳۱ش؛ ترجمه و قصه‌های قرآن، از روی نسخه موقوفه بر تربت جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق سوره‌آبادی، با همکاری یحیی مهدوی، ج ۶ و ۲، تهران، ۱۳۳۸ش (افشار، «یادبود»، ۱۱۶-۱۱۷، «وفیات...»، ۵۴۸-۵۵۰).

افزون بر اینها، مقالات ادبی، هنری و تاریخی متعدد از او در مجلات سخن، هلال، پیام نو، پیام نوین، مرزهای دانش، راهنمای کتاب، یغما، ایران امروز، مهر، نقش و نگار، یادگار، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و نیز کتاب ایران‌شهر و مجموعه بررسی هنر ایران به چاپ رسیده است (همانجا، فهرست...، ۲/۱-۳؛ اسناد).

مآخذ: آتابای، بدری، مقدمه بر فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی، به کوشش مهدی بیانی، تهران؛ اسناد خانوادگی بیانی؛ افشار، ایرج، «توضیح»، احوال و آثار خوش‌نویسان، ج ۳ (نکده بیانی)، همو، فهرست مقالات فارسی، تهران، ج ۱-۲، ۱۳۴۸ش، ج ۲، ۱۳۵۵ش؛ همو، «وفیات مؤلفین»، سواد و بیاض، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، «یادبود، وفات دکتر مهدی بیانی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۷ش، ج ۱۱؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، «زندگی‌نامه خوب نگاشته»، دست‌نویس؛ همو، فهرست نمایشگاه و خطوط خوش نستعلیق کتابخانه ملی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ «درگذشت همکار اوجمند»، پیام نوین، تهران، ۱۳۴۶ش، دوره ۹، شماره ۱۳؛ دکتر مهدی بیانی، «مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۱۵، شماره ۵-۱۶، صدیق، عیسی، «دانش‌رای عالی، هسته مرکزی دانشگاه»، بزرگداشت مشاهیر فرهنگ ایران، ویژه عیسی صدیق، به کوشش ویلما طوما، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، مجموعه دکتر مهدی بیانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، مقدمه بر احوال و آثار خوش‌نویسان، ج ۳، ۲ (نکده بیانی)، مصصومی، غلامرضا، «شده‌ای از پیشینه باستان‌شناسی ایران...»، بررسی‌های تاریخی، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۱، شماره ۶؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، گزارش‌های باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۴ش، ج ۱۳؛ نیز:

Islamic Art and Architectures, Discovering Islamic Art, ed. S. Vernoit, London/New York, 2000.  
فاطمه کریمی

بیانیه، نک: بیان بن سمعان تمیمی.

پیترس، داستان پهلوانی مردمی به زبان عامیانه عربی با عنوان سیرة الملک الظاهر بیرس که با الهام از زندگی بیرس، الملک الظاهر رکن‌الدین ابوالفتح چهارمین فرمانروای سلسله ممالیک بحری مصر پدید آمده است. زمان نگارش کتاب و نیز نویسنده یا نویسندگان آن به درستی روشن نیست، نخستین کسی که از آن نام برده، ابن ایاس در سده

بیانی کتابخانه‌ای داشت که نزدیک به ده یک آن نسخه‌های خطی بود، مجموعه نسخه‌های خطی او بیشتر نسخه‌های برگزیده، و اندکی از آنها نایاب یا کمیاب بود. در میان کتابهای او چند نسخه به خط میرزترین خوش‌نویسان و چندتایی نیز به خط مؤلفان آنها بود. وی مجموعه‌ای از خطوط خوش را نیز گرد آورده بود که نمونه خطوط بیش از ۵۰۰ خوش‌نویس در میان آنها قرار داشت («درگذشت...»، همانجا؛ بیانی، «زندگی‌نامه»؛ مصطفوی، ۵۰۶-۵۰۷). پس از وی بخش اعظم نسخه‌های خطی مجموعه‌اش برای کتابخانه مجلس، و عمده مجموعه قطعات خط او را وزارت فرهنگ و هنر وقت برای موزه هنرهای تزینی خریداری کردند (افشار، «توضیح»، دو).

بیانی سالها عضو هیئت مدیره انجمن فرهنگی ایران و شوروی، و دارنده امتیاز مجله پیام نوین بود؛ بارها به شوروی دعوت شد و از کتابخانه‌ها و گنجینه‌های تاریخی آنجا بازدید کرد («درگذشت»، ۲۱). جز این، وی برای تکمیل اثر بزرگ خود، احوال و آثار خوش‌نویسان سفرهایی فرهنگی به هند، پاکستان، افغانستان، ترکیه، لهستان، اتریش، آلمان، دانمارک، هلند، بلژیک، فرانسه، سوئیس، ایتالیا، انگلستان و آمریکا کرد («دکتر مهدی...»، ۶۳۸).

بیانی در ۱۷ بهمن ۱۳۴۶ در اثر ابتلا به سرطان لوزالمعده، پس از عمل جراحی در بیمارستان دانشگاه آخن آلمان درگذشت. پیکرش را به تهران منتقل کردند و در گورستان ابن بابویه به خاک سپردند. استاد او جلال‌الدین همایی در سوگش یک دوییتی شامل ماده تاریخ درگذشتش سرود:

اختری از چرخ کمال و هنر گشت به ناگاه نهان زیر میغ  
سال به شمس ز شنا خواستم گفت که «مهدی بیانی دروغ»  
این دوییتی به خط مرتضی‌عبدالرسولی به قلم نستعلیق نوشته، و بر سنگ گورش نقر شد (اسناد...).

آثار:

الف - تألیفات: نمونه سخن فارسی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ راهنمای گنجینه قرآن، با همکاری مهدی بهرامی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ فهرست نمایشگاه خطوط خوش کتابخانه ملی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ فهرست نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ احوال و آثار میرعماد، تهران، ۱۳۳۰ش؛ احوال و آثار خوش‌نویسان، ج ۱-۳، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش؛ فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کتاب شناسی کتابهای خطی، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ احوال و آثار خوش‌نویسان، ج ۴، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مقاله‌ای با عنوان «بزرگ‌ترین خوش‌نویس مکتب بایستقر» در کتاب «بررسی هنر ایرانی»<sup>۱</sup>.

ب- متون کهنی که به کوشش بیانی منتشر شده است: دورساله فارسی

1. «The Greatest Calligrapher of the School of Baysunghur», A Survey of Persian Art, ed. A. U. Pope, Tokyo, 1976, vol. XIV.

مسیحیت. از آنجا که صحنه این رویارویی بسیار گسترده است و از سویی مصر و شام و تمامی سرزمینهای بیزانس و برخی سرزمینهای اروپایی را دربرمی گیرد و از سوی دیگر تا سودان و مناطق بالای رود نیل پیش می رود، شخصیت‌های اسلامی و مسیحی در آن بسیار متنوع اند (همو، ۵۸۱).

از میان فرماندهان صلیبی، نویسنده شخصیت خیالی دیگری آفریده است تا در برابر بیرس، نماد مسیحیت صلیبی و نیز نماد دشمنی با اسلام باشد (همو، ۶۴۳). این شخصیت که جوان نام دارد، فرزندی نامشروع و نواده راهبی در دیرنشوان است (همو، ۵۸۴). وی برپایه برخی اعتقادات عامیانه اسلامی، همه خصوصیات فرزندان نامشروع چون زشتی ظاهری و خبثات درونی را داراست (همانجا، نیز ۵۸۵، ۵۸۸).

در برابر این شخصیت، بیرس از همه ویژگیهای یک مسلمان و یک حکمران آرمانی بهره‌مند است و در یک فضای به شدت دینی و عاطفی در چهره قهرمانی بی‌بدیل با ظلم و کفر و فساد مبارزه می‌کند (همو، ۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳). با این حال، این دو شخصیت مقهور سرنوشتی محتوم و مقدرند (انس‌الوجود، ۲۳). همچنین، این اثر تجلی‌گاه احساسات و عواطف اجتماعی، سیاسی، دینی و نیز آرزوهای جامعه عرب و به ویژه مصر در سده‌های ۷ تا ۹ ق است. حتی کمرنگ شدن چهره برخی شخصیتها و عبور زودگذر داستان از آنها دلایل عاطفی و اجتماعی دارد. به عنوان مثال، نام ملک کامل ایوبی که بیت المقدس را بدون مقاومت به فردریک دوم واگذار کرد، تنها یک بار در داستان آمده است (قاسم، ۲۸). به همین ترتیب، برخی خصوصیت‌های قومی عرب نیز در این اثر انعکاس یافته است، چنان‌که منکم (منگو) خان مغول، نواده انوشیروان پادشاه ایران باستان، و آتش‌پرست معرفی می‌شود (نک: همو، ۲۴، ۲۶) و هلاون (هولاکو) و همه وزیرانش مجوس‌اند (سیره، ۲۲۵/۲).

این کتاب خلیقات و مفاصد اخلاقی جامعه عرب را در آن روزگار نیز نشان می‌دهد (نک: EI<sup>2</sup>: ۵۹۲-۵۹۳) و صحنه‌هایی از چالپوسی و تملق به صاحبان قدرت و ثروت و نیز ضعف و زبونی جامعه در برابر قدرتمندان، در فضایی طنزآلود در آن بازتاب یافته است (برای نمونه، نک: ۳۴/۱ بی: داستان علی آغا وراق).

از نکته‌های قابل تأمل در سیره، نقش بسیار مثبت فداییان اسماعیلی (دجانی، ۵۹۰) و حضور پررنگ گروه‌هایی از صوفیان در آن است (قاسم، همانجا).

سبک نگارش کتاب شیوه داستان در داستان است که سلسله‌وار به هم پیوند خورده‌اند و بی‌شباهت به کتابهایی چون هزار و یک شب نیست (دجانی، ۵۸۲: EI<sup>2</sup>) و برخی نکته‌ها و حکایت‌های مشترک نیز در آنها دیده می‌شود؛ از جمله، قصه سریم زناربه (نک: ۸۲/۲، ۲۲۵، حاشیه). اما در طبقه‌بندی ادبی، این اثر را در شمار حماسه‌های ملی عرب، همچون سیره سیف بن ذی یزن قرار داده‌اند (دجانی، ۵۸۱) که قهرمان اصلی آن

۱۰ ق است (نک: EI<sup>2</sup>: لین، ۳۶۸)؛ اما بنا بر برخی قرائن می‌توان حدس زد که این کتاب پس از سده ۷ و حداکثر تا سده ۹ ق نوشته شده باشد (ضیف، ۴۸۸: دجانی، ۵۸۲).

خلط دوره‌های تاریخی و رعایت نشدن «وحدتهای سه‌گانه زمان و مکان و اشخاص» در این داستان، نشان می‌دهد که احتمالاً طرح خطوط اصلی آن، در زمان حیات بیرس پدید آمده باشد و سپس در طول زمان توسط راویان متعدد، حکایت‌هایی بر آن افزوده شده، یا بخش‌هایی از آن تغییر یافته باشد (همانجا؛ قاسم، ۲۶).

سیره الملك الظاهر بیرس از زبان یک راوی ناشناخته با درود بر پیامبر (ص) آغاز می‌شود و بدون هیچ مقدمه‌ای وارد اصل قصه می‌گردد که در آن، ملک صالح ایوبی از تعبیر رؤیای شگفتی که دیده بود، در می‌یابد که در حکومت وی، سپاهی نیرومند به فرماندهی جوانی پدید می‌آید که بر دشمنان اسلام پیروز می‌شود (نک: ۱/۱ بی). ملک صالح تاجری به نام علی آغا وراق را مأمور خرید بردگانی برای تشکیل این سپاه می‌کند. در میان این برده‌ها، نوجوانی محمود نام بود که در اصل پادشاه‌زاده است. وی طی حوادثی به فرزندخواندگی بانویی اشرافی و نیکوکار به نام فاطمه اقواسی درمی‌آید و نام بیرس بر او گذاشته می‌شود (همان، ۸۱/۱: لین، همانجا؛ دجانی، ۶۵۹). از این پس، همه حوادث و شخصیت‌های دیگر، پیرامون این شخصیت اصلی شکل می‌گیرد (قاسم، ۲۲) و او در خلال ماجراهایی به فرماندهی سپاه و سپس حکومت مصر می‌رسد (دجانی، ۵۹۶).

چهارچوب اصلی داستان را تاریخ دوره مالیک و حوادث آن تشکیل می‌دهد و هرچند این کتاب به هیچ وجه جنبه تاریخی ندارد، اما همه حوادث و شخصیت‌های آن الهام گرفته شده از شخصیت‌های تاریخی و واقعی این دوره است (قس: همو، ۵۸۲-۵۸۳) که در هماهنگی با ذوق و تخیل نویسنده دگرگونی یافته‌اند؛ چنان‌که منگوخان نواده چنگیز به منکم، و نام هولاکوخان به قان هلاون تغییر یافته (سیره، ...، ۲۱۸/۲: قاسم، ۲۴)، و سپس ماجراها و حوادثی خارق‌العاده — که همه آنها زاینده خیال پدید آورنده یا پدیدآورندگان است — پیرامون این شخصیتها شکل گرفته است (ضیف، ۴۸۸: قاسم، ۲۲، ۲۶).

برخی از پژوهشگران، این کتاب را بیان ادبی با شکوهی از دوره مالیک و حوادث مهم آن دانسته‌اند (دجانی، ۵۸۱). زیرا دو حادثه بزرگی که روح اعراب را به شدت آزرده است، یعنی سقوط خلافت عباسی به دست مغولان و جنگ‌های صلیبی و از دست دادن بیت المقدس، آن‌چنان‌که تخیل ملی و آرمانی اعراب می‌پسندیده، در آن بازتاب یافته است. بنابراین، در این کتاب شوکت و هیبت مغولان فرو می‌ریزد و خلافت بغداد ادامه می‌یابد و جنگ‌های صلیبی با شکست نهایی صلیبیان و باز پس‌گیری بیت المقدس به پایان می‌رسد (همو، ۶۱۰).

سیره الملك الظاهر بیرس همچنین صحنه نزاع و درگیری دو فرهنگ و جهان کاملاً متفاوت و متضاد است: جهان اسلام و جهان

ملت مصر است و در قالب بیرس و دیگر شخصیتها تجلی یافته است (قاسم، ۲۲).

نثر کتاب به لهجه عامیانه مردم قاهره در دوره‌های اخیر نزدیک است (تونجی، ۲۰۱/۱؛ لین ۳۶۸؛ نیکلسن، ۲۷۱). شاید روایتهای شفاهی مکرر یا تغییراتی تدریجی که به دست کاتبان صورت گرفته است، موجب چنین تحولی در نثر کتاب شده باشد (لین، نیکلسن، همانجاها). در خلال متن اشعاری دیده می‌شود که بیشتر نمونه‌هایی از نظم تعلیمی است و محتوای آنها پندهای اخلاقی یا اظهار شکوه از روزگار است (انس الوجود، ۳۵؛ سیره، ۲۴/۱، ۳۶). استفاده از سجع در بسیاری از جاهای متن دیده می‌شود؛ اما نکته قابل توجه وجود واژه‌های فارسی نسبتاً زیاد در این اثر است که برخی از آنها بدون هیچ تغییری به کار برده شده است، مانند واژه‌های دشمن (۱۱۰/۱)، میخانه (۱۶۴/۱)، جبا کردن (۱۸۶/۱)، دستور (۱۶۵/۱)، قهوه‌چی (دجانی، ۵۹۱)، رکابخانه (۱۸۲/۱)، مارستان (۵۸/۱)، تنبان (۹۸/۱)، شمعدان (۳۰۴/۱) و....

نسخه‌های خطی این کتاب بسیار متعدد و گوناگون است و کهن‌ترین آنها احتمالاً نسخه واتیکان (قرن ۱۶م) است. در آغاز قرن ۲۰م، چاپ تنقیح شده‌ای از کتاب (۱۰ جلد) در مصر منتشر شد، اما آنچه همه جا در دسترس عامه مردم قرار دارد، روایت سخت مختصر شده آن است (بوهاس، ۸).

از سال ۲۰۰۰م، «انجمن فرانسوی پژوهشهای عربی» در دمشق به انتشار مجدد براساس نسخه دمشق دست زد و کوشید در درون متن، همه واژگان، ساخت و تعبیرات عامیانه کتاب را حفظ کند تا زبانی به اصالت اثر وارد نگردد. همه اصطلاحات مردمی در حاشیه کتاب شرح شده است. چاپ کتاب تاکنون (۱۳۸۳ش) پایان نیافته است.

مأخذ: انس الوجود، ثناء، «بین الظاهر بیرس و الهلالية»، *الفنون الشعبية*، قاهره، ۱۹۸۸م، شه ۲۵؛ بوهاس، ج. و ک. زخریا، مقدمه بر *سيرة الملك... (هه)*، تونجی، محمد، *المعجم المفصل فی الادب*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ دجانی، برهان، «سيرة الملك الظاهر بیرس، عرض و نقد ادبی»، *الصراع الاسلامی - الفرنجی علی فلسطين فی القرون الوسطی*، به کوشش هادی دجانی (شکیل) و برهان دجانی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ *سيرة الملك الظاهر بیرس*، به کوشش ج. بوهاس و ک. زخریا، دمشق، ۱۹۰۸م؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، مصر، قاهره، دارالمعارف؛ قاسم، عبد، «الشخصیات التاريخية فی سيرة الظاهر بیرس»، *الفنون الشعبية*، قاهره، ۱۹۸۷م، شه ۱۸؛ نیکلسن، ر. ا. «تاریخ الادب العباسی، ترجمة صفا خلوصی، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز:

El Lane, E.W., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1890.

محمد سیدی

زبانهای قفقاز شمالی است، سخن می‌گویند (نک: آکیر، ۲۶۷-۲۶۸)، سبب انتساب او به چرکس این است که وی از مملوکان برجی بود که خود چرکس به شمار می‌رفتند و نیز دوستی پایداری با آقوش افرم (م) داشت که به یقین چرکس تبار بوده است (صفدی، الوافی، ۱۰/۳۴۸؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۷۶/۸، *المنهل*، ۳۰۰۰/۴۷۲).

سیف الدین قلاوون، هشتمین سلطان مملوک مصر، بیرس را در خردسالی خرید و در سلک مملوکان درگاه آورد. بیرس از بندگی آزاد شد و نزد قلاوون تقرب و اعتبار یافت و جاشنی‌گیر وی شد. بیرس پس از مرگ قلاوون (۶۸۹ق/۱۲۹۰م) به خدمت پسر و جانشین او ملک اشرف صلاح الدین خلیل درآمد و پس از قتل وی (۶۹۳ق) به خدمت ملک ناصر محمد پسر دیگر قلاوون، سلطان خردسال پیوست و منصب استادالداری (نک: ه. د. استادالدار) یافت و مأمور خون‌خواهی ملک اشرف شد. اندکی بعد ملک ناصر از پادشاهی برکنار شد و ملک عادل کتبغا در ۶۹۴ق، و سپس ملک منصور حسام الدین لاجین در ۶۹۶ق پادشاهی یافتند و بیرس همچنان معتبر و خدمتگزار بود. پس از مرگ لاجین، به پایمردی بیرس و امیر سیف الدین سلار (= سلار)، ملک ناصر دوباره به سلطنت رسید (۶۹۸ق). بیرس بار دیگر منصب استادالداری یافت و یارانه چندان همدلش، سلار نایب السلطنه مصر شد و اختیار کشور - در حالی که ملک ناصر هنوز نوجوان بود - به دست آن دو افتاد (صفدی، همان، ۱۰/۳۴۹؛ جبرتی، ۳۲-۳۳؛ ابن حجر، ۲/۴۱-۴۲؛ ابن تغری بردی، همان، ۳۰۰۰/۴۶۸).

ملک ناصر که جز نامی از پادشاهی نداشت و از درگیری بیایی طرفداران بیرس و سلار در دو مجموعه مملوکان برجی و صالحی به تنگ آمده بود، در شوال ۷۰۸ق برای گزاردن حج از قاهره خارج شد، اما رو به سوی قلعه کرک آورد و در آنجا ساکن شد و نامه‌ای به قاهره نوشت و کناره‌گیری خود را از پادشاهی اعلام کرد و امیران را به هماهنگی و همدلی فرا خواند. بر اثر این خبر قاهره بر آشفست و کشاکش میان دو گروه امیران و مملوکان ترک و چرکس آغاز شد. انجمن امیران در ۱۳ شوال ۷۰۸ق/۲۶ مارس ۱۳۰۹م، نخست سلار را به سلطنت برداشت و چون او نپذیرفت، بیرس را که از این کار ظاهراً ناخشنود بود، به سلطنت برگزیدند. مستکفی، خلیفه عباسی مصر و قاضی شهر در این انجمن حضور داشتند و خلیفه برای بیرس منشور حکمرانی صادر کرد و بر او لقب «الملك المظفر» نهاد. چون بیرس بر تخت نشست، سلار را در منصب نیابت سلطنت ابقا کرد و نیابت کرک را به ملک ناصر سپرد (ابن ایاس، ۱۱/۴۲۳؛ صفدی، همانجا؛ مقریزی، *السلوک*، ۲/۱۱۵-۴۵؛ عبدالباسط، ۹۳-۹۴؛ ابن تغری بردی، همان، ۳۰۰۰/۴۷۲).

در دوران پادشاهی او رقابت میان دو گروه مملوکان برجی و بحری ادامه یافت. مملوکان بحری که ملک ناصر را در این تصببات قومی بی طرف می‌دانستند، به او تمایل یافتند و بازگشت او را خواستار شدند. به علاوه، سلار نیز با سلطان بیرس یکرو و یکدل نبود و در نهان

پیترس، ملک مظفر رکن الدین، ملقب به جاشنگیر، دوازدهمین سلطان مملوک مصر. اگر چه نام وی ترکی است [بی، بای = دارا، ثروتمند + برس، بارس، پارس = پلنگ] (کلاوسن، 384، 368؛ کاشغری، I/344، III/158)، اما بیشتر مؤلفان برآنند که وی از قوم چرکس بوده که ترک زبان نیستند و به زبان ویژه خود که شاخه‌ای از



ملک ناصر در ۱۶ رمضان ۷۰۹ به دمشق وارد شد و همه نایبان شام حتی آقوش افرم را تأیید و ایقا کرد و در شهر دمشق بر تخت نشست و سپس در تمامی شام خطبه به نام او بازگشت. بیرس هم در قاهره باز از خلیفه منشور ولایت گرفت و گفت تا آن منشور را بر منابر در خطبه‌ها بخوانند، اما چون نام ملک ناصر در خطبه به میان آمد، مردم همه در افکندند و برای او دعا کردند و بر او آفرین گفتند.

پس از آن امیران یکایک قاهره را ترک کردند و در دمشق به ملک ناصر پیوستند و جز گروهی از بندگان و نزدیکان نزد بیرس بازماندند. در این میان، عده‌ای از مردم عامی را که به بیرس ناسزا می‌گفتند، دستگیر کردند و این باعث طغیان بیشتر مردم گردید. ملک مظفر بیرس پس از مشورت با کسان و امیران بازمانده، به ویژه به پیشنهاد امیر بیرس دودار که بعدها به تاریخ نگاری پرداخت، چاره‌ای ندانست، جز آنکه خود را از پادشاهی خلع کند. پس خلع نامه‌ای را که به تأیید قاضیان و امرا رسیده بود، برای ملک ناصر ارسال کرد و از او خواست که نیابت جایی را به وی سپارد. ملک ناصر نیز او را به نیابت صهیون گماشت. بیرس مال بسیاری از خزانه برگرفت و با یاران و بندگان خویش آهنگ خروج از قاهره کرد. مردم قاهره اجتماع کردند و به او ناسزاها گفتند و به سوی او سنگ پراندند، چندان که بیرس و مملوکانش به زحمت از شهر خارج شدند. بیرس به اطفیح رفت و در آنجا امان نامه ملک ناصر و حکم نیابت صهیون به دستش رسید و در حالی که بیشتر بازمانده بندگان نیز از او جدا می‌شدند، وی به سوی صهیون به راه افتاد، اما توسط امیری به نام آشتنمژ گرجی دستگیر شد. در ۵ ذی‌قعد ۷۰۹ او را نزد ملک ناصر بردند. ملک بر او خشم گرفت و یکایک گناهانش را برشمرد و او را مورد ضرب و جرح قرار داد. بیرس که دریافته بود کشته خواهد شد، از سلطان اجازه خواست تا رکعتی چند نماز گزارد؛ اجازه یافت و گزارد. سپس ملک ناصر او را به دست خویش بازه کمان خفه کرد و کشت. برخی از مورخان بر آن اند که او را به زهر کشتند (ابن ایاس، ۱/۴۲۷-۴۳۱: صفدی، الوافی، ۱۰/۳۴۹-۳۵۰: ابن تغری بردی، همان، ۸/۲۵۹-۲۷۶).

سلطنت بیرس جانشینگر تنها ۱۰ ماه و ۲۴ روز دوام داشت. بیشتر مورخان او را به خردمندی، دینداری، پاک‌ی و پاکدامنی و نیکوکاری ستوده‌اند. او مسجد حاکمی قاهره را که بر اثر زلزله فرو ریخته بود، در ۷۰۲ ق به نیکوترین وجهی بازسازی کرد و کتابهای ارزشمند بسیار و املاک شایسته بر آن وقف کرد و ۴ تن مدرس بر آن گماشت. خانقاهی به نام رکنیه در قاهره ساخت که ۴۰۰ درویش در آن می‌زیستند، و نیز در آن خانقاه بیمارستانی برای مردم فقیر برپا داشت و املاک بسیاری بر آن وقف کرد. گفته‌اند که وی بر شرع مواظبت تمام داشت و خود به هیچ حرامی دست نمی‌یازید (صفدی، اعیان، ۱/۲۴۸: ابن تغری بردی، همان، ۸/۲۷۶، المنهل، ۳/۴۶۹: ابن کثیر، ۱۴/۲۸: ابن حبیب، ۲/۱۷-۱۸: مقریزی، الخطط، ۱/۶۹: ابن حجر، ۲/۴۳، ۴۵، ۴۷).

مآخذ: اکبر، شیرین، اقوام مسلمان اتحاد شوروی، ترجمه محمد حسین آریا، تهران.

کشمکشها را دامن می‌زد؛ اگر چه وی شاید به بازگشت ملک ناصر هم راضی نبود، اما تضعیف بیرس و مملوکان برجی زمینه را برای به قدرت رسیدن او فراهم می‌ساخت. ملک ناصر نیز هر چند در ظاهر به سلطنت بیرس گردن نهاده، و در کرک هم خطبه به نام سلطان جدید کرده بود، اما با اتکابه نقدینه و بندگان و خیل فراوانی که به همراه داشت و اموال و اندوخته‌هایی که در کرک تصاحب کرده بود، هنوز قدرتمند و ناآرام بود و هرگاه عزم شکار می‌کرد، بیرس در قاهره بیمناک می‌شد. در ۷۰۹ ق به سبب کم آبی نیل، غله و نان در قاهره کمیاب شد و مردم عامی که شاید این رویداد طبیعی را از شومی سلطنت بیرس می‌انگاشتند و احتمالاً از سوی مخالفان او نیز تحریک شده بودند، آشکارا با سلطان به دشمنی برخاستند. به فرمان بیرس گروهی از مردم را دستگیر کردند و عده‌ای را در ملأ عام تازیانه زدند و جمعی را زیان بردند و این خود باعث تشدید ناآرامی و آشفتگی قاهره شد. طرفداران بیرس، از مملوکان برجی هم بیگار ننشسته، او را برضد امیران و مالیک رقیب تحریک می‌کردند. پس مکاتبه با ملک ناصر از سوی مملوکان ترک و فرار آنان به کرک آغاز شد. بیرس نیز بر این امر بی‌اعتنا نماند، اگر چه سلا را همچنان محترم می‌داشت، اما گروهی از امیران و مملوکان را گرفت و به شهرهای مختلف تبعید کرد (ابن ایاس، ۱/۴۲۵-۴۲۶: ابن تغری بردی، النجوم، ۸/۲۵۵، المنهل، ۳/۴۷۱).

در این میان شایع شد که اولجایتو، ایلخان ایران در صدد لشکرکشی به شام است. بیرس بر آن شد تا بدین بهانه از قدرت ملک ناصر در کرک بکاهد. بنابراین، قاصدانی نزد او فرستاد و خواست تا اموال انبوه دولتی، اسبان و بندگان همراه خویش را اعم از کسانی که در آغاز هجرت با وی بودند، یا بعدها به او پیوستند، باز پس فرستد تا از آنها در برابر اولجایتو استفاده شود؛ نیز ملک ناصر را تهدید کرد که در صورت نافرمانی او را به استانبول تبعید خواهد کرد. اما ملک ناصر که از چند و چون رویدادهای قاهره و روی گردانی مردم و بیشتر امیران و مملوکان به ویژه ترکان از بیرس آگاه بود، فرستاده‌ی وی را که درشتی می‌کرد، بسیار ناسزا گفت و بر او تازیانه زد و به زندان افکند (ابن ایاس، ۱/۴۲۶: ابن تغری بردی، النجوم، ۸/۲۵۸: مقریزی، السلوک، ۲/۵۲: ابن تغری بردی، النجوم، ۸/۲۵۸: مقریزی، السلوک، ۲/۵۲). ملک ناصر برای تکمیل اقدام خویش و هموار ساختن امکان بازگشت به سلطنت نخست فرمان داد تا در کرک به نام خود او خطبه بخوانند و آن‌گاه از والیان شهرهای شام برضد بیرس مدد خواست و تهدید کرد که در صورت عدم حمایت آنان، از ایلخان استمداد خواهد کرد.

والیان جز آقوش افرم که از نزدیکان و شاید خویشاوندان بیرس بود، به ملک ناصر پاسخ مثبت دادند. ملک ناصر که برای بازگشت به پادشاهی مصمم تر شده بود، در اول شعبان ۷۰۹ با یاران خود از کرک بیرون رفت. آقوش، نایب شام بیرس را از اقدام ملک ناصر آگاه کرد و هشدار داد تا از قاهره لشکر به مقابله فرستد. بیرس مال بسیار میان امرا تقسیم کرد و سپاهی فراهم آورد و به شام فرستاد. این سپاه روز بعد به قاهره بازگشت، زیرا ملک ناصر بر تمام شام چیره شده بود.

۱۳۶۷ش؛ ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۲۰۲/ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، النجوم؛ ابن حبیب، حسن، تذکرة النبی، به کوشش محمد محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۲۱۵/ق/ ۱۹۹۲م؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل، اعیان المصر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۳۱۰/ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، الرالی بالوفیات، به کوشش زاکلین سوبله و علی عمار، ویسبادن، ۱۲۰۲/ق/ ۱۹۸۲م؛ عبدالباسط ملطی، نزعة الاساطین، به کوشش محمد کمال الدین عزالدین علی، قاهره، ۱۲۰۷/ق/ ۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دارصادر؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972; Kashghari, M., *Divanü lûgat-it-türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986.  
مصطفی موسوی

**بَیْرَسِ بَنْدُقْدَرِی**، ملک ظاهر رکن الدین ابوالفتح صالحی (د ۶۷۶/ق/ ۱۲۷۷م)، چهارمین سلطان از شاخهٔ ممالیک بحری که از ۶۵۸ تا ۶۷۶ق بر مصر و شام حکومت کرد. بیرس به دلیل پیروزیهای چشمگیر در برابر هجوم مغولان به شام، و مقابلهٔ فیروزمندانه با صلیبیها و نیز به سبب کامیابیاش در ایجاد وحدت میان مصر و شام، و سرکوب سرکشها در داخل و تعرضات خارج از قلمرو حکومت و پیروزی نظامی استوار در ادارهٔ حکومت، توانست به چنان درجه‌ای از اقتدار دست یابد که از دوران حکمرانی وی به عنوان یکی از باشکوه‌ترین دورانه‌های تاریخ مصر اسلامی یاد شده، و شرح اقدامات دلیرانه‌اش آمیخته با قصه‌های عامیانه تا به امروز در مصر باقی مانده است (ذهبی، حوادث سالهای ۶۷۱-۶۸۰ق، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹؛ یافعی، ۱۷۵/۴؛ مویر، ۶۰؛ نیکلسن، ۲۷۱؛ بروکلان، ۳۳۲؛ عودات، ۱۰۳).

بیرس در حدود سال ۶۲۰/ق/ ۱۲۲۳م (ذهبی، همان، ۲۱۷؛ ابن تغری بردی، المنهل، ...، ۴۴۷/۳؛ ابن عماد، ۳۵۰/۶ یا ۶۲۵ق (ابن شاکر، فوات، ...، ۱۵۹/۱) در منطقهٔ قیچاق به دنیا آمد (صفدی، ۳۲۹/۱۰) و از راه دریای سیاه و قلمرو امپراتوری بیزانس به مصر انتقال یافت. نخست امیر علاءالدین آیوبکین بندقدری - که بیرس به او منسوب شده است - وی را خرید (همو، نیز ابن تغری بردی، همانجاها) و پس از آن در زمرهٔ غلامان ملک صالح نجم‌الدین ایوب درآمد و چون کفایت و شجاعت نشان داد، مقامی ارجمند یافت (ابن شاکر، همان، ۱۶۰/۱؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۳۲۲/۶؛ ذهبی، ابن عماد، همانجاها). پس از مرگ این امیر ایوبی (۶۴۷/ق/ ۱۲۴۹م) بیرس به خدمت توران شاه آخرین حکمران ایوبی درآمد و در ۶۴۸ق در توطئهٔ قتل وی همراهِ جمعی از امیران مملوک شرکت کرد (مقریزی، السلوک، ۱(۲)/۴۳۶؛ ابن شاکر، همانجا؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۴۲۸/۳). پس از آن به ناچار به شام گریخت و نزد امیران ایوبی دمشق و سپس کرک پناه گرفت و از ایشان برای حمله به مصر استمداد کرد، اما در این لشکرکشی ناکام ماند (مقریزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۸۲/۱۳؛ ابن تغری بردی، همان،

۴۴۸/۳-۴۵۱؛ صفدی، ۱۰-۱۳۳/۳).

در ۶۵۸/ق/ ۱۲۶۰م پس از آنکه مغولان مناطق وسیعی از شام را گرفتند و قصد تسخیر مصر کردند، مظفر قطز سلطان مملوک برای مقابله با آنان، اختلافات خود با بیرس را فراموش کرد و وی را به مصر خواند و مورد محبت و نواخت قرار داد (مقریزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۸۲/۱۳-۱۸۳؛ عینی، ۲۳۴/۱؛ ابن خلدون، ۴۲۲/۵). در رمضان همان سال بیرس به عنوان فرمانده جلوداران سپاه مصر در یکار مشهور عین جالوت شکست سختی به مغولان وارد کرد و جلوی پیشروی آنان به سوی غرب را گرفت (ابن کثیر، ۱۸۳/۱۳-۱۸۴؛ ابن دوادری، ۴۹/۸؛ یونینی، ۳۶۶/۱؛ گروسه، ۵۹۱-۵۹۳؛ مرگان، ۱۸۷-۱۸۸). وی سپس به دستور قطز مغولان را تعقیب کرد و باقی ماندهٔ ایشان را از دم تیغ گذراند؛ آن‌گاه به دمشق بازگشت (صفدی، ۱۰-۳۳۲/۱۰؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۵۱/۳). با این همه، چون قطز درخواست بیرس برای تفویض حکومت حلب به او را نپذیرفت، روابط آن دو باز تیره شد (ابن کثیر، ۱۸۸/۱۳؛ عینی، ۲۶۱/۱) و اندکی بعد، قطز در راه بازگشت به مصر (۶۵۸/ق/ ۱۲۶۰م) به دست بیرس و جمعی از امیران مملوک به قتل رسید (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۳۶-۴۳۷؛ ابن کثیر، همانجا).

چون بیرس وارد مصر شد، امرا و اشراف مصر او را به عنوان سلطان پذیرفتند و وی با لقب ملک ظاهر به سلطنت نشست (عینی، ۲۶۱/۱-۲۶۴؛ ابن دقماق، ۲/۶۷-۶۶؛ عبدالباسط، ۷۵).

بیرس پس از استقرار و در پی برخی عزل و نصیبه‌های داخلی (عینی، ۲۸۸/۱-۲۸۹؛ صفدی، ۱۰-۳۳۳/۱)، بیشتر امرا و حکمرانان منطقهٔ شام را ابقا کرد (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۴؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۵۲/۳-۴۵۳). آن‌گاه برای جلب نظر و حمایت مردم مالیاتهایی را که قطز برای جنگ با مغولان وضع کرده بود، ملغا ساخت (مقریزی، الخطط، ۱(۲)/۸۹؛ عینی، ۲۷۰/۱) و همهٔ زندانیان را آزاد کرد (ابن تغری بردی، النجوم، ۱۰۳/۷). بنای مدرسهٔ ظاهریه به دستور بیرس در همین سال آغاز شد (عینی، ۲۸۲/۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۲۰/۷) و سال بعد نیز با فرستادن اموال و گروههایی به عمارت حرم نبوی در مدینه، و قبة الصخرة در بیت المقدس دست زد (مقریزی، السلوک، ۱(۲)/۴۴۵).

یکی از اقدامات مهم بیرس برای استوار ساختن پایه‌های سلطنت خود، احیای خلافت عباسی در مصر بود. وی در ۶۵۹/ق/ ۱۲۶۱م یکی از بازماندگان عباسیان را، پس از آنکه نسبش در مجلسی از دانشمندان اثبات شد، با عنوان المستنصر بالله به خلافت نشاند و خود با جمیع ارکان دولتش با وی بیعت کردند (سیوطی، تاریخ، ...، ۴۷۷-۴۷۸؛ ابن خلدون، ۶۶۴/۳؛ ابن طولونی، ۱۲۱؛ ابن ظهیر، ۱۹۴-۱۹۵). دیری نباید که بیرس خلیفهٔ جدید را به احیای خلافت بغداد و داشت و وی را با سپاه و ساز و برگی نه چندان کافی راهی آن دیار کرد؛ اما مستنصر پیش از رسیدن به بغداد با لشکر مغول مواجه شد و جان سالم به در نبرد و سپاهیان‌ش نیز تار و مار شدند (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۵۷-۴۶۰، ۴۶۷؛

۱(۲)/۴۷۳: عینی، ۳۶۴/۱-۳۶۵: ایالتی، ۸۹: ۴۴: عاشور، فاید حماد، ۸۳). شاید از نتایج همین مرادفات بود که بیرس به ترویج رسوم مغولی در حکومت مصر علاقه‌مند گردید (ابن تغری بردی، النجوم، ۲۶۸/۶-۲۶۹: ایالتی، ۶۷).

بیرس پس از نبرد عین جالوت به شدت مراقب تحرکات مغول بود و هیچ‌گاه فرصت تلاقی آن شکست را به ایشان نداد. پس از مرگ هولاکو در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م نیز بیرس از جایه‌جایی قدرت در قلمرو ایلخانی و اختلافات ایشان با مغولان شاخه جغتایی و اردوی زرین بهره جست و فرصت را برای سرکوب صلیبیها غنیمت شمرد (رانسیمان، ۳/۳۸۳: گروسه، ۵۶۵، ۵۹۶). وی در جمادی‌الاول ۶۶۳ بر قیصریه، و در جمادی‌الآخر همان سال بر ارسوف غلبه یافت (ابن شاکر، عیون...، ۳۹۹/۲۰: رانسیمان، ۳/۳۸۱-۳۸۰). سال بعد هم بر قلعه صدد - که از مهم‌ترین دژهای صلیبی به‌شمار می‌آمد - دست یافت (ابن کثیر، ۱۳/۲۵۸-۲۵۹: ابوالفدا، المختصر، ۶۷/۶۷: رانسیمان، ۳/۳۸۴-۳۸۳).

بیرس در ۶۶۵ق، ارمنستان را هدف حملات خود قرار داد و سپاه مصر در غیاب هیتوم، پادشاه ارمنستان که برای درخواست کمک نزد مغولان رفته بود، صدمات بزرگی به این سرزمین وارد آورد (ابن عبری، ۴۹۸: ابوالفدا، همان، ۷۶/۷: قس: ابن ایاس، ۱(۱)/۳۲۵: نیز نک: رانسیمان، ۳/۳۸۵-۳۸۶). در ۶۶۶ق بیرس بر یافا و دژ شقیف تسلط یافت (ابن دواداری، ۸/۱۲۴-۱۲۵: ابوالفدا، تقویم...، ۲۴۶) و اندکی بعد انطاکیه، از مهم‌ترین شهرهای تحت اختیار فرنگان را که بیش از ۱۷۰ سال در دست آنان بود، تسخیر کرد، و از این راه ضربه مهلکی بر صلیبیان وارد آورد (همو، المختصر، ۸۷). در ۶۶۹ق بیرس پس از تصرف حصن الکراد و تسلط بر دژ عکا (ابن دواداری، ۸/۱۵۲: رانسیمان، ۳/۳۹۸-۳۹۹)، طرابلس را محاصره کرد، اما به سبب حضور و تحرکات ادوارد، شاهزاده انگلیسی در منطقه و بیم از هم‌پیمانی وی با مغول، تقاضای صلح بوهمند ششم، امیر طرابلس را پذیرفت و در ۶۷۰ق نیز با عکا پیمان صلح منعقد کرد (مقریزی، السلوک، ۱(۲)/۵۹۲-۵۹۳، ۶۰۱: رانسیمان، ۳/۳۹۹-۴۰۳: استیونس، ۳۴۳). این معاهدات صلح با امیرنشینان بزرگ صلیبی سرآغاز آرامشی ۱۴ ساله در جبهه جنگهای صلیبی بود که تا ۸ سال پس از مرگ بیرس تداوم یافت (شبارو، ۳۴: قاسم، ۱۶۰: استیونس، ۳۴۵).

بعد از آرامش در جبهه صلیبی، بیرس خود را به مقابله با مغولان و هم‌پیمانان ایشان در ارمنستان و آسیای صغیر مشغول ساخت. وی طی سالهای ۶۶۷ تا ۶۷۰ق دو بار فرستادگان صلح از جانب اباقا، ایلخان ایران را پذیرفت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۵۷۳-۵۷۴، ۶۰۲: عینی، ۴۰/۲، ۱۰۰-۱۰۱)، ولی به خوبی می‌دانست که مغولان هنوز در اندیشه تصرف مصر و شام‌اند و پیغام صلح برای دفع‌الوقت و کسب فرصت مناسب، و یا ناشی از اختلافات داخلی آنهاست؛ و از این رو، به پیشنهاد صلح پاسخ مثبت نداد (عاشور، فاید حماد، ۹۷-۹۸).

بیرس که چندین بار مانع عبور سپاه ایلخان از رود فرات شده بود،

عینی، ۳۲۸/۱). یک‌سال پس از آن در قاهره با دومین خلیفه عباسی، الحاکم بامرالله بیعت شد و این بار محدودیت‌هایی نیز برای وی مقرر گردید (ابن ظهیره، ۱۹۵: سیوطی، همان، ۴۷۸-۴۷۹: قلقشندی، ۳/۲۶۰-۲۶۱: ابن کثیر، ۱۳/۱۹۷-۱۹۸). در واقع خلافت دست‌نشانده مصر مقامی صرفاً تشریفاتی بود و سلطان از ایجاد آن قصدی جز کسب وجهت و مشروعیت نداشت و نیز می‌خواست به این وسیله مصر را به مرکز دنیای اسلام تبدیل کند، و همچنین احتمال ظهور شورشیهای شیعی را در مصر که سالها مرکز حکومت شیعیان فاطمی بود، کاهش دهد (عاشور، سعید عبدالفتاح، ۱۷۶-۱۷۹: مویر، ۴۸-۴۹، نیز ۵۹۴: لويس، ۱۱۳).

از دیگر اقدامات بیرس - که قلمروش را از سوی مغولان و صلیبیان در خطر می‌دید و حضور بقایای ایوبیان را نیز نمی‌توانست نادیده بگیرد - این بود که سالهای نخست سلطنت را برای استحکام بخشیدن به پایه‌های دولت خود صرف کرد (شبارو، ۲۷) و آن‌گاه به سرکوب امرا و حکام مخالف در شام پرداخت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۲-۴۴۵: ابن کثیر، ۱۳/۱۹۱-۱۹۸). وی همچنین در قاهره قیامی شیعی را که با انگیزه بازگرداندن خلافت فاطمیان بر پا شده بود، سرکوب کرد (عینی، ۱/۲۷۰-۲۷۱: عاشور، سعید عبدالفتاح، ۱۷۵-۱۷۶).

در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م به دستور بیرس برای حفظ آمادگی نظامی، تمامی قلعه‌ها و دژهای شام را که بر اثر حمله مغول آسیب دیده بود، بازسازی کردند و آنها را از آذوقه و نفقات انباشتند (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۶). او در مورد مصر نیز به تقویت ناوگان دریایی و کشتیهای جنگی همت گمارد (همان، ۱(۲)/۴۴۷) و در مصب نیل نزدیک دیباط با صخره‌های بزرگ سدی ایجاد کرد تا مانع عبور فرنگان شود (زیدان، ۱/۳۲۵: شبارو، همانجا). وی همچنین با آوردن بردگان از دشت قبیاق سپاهی از مالیک تشکیل داد (همو، ۲۸).

بیرس برای آگاهی از اخبار سراسر قلمرو خود شبکه منظم برید ایجاد کرد که کارایی بسیار داشت (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۴۶: زیدان، ۱/۳۲۲). همچنین با احداث برجهای دیده‌بانی متعدد، کارگزاران او تحرکات دشمن را زیر نظر داشتند و انتقال اخبار سرعت می‌گرفت (قلقشندی، ۱۴/۳۹۹).

بیرس به منظور تقویت مواضع خود در برابر فرنگان و مغولان، و تغییر در معادلات سیاسی منطقه، با میخائیل هشتم، امپراتور بیزانس (مقریزی، همان، ۱(۲)/۴۷۱، نیز حاشیه‌های ۵ و ۶)، و برکه‌خان، حاکم مغول دشت قبیاق (عینی، ۱/۳۶۰-۳۶۳: عاشور، فاید حماد، ۸۱-۸۳) هم‌پیمان شد. به زودی میان او و برکه‌خان که مسلمان شده بود و با هولاکو نیز دشمنی داشت، پیوندهایی استوار پدید آمد (قلقشندی، ۴/۴۷۳: عینی، همانجا؛ و صاف، ۲۷-۲۸: اشپولر، ۶۶-۶۸: بیانی، ۳/۸۹۵-۸۹۶)، تا جایی که طی چند مرحله مغولانی از دشت قبیاق به مصر پناه آوردند و از ایشان به گرمی استقبال شد (مقریزی، همان،

داشت (قلقشندی، ۳۶۰/۳؛ سیوطی، حسن المحاضرة، ۹۶) و بسیاری سمتهای جدید دیوانی و دولتی در مصر ایجاد کرد (ابن تغری بردی، همان، ۱۸۴۷-۱۸۶). بیرس اگرچه از خصلتهای نیکوی انسانی بهره چندانی نداشت و فاقد ویژگیهایی بود که رعایایش بتوانند محبتش را به دل بگیرند و دشمنانش با احترام از او یاد کنند، اما بدون شک سربازی شجاع و خستگی‌ناپذیر، فرماندهی لایق و سیاست‌مداری تیزبین و موفق بود.

مأخذ: ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲؛ ابن بی بی، حسن، الاواخر العالیة، به کوشش عدنان صادق اوزی، آنکارا، ۱۹۵۶؛ ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵؛ همو، النجوم، ابن خلدون، العبر، ابن دقماق، ابراهیم، الجواهر الثمین، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنزالدرب، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱؛ ابن شاکر کبی، محمد، حیرن التواریخ، به کوشش فیصل سامر و نیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰؛ همو، قوأت الوفیات، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، وِسْبادن، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ ابن طولونی، حسن، النزعة السیة، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ ابن ظهیر، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش تسطین زویق، بیروت، ۱۹۲۲؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابومحم و دیگران، بیروت، ۱۴۱۵/ق ۱۹۹۴؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، ۱۳۴۹؛ همو، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱؛ اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۷۲؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۴۱؛ بروکلمان، گارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶؛ بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، ۱۳۷۵؛ دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ زیدان، جرجی، تاریخ مصر الحديث، قاهره، ۱۹۱۱؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴؛ همو، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۸؛ شبارو، عصام محمد، دولت ممالیک، ترجمه شهلا بختیاری، قم، ۱۳۸۰؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سویله و علی عارذ، وِسْبادن، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ سقاعی، فضل‌الله، تالی کتاب وفیات الاعیان، به کوشش ژاکلین سویله، دمشق، ۱۹۷۴؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر والشام فی عصر الایرین والممالیک، بیروت، ۱۹۷۲؛ عاشور، فایده‌جاده، العلاقات السیاسیة بین الممالیک والمغول... به کوشش جوزف نسیم، قاهره، ۱۹۷۶؛ عبدالباسط مطی، نزعة الاساطین، به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی، قاهره، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ عودات، احمد و دیگران، تاریخ المغول و الممالیک، ارید، ۱۹۹۰؛ عینی، محمود، عقدالجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷-۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷-۱۹۸۸؛ قاسم، قاسم عبده، ماهیه الحروب الصلیبیة، کویت، ۱۴۲۰/ق ۱۹۹۰؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاغش، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ گروسه، رنه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳؛ لویس، برنارد، خاورمیانه دو هزار سال تاریخ... ترجمه حسن کامشاد، تهران، ۱۳۸۱؛ «مختصر سلجوق‌نامه ابن بی‌بی»، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰؛ مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان،

در ۶۷۴/ق ۱۲۷۵م حمله ایشان را در منطقه بیره درهم شکست و با عبور از فرات به تعقیب آنها پرداخت (ابن دقماق، ۷۶/۲؛ یونینی، ۲/۳، ۱۱۶-۱۱۱؛ ابن فرات، ۴۱/۷؛ اقبال، ۲۱۱/۱-۲۱۲). او که در ۶۷۳/ق به ارمنستان لشکر کشیده، و با پیروزی بر ارمنیان قدرت برتر خود را نشان داده بود (ابن شداد، ۱۰۶)، در ۶۷۵/ق برای ایجاد امنیت مرزهای شمالی قلمرو خود با آسیای صغیر و سرکوب رومیها - که هم‌پیمانی با مغولان را آشکار ساخته بودند - به قصد بلاد روم حرکت کرد (ابوالفداء، المختصر، ۱۳/۷؛ ابن عبری، ۵۰۱-۵۰۲)، در حالی که نامه‌هایی از معین‌الدین سلیمان پروانه، وزیر سلاجقه روم دریافت کرده بود که اطمینانش را به یاری و همدستی وی جلب می‌کرد. برخی امرا و سرداران رومی نیز وعده مشابهی به وی داده بودند. در منطقه‌ای به نام البستان (هم)، بیرس در کارزار با سپاه مغول - که پروانه ایشان را در غفلت نگاه داشته بود - پیروز شد و چون قیصریه را تسخیر کرد، پیروزمندانه بر تخت سلاجقه تکیه زد (ابن بی‌بی، ۶۸۱-۶۸۴؛ «مختصر...»، ۳۶-۳۲؛ ابن فرات، ۶۷-۶۵/۷؛ رشیدالدین، ۱۱۰۲-۱۱۰۱/۲؛ اشپولر، ۷۸-۷۹؛ اقبال، ۲۱۳/۱-۲۱۴؛ مرتضوی، ۱۳۲-۱۳۴).

نزارهای شام و قلعه‌های مستحکم ایشان نقش مهمی در معادلات سیاسی منطقه داشت؛ اما بیرس دست به اقداماتی زد که به تدریج استقلال سیاسی آنان را در شام از میان برد (دفتری، ۴۹۰-۴۹۱). وی با عزل و نصب رهبران جامعه اسماعیلی شام (ذهبی، حوادث سالهای ۶۶۱-۶۷۰/ق، ۴۹؛ مقریزی، همان، ۵۸۶/۲-۵۸۷؛ دفتری، ۴۹۲-۴۹۵) و ستاندن باج از ایشان (عینی، ۴۲۷/۱؛ دفتری، ۴۹۲) و تصرف دژهای مستحکم آنها در منطقه، مانند یصیاف، قدموس، کُهف، رصافه و... (قلقشندی، ۱۷۹/۴-۱۸۰؛ صقاعی، ۵۱؛ ابن شاکر، عیون، ۲۱/۱۴؛ ابن شداد، ۳۷، ۶۰، ۳۲۳) بر اسماعیلیه مسلط شد، اما هیچ‌گاه قصد از میان برداشتن ایشان را نکرد و اجازه داد تا در قلعه‌های خویش تحت نظارت امرای مملوک زندگی کنند (قلقشندی، ۱۸۰/۴؛ دفتری، ۴۹۴). حتی گفته‌اند که وی از خدمات فداییان اسماعیلی بر ضد دشمنان خود بهره‌می‌جست (ابن دواداری، ۱۵۷/۸-۱۵۸؛ دفتری، همانجا؛ رانسیمان، ۳۹۷/۳-۳۹۹). بیرس همچنین بلاد نوبه در جنوب مصر را برای نخستین بار به متصرفات اسلامی ضمیمه کرد (ابن شداد، ۵۲-۵۳، ۱۲۹، ۱۳۰؛ سیوطی، تاریخ، ۴۸۱؛ قلقلشندی، ۲۷۶/۵-۲۷۷).

بیرس در ۶۷۶/ق ۱۲۷۷م بر اثر بیماری یا مسمومیت درگذشت (ابوالفداء، همان، ۱۴/۷؛ ابن فرات، ۸۵/۷؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۷۵/۷؛ صفدی، ۳۳۶/۱۰). وی با اینکه سالهای متمادی درگیر جنگ با دشمنان بود، از آبادی مصر و شام و احداث مدارس و مساجد (ابن فرات، ۸۴-۸۳/۷؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۹۰/۷-۱۹۱) و توجه به سایر شئون حکومت غافل نبود. او برای نخستین بار قضاات ۴ گانه از مذهب اهل تسنن را در مصر و شام منصوب کرد (قلقلشندی، ۳۵/۴؛ عینی، ۴۰۷/۱-۴۰۸) و نماز جمعه را در جامع الازهر پس از سالها مجدداً برپا

کاتبان خویش از آن وظیفه معزول کرد و به قاهره فرا خواند؛ در همین سال از منصب دوداری نیز عزل شد و حتی به نشانه عزل وی از فرماندهی سپاه، شمشیرش را باز پس گرفتند. وی آن‌گاه همراه بیرس جاشنیگیر به مکه معظمه مشرف شد (مقزی، السلوک، ۳۸۰/۲، ۳۸۲-۳۸۳، المقفی، ۵۳۲/۲)؛ در ۷۰۵ ق به جنگ سیس گسیل شد و این نشانه بازگشت وی به مناصب پیشین تواند بود، چنان‌که در ۷۰۸ ق/۱۳۰۸ م ملک ناصر محمد به اراده خویش از پادشاهی کناره‌گیری کرد و ملک مظفر بیرس جاشنیگیر بر جای او نشست. سال بعد که پایه‌های پادشاهی ملک مظفر به سستی گرایید و زمینه بازگشت ملک ناصر به پادشاهی برای سومین بار فراهم شد، بیرس دوداری که در زمره امرای ترک مخالف ملک مظفر جای داشت، او را به خلع خویش از پادشاهی ترغیب کرد و ملک توصیه او را پذیرا شد (همو، السلوک، ۴۲۴/۲، ۴۴۳-۴۴۱).

چون ملک ناصر به سلطنت بازگشت، بیرس در امور گوناگون نقش فعال یافت (ابن حجر، همانجا). او در ۷۱۱ ق/۱۳۱۱ م به مقام نیابت سلطنت مصر رسید، اما سال بعد به اتهام اینکه وی با قراسنقر یکی از امیران ارشد مخالف با سلطان، تمایل و همدلی داشت، از نیابت سلطنت برکنار، و همراه با چند تن از امیران به زندان اسکندریه فرستاده شد و تا ۷۱۷ ق/۱۳۱۷ م در زندان باقی ماند، تا اینکه به وساطت سیف‌الدین ارغون دوداری ناصری از زندان آزاد، و مدتی خانه‌نشین شد (مقزی، همان، ۴۶۹/۲، ۴۸۱، المقفی، ۵۳۲/۲-۵۳۳؛ ابن تفری بردی، النجوم، همانجا؛ ابن حبیب، ۳۹، ۴۷؛ ابن حجر، همانجا). اما ملک ناصر پس از مدتی مناصب پیشین را به وی باز گرداند و در ۷۱۸ ق اقطاع مغولتای را بر مقرر او افزود (مقزی، همان، ۵۳۳/۲، السلوک، ۶۱۳/۳).

بیرس حنفی مذهب بود و در آن مذهب اجازه فتوا و روایت داشت و در بیرون قاهره مدرسه دوداریه را برای حنفیان تأسیس کرد و در سالهای آخر عمر به تعلیم، تدریس و افتا در آنجا پرداخت و در رمضان ۷۲۵ ق درگذشت (ابن حبیب، ۱۵۸؛ مقزی، المقفی، همانجا؛ ابن عماد، ۶۷/۶؛ ۱۸، II/364).

بیرس نزد ملک منصور قلاوون قرب و حرمت فراوان داشت و مناصب و القاب بزرگ از او گرفت (نک: عینی، ۳۲۴/۲). ملک ناصر نیز او را محترم می‌داشت و هنگام ورودش از جای بر می‌خاست. مورخان او را به خردمندی، فضل و ادب، دانشوری، سیاست و خیراندیشی ستوده‌اند (ابن تفری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ۶۷-۶۶/۶؛ صفدی، ۲۷۱/۱؛ مقزی، همانجا).

از بیرس منصوری ۴ تألیف شناخته شده است که مهم‌ترین و مفصل‌ترین آنها *زبدة الفکره فی تاریخ الهجرة* نام داشته که تاریخی عمومی بوده، و از آغاز خلقت تا حوادث سال ۷۲۲ ق/۱۳۲۲ م را در بر داشته است. این اثر به قول برخی از مورخان ۱۱ و به روایت گروهی

تهران، ۱۳۷۰ ش؛ مرگان، دیوید، *مغولها*، ترجمه عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مقریزی، احمد، *الخطوط*، قاهره، ۱۹۱۳ م؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زباد، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ مویر، و. *تاریخ دولة المماليك فی مصر*، ترجمه محمود عابدین و سلیم حسن، قاهره، ۱۳۱۵ ق/۱۹۵۷ م؛ نیگلن، و. *التاریخ الادب البیاسی*، ترجمه صفا خلوصی، بغداد، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ و صاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ نیز: Ayalon, D., *Studies on the Mamluks of Egypt*, London, 1977; Muir, W., *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall*, New York, 1975; Stevenson, W. B., *The Crusaders in the East*, Beirut, 1968. مسعود حبیبی مظاهری

**بَیْبَرَس مَنصُورِی**، رکن‌الدین بن عبدالله خطایی دوداری صالحی (د ۷۲۵ ق/۱۳۲۵ م)، امیر، تاریخ‌نویس و فقیه حنفی عصر مملوکان مصر. نام ترکی وی (بیرس = بی: دارا + برس/پارس/پارس: پلنگ) و نیز وابستگی او به گروه مملوکان الملک الصالح (صالحی) نشانگر آن است که وی ترک و شاید مغول تبار بوده، و نسبت خطایی او حاکی از آن است که برخلاف اکثر مملوکان ترک مصر از مردم قبیچاق نبوده است.

بیرس نخست غلام زرخرید سیف‌الدین قلاوون پیش از رسیدن به پادشاهی مصر، بود و قلاوون به تعلیم و تربیت او همراه با فرزندان خویش، همت گماشت. وی در عهد همان پادشاه بالید و از بندگی آزاد شد و امارت یافت. در ۶۸۳ ق/۱۲۸۴ م امیر طبل‌خانه شد. در ۶۸۵ ق قلاوون قلعه کرک را از ملک مسعود فرزند ملک ظاهر بیرس گرفت و بیرس منصوری را به نیابت (حکومت، امارت) آن قلعه گمارد (ابن تفری بردی، النجوم، ۲۶۳/۹؛ مقزی، السلوک، ۱۹۳/۲-۱۹۴؛ حمدان، ۷؛ ۱۸، II/363؛ «دائرة المعارف...»، ۷/220).

به روزگار سلطنت ملک اشرف خلیل پسر قلاوون، بیرس از حکومت کرک معزول شد (۶۹۰ ق/۱۲۹۱ م) و به روایتی منقول از بیرس، خود وی از آن وظیفه استعفا کرد و به مصر بازگشت (مقزی، همان، ۲۲۶/۲؛ ابن تفری بردی، همانجا؛ عینی، ۸۳/۳).

بیرس در آغاز پادشاهی ملک ناصر محمد برادر ملک اشرف، منصب دوداری یا دوداری کبیر (دوات داری = ریاست دیوان انشا) یافت. در روزگار سلطنت کوتاه زین‌الدین کبغا و لاجین منصوری و نیز در دومین دوره سلطنت ملک ناصر، در سمت خویش ابقا شد (مقزی، المقفی، ۵۳۱/۲-۵۳۲؛ ابن حجر، ۵۱/۲). در ۶۹۸ ق که ملک ناصر همراه با دو امیر قدرتمند خویش: بیرس جاشنیگیر استاددار (وزیر دربار) و سپهسالار سلار نایب‌السلطنه مصر به مقابله با تهاجم غازان، ایلخان ایران رهسپار شام شد، بیرس منصوری به نیابت پادشاه در مصر گمارده شد؛ در ۷۰۱ ق در جنگ با عربهای شورشی به مثابه فرمانده بخشی از سپاه شرکت جست و سال بعد به عنوان امیر سپاه به شام رفت و در جنگ با قتلوشاه (قتلغ شاه) از سرداران ایلخانی ایران، یکی از فرماندهان جناح راست بود (ابن تفری بردی، المنهل، ۴۷۷/۳). در ۷۰۴ ق/۱۳۰۴ م، سلار نایب‌السلطنه مصر او را به سعایت و تهمت یکی از

دیگر ۲۵ جلد بوده است و بیشتر تاریخ‌نویسان بر آن‌اند که کاتب مسیحی آن، ابوالبرکات ابن کبر (م ه) در تألیف این کتاب با بیبرس همکاری داشته است (صفدی، مقریزی، همانجاها؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۶۳/۹-۲۶۴؛ سخاوی، ۳۱۱). بخش بزرگی از این کتاب به شیوه تاریخ‌نویسان آن روزگار برگرفته‌ای است از الکامل ابن اثیر، اما بخش اخیر آن که تاریخ ملوک‌ان مصر است، از منابع اصلی تاریخ این دوره به شمار می‌رود و از اهمیت بسیار برخوردار است (نک: EI<sup>2</sup>). بیشتر تاریخ‌نویسان بعدی از جمله عینی در عقد الجمان (نک: ۶۵/۲، ۸۳، جم)، نویری در نه‌ایه‌الارب (نک: ۳۲/۳۱) و ابن فرات در تاریخ خود (نک: ۲۱۵/۷) از این کتاب سود جستند.

بخشهایی از این کتاب به جا مانده که در کتابخانه‌های گوناگون جهان پراکنده است. به ظاهر تنها مجلدات ۴ و ۵ و ۶ (شامل حوادث سالهای ۱۳۱-۱۳۹۹ ق) و جلد ۹ (حوادث سالهای ۶۵۵-۷۰۹ ق) آن باقی مانده (IA، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها) که تاکنون هیچ‌یک از این بخشها منتشر نشده است.

کتاب دیگر او التحفة الملوکیة فی الدولة الترتکیة، نام دارد و تاریخ پادشاهی ملوک‌ان مصر است (از ۶۴۸ تا ۷۱۱ ق). این کتاب که به نثر مسجع تحریر شده، در ۱۴۰۷ ق به کوشش عبدالحمید صالح حمدان در قاهره انتشار یافته است.

سومین کتاب وی، اللطائف فی اخبار الخلائف نام داشته (نک: سخاوی، ۱۷۸) که به ظاهر تاریخ خلفا بوده است؛ اما از این کتاب هیچ نسخه‌ای تاکنون شناخته نشده است.

چهارمین کتاب منسوب به او تفسیری است از قرآن مجید به شیوه صوفیان به نام مواظظ‌الابرار که گویا در سالهای آخر عمر و پس از رهایی از زندان به تألیف آن دست یازیده است (حمدان، ۱۱-۱۲؛ نیز نک: سیوطی، ۵۵۵/۱) و نسخه‌ای از آن در کتابخانه پتینه هند موجود است (GAL, II/55).

مآخذ: ابن تغری بردی، المنهل العسافی، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز و دیگران، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ همو، النجوم؛ ابن حبیب، حسن، تذکره النبیه فی ایام المنصور و بنیه، به کوشش محمد محمد امین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، به کوشش محمد عبدالحمید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن غساده، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲ م؛ حمدان، عبدالحمید صالح، مقدمه بر التحفة الملوکیة بیبرس منصور، قاهره، ۱۲۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ سخاوی، محمد، الاعلان بالتوخیخ، به کوشش صالح احمدین علی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل، اعیان المصر، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ عینی، محمود، عقد الجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸-۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸-۱۹۸۹ م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۸ ق/۱۹۹۷ م؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یملای، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ نویری، احمد، نه‌ایه‌الارب، به کوشش باز عرنی، قاهره، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; GAL; IA; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992.

مصطفی مرسوی

بی‌بی، عنوانی احترام آمیز به معنای بانو، کدبانو یا خاتون خانه برای بزرگداشت و تکریم زنان. اصل این کلمه ترکی شرقی و به معنای «مادر پیر»، «مادر بزرگ»، «زن صاحب جاه»، «خانم»، و در ترکی آناتولی «عمه» است (استرابادی، کاظم قدری، بخاری، ذیل بی‌بی؛ «دائرة المعارف...»، ۱۲۵/VI؛ دورفر، EI<sup>2</sup>:II/379-380). در ترکی قدیم «بویی» به معنی خانم و بیوه و احتمالاً نام آوا و از زبان کودکان گرفته شده است («دائرة المعارف»، همانجا). عنوان بی‌بی به زنانهای فارسی و هندی نیز درآمده است (شیمل، 49). در زبان و ادب و شعر فارسی نیز بی‌بی به معنای بانو، کدبانوی خانه، خاتون و زن نیکو آمده است (انوری، ۶۴۷؛ سجادی، ۱۹۹-۲۰۰؛ نیز نک: برهان...، آنندراج، لغت فرس، اوبهی هروی، ذیل بی‌بی).

از سده ۵ ق واژه بی‌بی به صورت پیش نام و عنوان برخی زنان صاحب جاه و کمال به کار رفته است: بی‌بی هروه دختر عبدالصمد که زنی حدیث‌دان بود و در ۳۷۷ ق/۱۰۸۴ م درگذشت (کحاله، ۱۶۰/۱؛ نیز نک: رجبی، ۳۷-۳۸)؛ بی‌بی منجمه که زنی ستاره شناس و مقرب دربار خوارزمشاهیان و سلجوقیان روم بود و پسرش امیر ناصرالدین حسین (یحیی) مؤلف کتاب الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه به سبب شهرت مادر به این بی‌بی (م ه) مشهور شد (مشکور، ۱۷-۱۹؛ رجبی، ۳۷؛ «دائرة المعارف»، همانجا)؛ بی‌بی فاطمه یکی از دو همسر شیخ صفی (همانجا؛ EI<sup>2</sup>)؛ بی‌بی خانم همسر تیمور که مسجد جامع سمرقند از او به یادگار مانده است (کحاله، «دائرة المعارف»، همانجاها؛ ایرانیکا، IV/197)؛ بی‌بی ترکان دختر قتلغ ترکان (حمدالله، ۵۳۲)؛ و بی‌بی علوی مادر مولانا (زرین کوب، ۱۶) از جمله این زنان‌اند (نیز نک: رجبی، ۳۳-۳۸). همچنین عنوان بی‌بی برای زنانی که به طریقه تصوف گرویده بودند، به کار می‌رفته است (نک: جامی، ۶۲۹؛ شرافت نوشاهی، ۳(۱۱)/۳۷۲ بی).

بانوان صاحب نامی مانند بی‌بی سلطان که در سده ۱۳ ق/۱۹ م در ملیار (غرب هندوستان) حکومت می‌کرد و بی‌بی سالگوم، شاه‌زاده خانم سالگوری نیز با این عنوان معروفیت داشتند («دائرة المعارف»، همانجا؛ مرجیل، 95). در هند نیز واژه بی‌بی به صورت «بیوی» یا «بیو» معمولاً پیش از نام زنان می‌آید، مانند بی‌بی فاطمه و بیو راستی (برای معانی این واژه در زبان اردو، نک: دهلوی، ۴۵۸/۱).

«بی‌بی» به صورت «بی» به عنوان بی نام نیز به کار می‌رفته است مانند مریم بی، و امام بی که مادر اقبال لاهوری بود (شیمل، همانجا؛ اقبال، ۲۸۱/۱، نیز برای برخی اسامی با بی نام «بی»، نک: شجره‌نامه). بی‌بی آمنه همسر برهان‌شاه از نظام شاهیان هند نیز (۸۹۶ - ۱۰۴۴ ق/۱۴۹۱-۱۶۳۳ م) که با خانواده خود به تشیع گروید، از جمله زنانی بود که با عنوان بی‌بی شهرت داشت (معصوم علی‌شاه، ۱۴۱/۳).

نزد مسلمانان ایران و هند برخی از زنان مقدس با عنوان بی‌بی

سوم و همسر امام حسین (ع) می‌دانند (نک: ه. د. بی‌بی شهربانو، بقعه). در جنوب غربی باکو، در جمهوری آذربایجان نیز زیارتگاهی هست که به نام بی‌بی هیت شهرت دارد. طبق باور مردم، بی‌بی هیت دختر امام موسی کاظم (ع) است که همراه خواهرش فاطمه معصومه (ع) به قصد دیدار برادرش امام رضا (ع) به طوس می‌رفت و هنگامی که خبر وفات امام را شنید، از خواهرش جدا شد و به رشت و بعد به باکو رفت و در همان‌جا وفات یافت (قراہانی، ۶۳).

مآخذ: آندراج، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیابوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ افشار سیستانی، ایرج، واژه‌نامه سیستانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اقبال، جاوید، جاویدان اقبال، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اقتداری، احمد، فرهنگ لارستانی، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ اکبری شالچی، امیرحسین، فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ اویسی هروی، حافظ سلطانعلی، فرهنگ تحفه الاحباب، به کوشش فریدون تقی زاده طوسی و نصرت الزمان رضای هروی، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، خاتون هفت قلعه، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ بخاری، سلیمان، لغت جفشی و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ ق؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بقایی، ناصر، امثال فارسی در گویش کرمان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ پورحسینی، ابوالقاسم، فرهنگ لغات و اصطلاحات مردم کرمان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دهلوی، احمد، فرهنگ آصفیه، لاهور، ۱۹۸۶ م؛ رجبی، محمد حسن، مشاهیر زنان ایرانی و پارسی‌گری از آغاز تا مشروطه، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ رضایی، جمال، واژه‌نامه گویش بیرجندی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سجادی، ضیاءالدین، فرهنگ لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی شیرازی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ شاملو، احمد، کتاب کوچه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ شرافت نوشاهی، شریف احمد، شریف‌التواریخ، گجرات، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شهشانی، سهیلا، چهار فصل آفتاب، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ صراف، محمود، فرهنگ گویش کرمانی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ غفاری، هیت الله، ساختارهای اجتماعی عشایر بویر احمد، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فراہانی، میرزاحسین، سفرنامه، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قاضیانی، فرحناز، بختیارها، یافته‌ها و نقوش، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ کاظم قدوری، حسین، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸ م؛ کحاله، عمر رضا، اعلام النساء بیروت، مؤسسة الرسالة، کرمانی، ذوالفقار، جغرافیای نیمروز، به کوشش عزیز الله عطاردی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ کیا، صادق، واژه‌نامه طبری، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ لغت نامه دهخدا، مددی، ظهرا، واژه‌نامه زبان بختیاری، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ مشکور، محمد جواد، تعلیقات بر اخبار سلاجقه روم ابن بی‌بی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر معجوب، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ نیرومند، محمد باقر، واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; *Iranica*; Merçil, E., *Fars atabegleri Salturlular*, Ankara 1975; Schimmel, A., *Islamic Names*, Edinburgh, 1989; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

مریم میر فخرایی

بی‌بی خانم، مجموعه بناهای مسجد جامع و مدرسه آرامگاه سرای ملک خانم، همسر تیمور در سمرقند. این دو بنا میان سالهای ۸۰۸-۸۰۸ ق/۱۳۹۹-۱۴۰۵ م رویه روی دروازه شمالی (باب الحديد)،

خطاب می‌شده‌اند؛ از جمله حضرت فاطمه (ع) که بی‌بی فاطمه (دهلوی، همانجا؛ منزوی، ۱۰۸۰/۲)، و حضرت مریم که بی‌بی مریم خوانده شده‌اند (EI<sup>1</sup>). در زبانها و گویشهای مختلف متداول در ایران عنوان بی‌بی به معانی مختلف به کار می‌رود: در طبری به معنی جدّه (کیا، ۵۸؛ رضایی، ۱۰۱)؛ در سیستانی و لارستانی به معنی مادر بزرگ (افشار سیستانی، ۳۹؛ اقتداری، ۵۱)؛ در کرمانی معمولاً «بی‌بی» در پیش از نام و «بی‌بی» پس از نام، مانند بی‌بی رقیه و صغری بی‌بی می‌آید (صراف، ۴۷). همچنین بی‌بی در جلو نام بانوان سید و یا خانمهای محترم و صاحب جاه آورده می‌شود (پورحسینی، ۷۸). در خانواده سادات کرمان معمولاً نخستین دختر در دوران کودکی و نیز دختران کوچک را «بی‌بی» می‌خوانند و دختران بزرگ خانواده را «بی‌بیو» خطاب می‌کنند. «بی‌بی جان» مخفف بی‌بی جان نیز به معنی مادر بزرگ و گاه به صورت نام خاص برای زنان به کار می‌رود (پورحسینی، صراف، همانجاها). در شوشتری نیز زنان اشراف و سادات را با عنوان «بی‌بی» می‌خوانند (نیرومند، ۵۱).

در میان برخی ایلات و عشایر ایران عنوان بی‌بی برای همه همسران و دختران خانها به کار می‌رفته است (قاضیانی، ۸۵؛ نیز نک: غفاری، ۷۸). در ایل بختیاری «بی‌بی» و «بی‌وی» عنوانی برای زن بزرگ خوانین و زنان سالخورده است (مددی، ۴۹/۱)؛ در ساختار خانوادگی خانهای ایران «بی‌بی»ها قدرت و صلابت بسیاری داشتند و تمام افرادی که در خانه‌های خانها خدمت می‌کردند در زیر فرمان ایشان بودند (شهشانی، ۱۵۶-۱۵۸). معروف ترین نوع قالیهای نفیس بختیاری نیز به «بی‌بی بَف» (بی‌بی باف) معروف بود که در گذشته فقط «بی‌بی»ها می‌توانستند آنها را ببافند، یا از عهده سفارش و هزینه بافت آنها برآیند. این قالیها از نظر ابعاد، نقش و مواد اولیه با دیگر فرشهایی که عشایر بختیاری می‌بافتند، متفاوت بود (قاضیانی، ۸۵-۸۶).

اصطلاح بی‌بی در ترانه‌ها، قصه‌ها، مثلها و مثللهای عامه مردم نیز راه یافته است (شاملو، ۱۹۸۴/۳-۲۰۲۵؛ بقایی، ۹۸). در جامعه‌های سنتی ایران برخی آشهای نذری که زنان برای برآورده شدن حاجاتشان می‌پزند، به نام بی‌بی شهرت دارند. مانند آش بی‌بی سه شنبه یا آش بی‌بی حور و بی‌بی نور (شکورزاده، ۴۰؛ اکبری شالچی، همانجا).

در ایران زیارتگاهها، قلعه‌ها، بناها و روستاهایی به نام «بی‌بی» یا مترادف آن «خاتون» شهرت دارند. بی‌بی شهربانو در شهر ری تهران، بی‌بی حیات در رفسنجان، بی‌بی خاتون در بوشهر و در بهبهان، بی‌بی حکیمه در کازرون، بی‌بی کلا (قلعه بی‌بی) در قائم شهر، بی‌بی دوست در سیستان، امام‌زاده بی‌بی هور (= حور) در جهرم و امام‌زاده بی‌بی نور و بی‌بی هور در گرگان از جمله این اماکن هستند (باستانی، ۲۶۸، ۲۷۱-۲۷۲؛ شاملو، ۱۹۸۴/۳-۱۹۸۵؛ کرمانی، ۱۳۴). این زیارتگاهها اختصاص به زنان زایر داشتند و مردان نمی‌توانستند به داخل آنها بروند، مانند زیارتگاه بی‌بی شهربانو که عامه مردم آن را مزار شهربانو دختر یزدگرد

به بلندی ۱۹ متر و پهنای ۱۰/۵ متر) با دو مناره با پایه‌های برآمده دوازده ضلعی و میله‌های استوانه‌ای در دو سوی آن است (همانجا). این دیوار در ۱۳۳۵ ش/ ۱۹۶۶ م برپا نبوده، اما اخیراً بر اساس عکسهای قدیمی بازسازی شده است. بر بالای این دیوار کتیبه بنا، حاوی نسب‌نامه تیمور قرار داشته است.

ورودی به ایوانی در صحن باز می‌شده است. مستقیماً در مقابل آن ایوان مقصوره بزرگ (بلندی ۳۰ متر) برپا بوده که پیش از بازسازی اندکی از آن باقی بوده، و گریو گنبد و بخشی از گنبد کاشی‌کاری از آن سوی صحن دیده می‌شده است. ایوانهای کوچک تر با گنبد خانه‌ای در



ایوان و گنبد مسجد، پیش از بازسازی

پشت آنها در محورهای جانبی مسجد قرار دارند. در ضلع قبله ۹ دهانه وجود داشته، و پوشش شبستانها احتمالاً مسطح بوده، زیرا هیچ سرستونی در کاوشها به دست نیامده است. مسجد دارای جنبه‌هایی سنتی، اما از جهاتی نمایشگر نوآوری است. پیش از این بنا با ابعاد سترگ - همان طوری که در مسجد ارگ (ارگ علیشاه) در تبریز و آرامگاه سلطانیه دیده می‌شود - ویژگی معماری دریاری ایلخانی بود. مسجد تیمور نخستین مسجد جامع در ایران است که گنبد‌های دومی، در پشت ایوانهای جانبی دارد. امکان دارد که این اندیشه و نیز استفاده از ستونهای سنگی از مسجد جهان پناه در دهلی اخذ شده باشد.

ساخته شد. مسجد جامع تازه پایتخت امپراتوری تیموری بر سر راه بازرگانان و سیاحانی بود که از خاور و باختر وارد سمرقند می‌شدند و از آنجا به بازار جدید سریشیده شهر راه می‌یافتند که چون ستون فقراتی از شمال به جنوب سراسر شهر را می‌پیمود و به ریگستان پایان می‌گرفت. مسجد با ابعادی سترگ و ستونهای سنگی، نمایشگر پیروزی تیمور در هندوستان بود. در مقابل ورودی باشکوه آن، دروازه مدرسه و آرامگاه سرای ملک خانم قرار داشت.

تاریخچه مسجد: چگونگی برپایی بنا در منابع عمده هم زمان بنا و پس از آن ثبت شده (نک: ابن عرشاه، ۱۵۸-۱۵۹؛ فصیح، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابوطاهر، ۱۵۵-۱۵۶). و شرف‌الدین علی یزدی به طور مفصل ساختمان را شرح داده است. وی نخست احداث مسجد را با پیروزی تیمور در هند پیوند می‌دهد و می‌نویسد: کار در ۱۴ رمضان ۸۰۱ ق/ ۲۰ مه ۱۳۹۹ م آغاز شد. ۲۰۰ نفر سنگ‌تراش از آذربایجان، فارس و هندوستان داخل بنا کار می‌کردند، در حالی که ۵۰۰ نفر دیگر به کمک فیل به انتقال سنگها از کوهها می‌پرداختند. او به ۴۸۰ ستون سنگی به بلندی ۷ گز اشاره می‌کند و می‌نویسد: کف و سقف از تخته‌سنگهای تراشیده ساخته شده بود و فاصله کف تا سقف به ۹ گز می‌رسید. به گفته او مسجد ۴ مناره در ۴ گوشه، و کتیبه‌هایی تراشیده از سنگ داشته است (۱۴۴/۲-۱۴۶). وی (۱۴۶/۲) و حافظ ابرو (ص ۳۶) هر دو از محرابی فولادین با نقوش و کتیبه‌های بدیع در مسجد یاد می‌کنند. بر پیشانی و روی گنبد جامع تاریخ بنا با کتیبه‌ای از سفال بی‌عاب به این شرح قرار دارد: «امر ببناء هذه الجامع السلطان الاعظم امیر تیمور گورکان بن امیر ترغای در تاریخ احدی و ثمانماه [۸۰۱ ق]» (ابوطاهر، ۱۵۵؛ نیز نک: گل‌بیک، I/258).

کتیبه سنگی بزرگی بر پیشانی دروازه جامع جای داشته که نسب تیمور را با ۵ نسل به دودمان چنگیز خان می‌رساند، و تاریخ پایان بنا را تعیین می‌کرده است: «سلطان الاعظم، امیر تیمور گورکان... وفق فی اتمام هذه الجامع [۹] فی سنة ست و ثمانماه [۸۰۶ ق]». تیمور پس از بازگشت از یورش ۷ ساله و فتوحات سرزمینهای غربی در ربیع‌الاول ۸۰۷/ سپتامبر ۱۴۰۴ به سمرقند بازگشت و چون بنای جامع را دید و ایوان آن را کوتاه‌تر از مقصوره یافت، خشمگین شد و دستور کشتن خواجه داوود و محمد جلد را که در غیاب او عهده‌دار امر وزارت و مباشر ساختمان بودند، داد (شرف‌الدین، ۴۲۱/۲؛ حافظ ابرو، ۲۰-۲۱). پس به فرمان او ایوان ورودی مسجد را ویران کردند و خود نیز بر ساختن مجدد آن نظارت می‌کرد (کلاویخو، ۲۸۳).

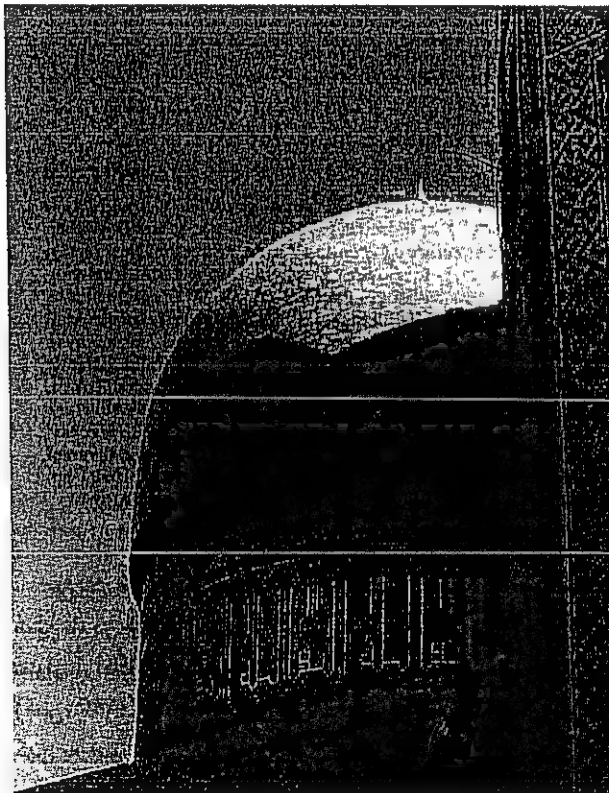
وصف مسجد: می‌توان مسجد را بنایی با صحن ۴ ایوانی و مقصوره‌ای گنبددار توصیف کرد. مستطیل خارجی مسجد به اندازه ۱۶۷ × ۱۰۹ متر است (گل‌بیک، I/256). ۴ برج مدور در گوشه‌های بیرونی مسجد قرار دارند. دروازه ورودی (پشتاق)، به صورت پیش آمده، در مرکز قرار گرفته است. ورودی مسجد - مانند ورودی کاخ تیمور در شهر سبز - شامل یک ایوان بزرگ (پیش از فرو ریختن، تقریباً



استفاده دوباره، از محوطه برداشته شده بودند. داخل بنا چلیپایی، و یک مربع با شاه نشینهایی با طاق قوسی است. گنبد که با تیرهای چوبی قرار گرفته در سراسر قوسهای شاه نشین پشتیبانی می‌شده، پیش از این پشت مقرنسهای پله‌پله گچی پرکار پنهان بوده است. گریوی استوانه‌ای روی قوسها قرار گرفته، و گنبد پیازی بر فراز آن برآمده است. سردابه با قوس چادری کوتاه پوشش شده است.

آرامگاه سرشار از تزئین بوده است. نقوش داخلی تکامل یافته نقوش تزئینی مسجدند. ازاره‌های داخلی پوششی از سنگ مرمر دارد و قابهای کاشی لعابدار نقوش هندسی آمود طاقچه‌ها را شکل می‌دهد و با کاشی معرق تزئین شده است. ازاره شیستان مرکزی دارای پوشش کاشیهای زراندود بوده است. دیوارها گچ اندود و طاقچه‌ها عمدتاً به رنگ آبی روی زمینه سفید با برجسته کاریهای رنگین نقاشی شده‌اند. نقوش هندسی یک در میان با تصویر طراحی آزاد درختان و گیاهان، استعاره‌ای از بهشت است.

بازسازی مسجد: بخش اعظم بنای اصلی مسجد در نتیجه زلزله‌هایی که در طول تاریخ بنای آن روی داده، از میان رفته است. در پی زلزله سال ۱۳۶۵ ق/ ۱۸۹۷ م، ۳ ایوان محوری و گنبد خانه‌های پیوسته



گنبد مسجد، پس از بازسازی

به آنها و بخشی از ایوان بزرگ ورودی با دو مناره آن باقی ماند. گنبدهای کوچک فرو ریخت و تمام رواقهای ستون داری که صحن را در بر گرفته بودند، درهم شکست و فقط یکی از مناره‌های گوشه بیرونی باقی

گنبد مقصوره و دو گنبد کوچک‌تر بر بخشهای هشت ضلعی — که در گوشه‌های آن از سکنج استفاده شده است — استوارند. با این همه، دیوارهای پشتیبان دارای طاقچه‌هایی عمیق با طاق ضریبی فضای داخلی را گسترش داده‌اند. گنبدهای داخلی کروی‌اند و با گریوهای استوانه‌ای در خارج احاطه شده‌اند. بر فراز گریو، گنبدی با حجم بیضوی بالا آمده است که با ردیفی از جرزه‌های مورب متصل به سطح خارجی گنبد داخلی تقویت می‌شود. گنبد مقصوره با کاشیهای لعابدار آبی پوشش شده است. گنبدهای کوچک‌تر از میان رفته‌اند، اما بر اساس کاشیهای به دست آمده از محوطه پیرامون بنا همانند گنبدهای خیاره‌ای بازسازی شده‌اند.

گستره وسیعی از فنون تزئینی در بنا به کار گرفته شده بوده است. سنگ ازاره ایوان ورودی با کتیبه‌های قرآنی، و سنگ بزرگ در ورودی حاکی از کیفیت سنگ تراشیده‌ای است که سابقاً در سراسر مسجد دیده می‌شده است. اندکی از طلاکاری هنوز روی کار سنگ مشهود است. سفال بی‌لعب و شیوه‌های گوناگون کاشی در بنا عرضه شده‌اند. در سطوح وسیعی از تویبهای آجر لعابدار با استفاده از شبکه‌های هندسی پر شده با عبارات یا نامهای مقدس طرحهایی را شکل داده‌اند. نوار کتیبه‌ای به خط بنایی آرایه‌ای پیرامون گریو گنبد و سراسر دیوارها کمر بندی را شکل می‌دهد. کاشی معرق در قابها و لوحها میان کاشیهای بی‌لعب جای گرفته‌اند. کاشی کاری هفت رنگ برای کتیبه قرنیز ایوان مقصوره به کار رفته است. دیوارهای داخلی گنبد خانه نقاشی شده، و تزئینات برجسته مقوای فشرده زراندود در آن به کار رفته بوده که اکنون اندکی از آن باقی است. تمام سطوح قابل مشاهده مسجد، در داخل و خارج تزئین شده بوده است.

مدرسه - آرامگاه: ملکه بزرگ، ملک خانم فرمان بنای مدرسه‌ای را داده بود و معماران و مهندسان همه یک زبان بر آن شده بودند که بنای آن در برابر ساختمان آن مسجد قرار گیرد؛ پس بنیاد و اساسش را به استواری نهادند و دیوار رواقش را در برابر آن برافراشتند و آن مدرسه به استواری از آن مسجد پای برج‌اتر، و به بلندی از آن برتر بود (ابن عرب‌شاه، ۱۵۸). این امر تیمور را بسیار خشمگین ساخت و با مباشر بنای مسجد آن کرد که کرد (همو، ۱۵۸-۱۵۹). از این ماجرا افسانه‌هایی درباره معمار مجموعه در اذهان عمومی برجای مانده است. امروزه از مجموعه مدرسه - آرامگاه سرای ملک خانم فقط آرامگاه باقی مانده که بنایی گنبددار با یک سردابه است و چگونگی پیوند آن با مدرسه مشخص نیست.

آرامگاه یک هشت ضلعی تعدیل شده است. ضلع شمال غربی که ورودی را شکل می‌دهد، مربع شده، و اتصالاتی موجود در آن حاکی از ارتباط با بنای دیگری است که گمان می‌رود بنای مدرسه باشد، اما امکان آن هم وجود دارد که بخشی از نمای ورودی باشد. به هر روی، به هنگام کاوشهای صورت گرفته در محوطه پیرامون بنا در بازایی شالوده مدرسه کوتاهی شده است. حدس و گمان بر آن است که آجرها برای

ماند. در ۱۸۹۸م شوبرت فون ژلدون بازسازی بی‌دقتی از مسجد ارائه کرد که در کتاب «بررسی هنر ایران» مورد استفاده قرار گرفت (نک: پوپ، ۱۱۵۲). در ۱۹۵۰م زتیا کاوشهایی در مسجد انجام داد. ستونهای کشف شده توسط او مؤید متونی بود که بنا را با رواقهای ستون‌دار بر گرداگرد صحن توصیف می‌کنند. بررسیهای او دو مرحله ساختمانی مقصوره را خاطر نشان ساخته، آن را به منزله تقویت قوسی که توانایی نگاهداری گنبد را نداشته، توضیح داده است (گلمبک، ۱۲۵۶/۱). از دیدگاه پوگاچنکو و منگوشکایا این تغییر دگرگونی آگاهانه‌ای در طرح بوده است: یک فرض آن است که تغییر بزرگ‌تر ساختن گنبد را فراهم کرده؛ و بنا به فرض دیگر ایجاد گونه متفاوتی از بخش انتقالی مورد نظر بوده است (همو، ۱۲۵۷/۱). در پژوهشهای دیگر به هماهنگی هندسی طرح پرداخته شده است (بولاتف، ۱۵۴-۱۶۶).

اخیراً مسجد بر اساس این پژوهشها مرمت شده است (نک: گلمبک، ۱۲۵۴-۱۲۶۰). در پژوهشهای باستان شناختی انجام یافته در آرامگاه در ۱۹۱۴م توسط گولیامف، و در ۱۹۵۶-۱۹۵۷م توسط پلتنوف، زاخیدف و لورنف اثری از مدرسه یافت نشده است. امروزه آرامگاه از نظر مرمت وضع نامناسبی دارد و گنبد داخلی از میان رفته است (همو، ۱۲۵۴/۱).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجایب القدوره، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قنده و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ‌ایرو، عبدالله، ذیل ظفرنامه نظام الدین شامی، به کوشش بهمن گریس، تهران، ۱۳۲۸ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نصیح خوانی، احمد، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کلاویخو، ر.، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Bulntov, M. S., *Geometricheskaya garmonizatsiya v arkhitekture Srednei Azii IX-XV vv.*, Moscow, 1978; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton/ New Jersey, 1988; Mankovskaya, L. I., «Novoe v izuchenii Mecheti Bibi-Khanyma, Iz istorii iskusstva velikogo goroda», ed. G. A. Pugachenkova, Tashkent, 1972, pp. 94-118; Pletnev, I. E., «K voprosu o rekonstruktsii mavzoleya Bibi-Khanym v Samarkande, Sbornik Nauchnykh Trudov, III/90-108; Pope, A. U. and P. Ackerman, *Islamic Architecture*, K. Timūrid, *A Survey of Persian Art*, London/Tokyo, 1967, vol. III; Pugachenkova, G. A., *Chefs-d'oeuvre d'architecture de l'Asie Centrale XIV-XV siècle*, Paris, 1981; Ratlin, S. B., *Meche' Bibi-Khanym*, Moscow, 1950; Zakhidov, P. Sh., *Mavzolei Bibi-Khanyma, Arkhitekturnoe nasledie Uzbekistana*, 1960, pp. 60-74.

لیزا گلمبک

**بی‌بی شهریانو، بقعه،** زیارتگاهی در دامنه جنوبی کوهی به همین نام در حاشیه جنوب شرقی ری کهن. این مکان به باور شیعیان، به عنوان آرامگاه شهریانو، دختر یزدگرد سوم و همسر امام حسین (ع) (قمی، ۱۹۶: ابن بابویه، ۳۶۹) مورد احترام است. نام این بانو در متون کهن به صورتهای گوناگونی آمده است (نک: بیهقی، ۳۴۸/۱، ۳۵۰: یعقوبی، ۲۴۷/۲: کریمان، ری، ۴۰۵/۱-۴۱۱). اما نه تنها در هیچ‌یک از متون کهن از انتساب این بقعه به شهریانو سخنی به میان نیامده است، بلکه محل دفن او را قبرستان بقیع تعیین کرده‌اند (قمی، ۱۹۷: نیز نک: کریمان، برخی، ۱۸۳) و تنها از سده ۹ق/۱۵م شواهدی بر این انتساب در آثار در دست است (نک: دنباله مقاله) و از سده ۱۳ق/۱۹م در

برخی از منابع، از بقعه و کوه بی‌بی شهریانو نام برده شده است (اعتمادالسلطنه، ۹۶۸-۹۶۹: کمال‌الدوله، هفتم؛ حکیم‌الممالک، ۲۳). بنابراین، تنها اعتقادات عامه است که شهریانو را با شهر ری مربوط می‌کند. از سویی قرار گرفتن مقبره در دل کوه و کنار چشمه و دارا بودن ویژگیهای معماری ساسانی برخی از محققان را بر آن داشته است که احتمال دهند روایت زندگی شهریانو و انتساب مقبره به وی، به منظور حفاظت از زوال مکانی مقدس از دوره ساسانی بوده است (اعتمادالسلطنه، ۹۶۸: نیز نک: باستانی، ۲۷۱). براون بنا بر پاره‌ای اطلاعات شفاهی، این مکان را آتشکده ذکر می‌کند (ص ۹۸).

مجموعه بنای زیارتگاه در محوطه مستطیل شکلی به طول ۳۳ متر (شمالی - جنوبی) و عرض ۲۲ متر (شرقی - غربی) قرار دارد که از ۳ طرف با دیواری بازمانده از دوره آل بویه، محصور شده است. بناهای اصلی در جهت جنوبی جای دارند و فضای شمال آنها در دوره‌های مختلف به دو صحن بیرونی و اندرونی، یا مردانه و زنانه تقسیم شده است (مصطفوی، «بنای...»، ۲۵۶: تحقیقات میدانی).

کهن‌ترین بخش مجموعه حرم و اتاق طویل جنوب آن (در جهت شرقی - غربی) با دیوارهای ساخته شده از لاشه سنگ و ملاط گچ است که بنیانش به دوره ساسانی بازمی‌گردد. شکل بنا در اصل مربع، و شامل گنبدخانه در مرکز و راهروهایی در پیرامون بوده است (ریکا، «اقدامات...»، ۱۵). مدخل اصلی حرم از طرف شرق سردری است که در دوره صفویه تغییراتی کرده است. در دوره قاجاریه با بازسازی ۳ دیوار از ۴ دیوار پیرامون بنا (دیوار شمالی، دیوار سنگی حامل قوس ساسانی است که با سنگ و آجر پر شده است)، گنبدی کاشی‌کاری جایگزین گنبد ساسانی شده، و سکنجها و گنبدهای داخلی و خارجی با آجر پر شده است. در ساخت قوس طاقنماهای ۸ گانه زیر طاق به دلیل ناصافی لبه‌ها یک ردیف آجر به کار رفته است. از راهروهای پیرامون راهرو جنوبی (اکنون اتاقی طویل) هنوز باقی است که با طاق آجری در دوره قاجاریه پوشش شده است. نظیر همین طاق برای پوشش ۳ راهرو و دهلیز ورودی (از ساخت و سازهای قاجاریه) نیز به کار رفته است (همانجا).

سقف بقعه در حال حاضر دارای تزیین آینه‌کاری است و دهلیزی که جلوسر در قرار دارد تا چند دهه پیش به صورت ایوان بوده، و قسمتی از حیاط اندرونی به شمار می‌آمده است. امروزه حرم دارای دو مدخل است. ورودی به سوی قسمت زنانه (به سمت شمال) بسته، و به طرف صحن مردانه باز است (تحقیقات میدانی). صندوق چوبی منبت‌کاری شده حرم متعلق به دوره تیموری، و دارای کتیبه‌هایی به خط ثلث، در بردارنده نام سازندگان آن «حسین و اخوه محمد...» و تاریخ ۸۸۸ق است. کتیبه دیگری روی دی منبت ورودی اصلی بقعه، مربوط به دوره شاه طهماسب بوده که نام واقف «محمد بن المرحوم احمد ارغ بیکا» بر لوحه پایین لنگه راست، و نام سازنده و تاریخ بر لوح پایین لنگه چپ چنین ثبت شده بوده است: «فی تاریخ سنه اثنی و ستین و تسعمائه عمل

رسیده است، مانند تالاری که در جهت شرقی بنا ایجاد کرده‌اند (گزارش مرمت...، بشه؛ تحقیقات میدانی). این بنا در فهرست آثار تاریخی ایران با شماره ۲۵۶ به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۲۱۴).

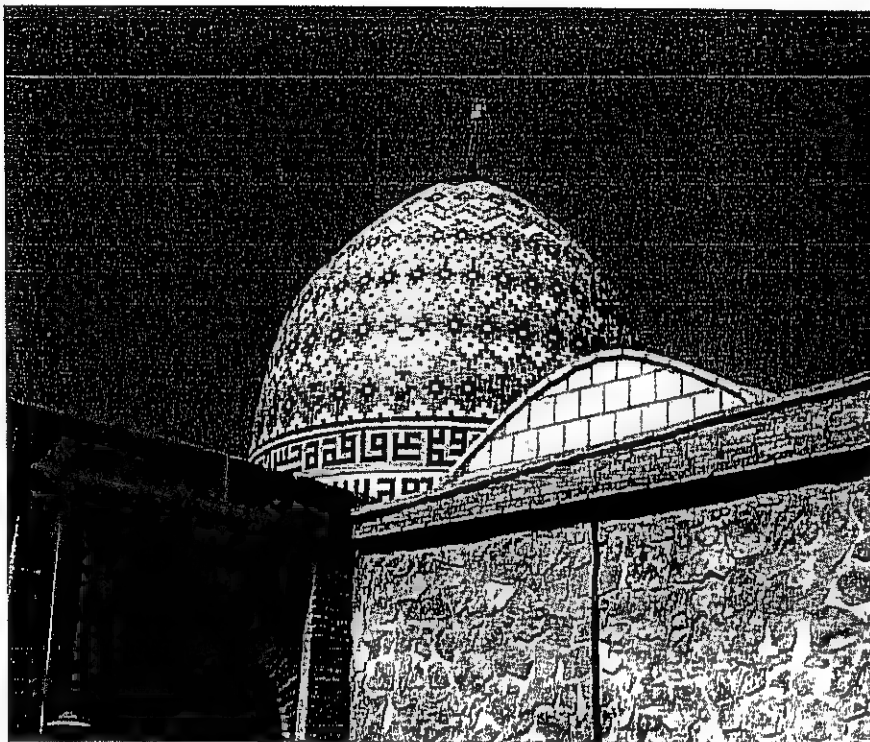
مآخذ: ابن بابویه، محمد، عین اخبار الرضا، تهران، انتشارات علمی اسلامی؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۵ش؛ باستانی‌پاریزی، محمد ابراهیم، خاتون هفت قلعه، تهران، ۱۳۲۲ش؛ براون، ادوارد، یک سال در میان ایرانیان، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، کانون معرفت؛ بیهقی، علی، لیاب‌الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ حکیم‌الممالک، علینقی، روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ریکا، الکساندر، «اقدامات مرمتی در بقعه بی‌بی شهربانو»، آگاهی‌نامه، تهران، ۱۳۵۷ش، شد ۳۰؛ هو، گزارش نخست درباره کارهای مرمتی بقعه بی‌بی شهربانو، سازمان حفاظت آثار باستانی، چاپ نشده؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کریمان، حسین، برخی از آثار باقی مانده از ری قدیم، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هو، ری باستان، تهران، ۱۳۲۵ش؛ کمال‌الدوله قاجار، محمدحسن، جهان‌نمای مظفری، تهران، چ سنگی؛ گزارش مرمت بناها در شش ماهه اول سال ۱۳۸۲ (نکا مل)؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست‌بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مصطفوی، محمدنقی، آثار تاریخی طهران، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هو، «بنای تاریخی بقعه بی‌بی شهربانو»، گزارشهای باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۱۳، هو، «زیارتگاه بودن بقعه بی‌بی شهربانو...»، همان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Gozarash... www.tehranmiras.ir/edarekol/haydari/amkd.htm.  
مهبانو عزیزاده

بی‌بی مُنَجَّمه، نک: ابن بی‌بی.  
پیشت، نک: نجوم.

پیشت، در اصطلاح ادب کوچک‌ترین واحد شعر کلاسیک. هر بیت دارای دو نیمه (یا لَخت) است که به لحاظ وزن عروضی (نکا: ه، د، عروض) یکسان‌اند. هر کدام از این دو نیمه «مصراع» یا به تخفیف «مصرع» نامیده می‌شود (نکا: شمس قیس، ۴۰؛ نصیرالدین، ۱۱۸؛ تهانوی، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: همایی، ۹۳/۱). به واژگان هماهنگ پایانی مصرع دوم که بیت را - با توجه به قالب شعر - به ابیات پیش و پس یا به مصرع اول پیوند می‌دهد، قافیه (م) می‌گویند. چنانچه کلمه یا کلماتی بعد از قافیه تکرار شود، آن را ردیف می‌نامند (نکا: شمس قیس، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۳۵). از آنجا که برخی از صنایع بدیعی و مباحث عروضی به ساختار و شکل بیت مربوط می‌شود، قدما قسمتهای مختلف بیت را نام‌گذاری کرده‌اند (برای نمونه، نک: خطیب، ۳۲؛ شمس قیس، ۴۱؛ دشتکی، ۱۰)؛ بدین ترتیب که به نخستین کلمه مصرع اول، «صدر» و به

هدایت‌الله بن فضل نجار» (مصطفوی، «زیارتگاه...»، تصویر ۲۴، ۲۵، «بنای»، ۲۶۲-۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۵).



گنبد دوره قاجار

در سده ۴/۱۰ در دوره آل بویه در گوشه جنوب شرقی، بنای مربع شکل سنگی گنبدداری ساخته شده است. سکنجها و گنبد سنگی از لاشه سنگ و گچ، به طرز بسیار صاف و منظم ساخته شده، و به کارگیری قالب دبه در آن نمایان است (همان، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲).

در بخش شمالی حرم، مسجدی مردانه از دوره قاجاریه برپاست. براساس خط نوشته‌های یادگاری زوار بر روی نخستین لایه آهکی، تاریخ دوره سلطنت فتح‌علی شاه به آن داده شده است (ریکا، همانجا). این مسجد به وسیله دری به حرم راه می‌یابد. این ورودی در گذشته نه‌چندان دور معمولاً بسته بود و مردانی که در زمره سادات نبودند، در این مسجد مراسم زیارت را به جای می‌آوردند (مصطفوی، آثار...، ۱۳۲/۱). اتاقی نیز که با گچ‌بریهای زیبا در شمال صحن مردانه قرار دارد، از الحاقات دوره قاجاریه است و در گذشته برای مهمانان متولی یا زوار دیگر استفاده می‌شده است (همانجا؛ تحقیقات میدانی). امروزه مشخص شده است که این اتاق در مقابل حصاری که از پیش برپا بوده، ساخته شده است؛ در واقع دیوارهای اتاق به نمای حصار نزدیک شده، اما به آن پیوند ندارد و دیوار حصار زیر آن باقی است. در حیاط بیرونی بقعه چشمه‌ای است که در گذشته، به آن و نیز به درخت توت نزدیکش تبرک می‌جسته‌اند (مصطفوی، همان، ۱۳۰-۱۳۳؛ ریکا، گزارش...، ۲؛ تحقیقات میدانی).

در نیمه اول سال ۱۳۸۲ش تغییرات و مرمت‌هایی در مجموعه به انجام

بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نصیرالدین طوسی، معیار الاثمار، به کوشش جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همای، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، حمیدرضا شایگان‌فر، تهران، ۱۳۶۳ش.

بَيْتُ الْإِرْقَمِ، نک: ارقم بن ابی ارقم.  
بَيْتُ اللَّهِ الْحَرَامِ، نک: کعبه.  
بَيْتُ جَبْرِيلَ، نک: بیت جبرین.

بَيْتُ جَبْرِينَ، ناحیه و شهری باستانی در شهرستان الخلیل. بیت جبرین با ۲۸۷ متر ارتفاع از سطح دریا (دباغ، بلادنا...، ۵/۲۸۶)، در ۲۶ کیلومتری شمال غربی شهر الخلیل (شراب، ۱۸۱) و ۵۸ کیلومتری راه بیت المقدس به عسقلون قرار داشت (دباغ، همانجا؛ پاولی، ۲۳۵۳/۷(۲)). اگرچه این نام در منابع جغرافیایی اسلامی بیشتر به صورت بیت جبرین آمده است (یعقوبی، ۹۰؛ عبدالمؤمن، ۲۳۷؛ ابن فقیه، ۱۰۳؛ ابن رسته، ۳۲۹؛ یاقوت، ۷۷۶/۱)، اما گاهی آن را بیت جبریل (مقدسی، ۷۹، ۲۴۳) نیز نوشته‌اند. جزء دوم این نام را از ریشه جبر دانسته‌اند (دیب، ۷۸) و گفته‌اند همان شهری است که در قرآن مجید (مانده ۲۱/۵-۲۲) از ساکنان آن به عنوان «قوماً جبارین» نام برده شده است (نک: هروی، ۳۲). این محل را قرارگاه عمالقه و به معنای زیستگاه مردان زورمند دانسته‌اند (دباغ، القباثل...، ۲۵؛ شراب، همانجا؛ «آنچه بر جای مانده...»، ۲۰۹). نیز آنجا را محل سکنای هوریتها<sup>۱</sup> (هوریها) و به مفهوم شهر آزادگان ذکر کرده‌اند. همچنین به سبب وجود غارهای آهکی در اطراف آبادی و از آنجا که این طایفه را از غارنشینان باستانی به شمار آورده‌اند، این محل را شهر غارنشینان نامیده‌اند (پاولی، ۲۳۵۳-۲۳۵۴/۷(۲)؛ BI<sup>2</sup>, I/1140). حتی آنجا را خانه و جایگاه جبرئیل نیز گفته‌اند (پاولی، همانجا). اگرچه نوشته‌اند که نشانه‌ای از آثار پیش از میلاد در این محل به دست نیامده (اسمیث، ۱۶۴)، اما پاولی می‌نویسد این غارها، هم به عنوان سریناه انسانی و هم به عنوان آرامگاه مورد استفاده بوده است (همانجا). در تلمود این نام به صورت بت گورین (بت جویرین) آمده است و صلیبیون آن را به خطا گیلین (جیلین) می‌خواندند (همانجا؛ نیز تامسن، ۱۶۷) و ظاهراً آن را بابت سبب اشتباه می‌گرفتند (اسمیث، همانجا).

یوسفوس نخستین کسی است که از این محل یاد کرده است (نک: همو، ۱۶۳). وی آنجا را بت آبریس و یکی از دو آبادی موجود در مرکز ناحیهٔ ادوم می‌خواند (III/131؛ پاولی، همانجا). به گفتهٔ بطلمیوس، نام قدیم این شهر بیتوگرا ست (همانجا). این آبادی در کنار و به قولی جایگزین شهر باستانی مرشح (مرسه‌یا مرسه) بود (بایر، «محدوده...»، ۲۱۰-۲۰۹) که مطابق اخبار سال ۲۵۹ق.م، مرکز تجارت برده در ناحیهٔ ادومیه (ادوم) به شمار می‌رفت (همان، ۲۱۰).

آخرین کلمهٔ آن «عروض» گفته‌اند؛ همچنین واژهٔ آغازین مصراع دوم را «ابتدا» و واژهٔ پایانی آن را «ضرب» یا «عجز» نامیده‌اند. قسمتهای میانی هر دو مصراع نیز «حشو» نام دارد (برای اطلاع دربارهٔ وجوه نام‌گذاری بیت و اجزاء آن، نک: ابن منظور، ذیل بیت؛ شمس قیس، همانجا؛ نصیرالدین، ۵۲). در آثار ادبی قدیم گاهی واژهٔ بیت در معنای دوبیتی (ه م)، شعر چهار مصراع، رباعی ملحون و مطلق رباعی نیز به کار رفته است (نک: شمیسا، ۱۶-۱۷).

ترکیبات متداول:

بیت مسجع (مسمط یا چهارخانه)، بیتی است که شاعر در وسط هر دو مصراع و پایان مصراع اول، از سجع استفاده کند (رادویانی، ۱۰۴؛ رشید و طواط، ۶۱-۶۲)؛ مانند این بیت از مولوی (۲۷۰/۱):

آمد موج الست، کشتی قالب بیست

باز چو کشتی شکست، نوبت وصل و لقاست

بیت مُصْتَرَع، بیتی است که در هر دو مصراع آن، قافیه رعایت شده باشد (نک: شمس قیس، ۳۶۱).

بیت مفرد (تک بیت یا بیت فرد)، شعری که تنها در یک بیت سروده شده، و شاعر تمام مقصود خود را بدون نیاز به ابیات بیشتر در آن آورده باشد (نک: همای، ۱۰۱/۱).

بیت مُلْتَق، اصطلاحی است برای بیتی که از یک مصراع عربی و یک مصراع فارسی تشکیل شده باشد (نک: رشید و طواط، ۶۳)؛ مانند این بیت از حافظ (ص ۱):

الا یا ایتها الساقی ادر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلا

شاه بیت، معمولاً به بهترین بیت قصیده یا غزل (ه م) به لحاظ محتوا، بیت‌القصیده، بیت الغزل یا شاه‌بیت می‌گویند (نک: شمس قیس، ۳۶۴؛ کاشفی، ۸۰؛ نیز نک: لغت‌نامه...).

یادآوری این نکته نیز ضروری است که در عروض قدیم، بیت با توجه به وزن و ترتیب اسباب و اوتاد (نک: ه د، بحر) اسامی گوناگون می‌یافت (برای نمونه، نک: خطیب، ۱۸۵؛ نصیرالدین، همانجا؛ اسبر، ۲۲-۲۳).

مآخذ: ابن منظور، لسان؛ اسبر، محمد و محمد ابوعلی، معجم علم العروض، بیروت، ۱۹۸۲م؛ تهانوی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش اشپرنگر، کلکه، ۱۸۶۲م؛ حافظ، دیران، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ خطیب تبریزی، یحیی، الوافی فی العروض و القوافی، به کوشش فخرالدین قباوه، دمشق، ۱۴۰۷ق؛ دشتکی، منصور، رساله عروض و قافیه، به کوشش عبدالله نروانی و پدram میرزایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغه، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید و طواط، محمد، حقایق البحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمس قیس واژی، محمد، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، میروس، سیر رباعی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشفی، حسین، بدایع الاتکار فی صنایع الاثمار، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ مولوی، کلیات شمس، به کوشش

دویم) بود (همانجا) که حدود ۳ هزار هکتار را زمینهای زراعی تشکیل می‌داد و از این مقدار حدود ۲۹۰۸ هکتار آن زیر کشت غلات بود. بیشتر این اراضی (۹۰٪) در اختیار اعراب قرار داشت (همو، ۹۳). دیگر محصولات این آبادی زیتون (۳۲۲ هکتار) و برخی درختان میوه بود (دباغ، شراب، همانجاها).

اسرائیلیها در ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش اراضی بیت جبرین را تصرف و اهالی را از خانه‌های خود اخراج کردند و آنجا را ویران ساختند (نخله، 339، 325؛ دیب، ۷۸). بیت جبرین در این زمان دارای ۳۰۱۷ نفر جمعیت (عرب) بود که در ۷۵۴ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (نخله، 363؛ I/363). اسرائیلیها در ۱۹۴۹م در نزدیکی بخش مسکونی، در یک کیلومتری شمال آن، آبادی یهودی‌نشین بیت گورین (بیت جفرین) را بر ۵۱۶۹ هکتار (۵۶۱۸۵ دونم) از اراضی بیت جبرین برپا ساختند (دیب، همانجا؛ نخله، 339؛ I/339؛ دباغ، بلادنا، ۵(۲)/۲۸۹؛ «آنچه بر جای مانده»، 210). در پایان سال ۱۹۷۰م جمعیت این آبادی یهودی‌نشین ۱۲۰ نفر بود (جودائیکا، I/172).

برخی از علما و دانشمندان با عنوان جبرینی به این آبادی منسوب‌اند (شراب، ۱۸۱). از آن میان، می‌توان از محمد بن نبهان بن عمر بن نبهان جبرینی (د ۷۴۴ق) نام برد. آرامگاه صحابی تمیم‌داری (ابورقیه) در این شهر بود (همانجا؛ دباغ، بلادنا، ۵(۲)/۲۹۰). در بیت جبرین آثاری از گذشته، از جمله یک کلیسا، چند مقبره و آثار مشابه بر جای مانده است (همانجا). ویرانه‌های قوفا، بقره، عراق الشارات، ام مالک و عطار در اطراف بیت جبرین قرار داشت (همو، ۵(۲)/۲۹۴). بیت جبرین همچنین عنوان ناحیه‌ای بود که آن را وادی الافرنج نامیده‌اند (اسمیت، 163). جغرافی‌نویسان مسلمان پیوسته از آن با عنوان کوره (ناحیه) و شهر مرکزی آن نام برده‌اند (ابن رسته، ۳۲۹؛ ابن فقیه، ۱۰۳؛ ابن خردادبه، ۶۱؛ مقدسی، ۲۴۳؛ یعقوبی، همانجا). این ناحیه که در دوره رومیان شامل ۵۸ آبادی بود (زیاده، ۲۰۴)، بعدها تا اواخر دوره عثمانی به عنوان ناحیه‌ای از ولایت الخلیل به شمار می‌رفت (دباغ، ۵(۲)/۲۸۹). در این زمان، این ناحیه دارای ۱۲ آبادی بود (ابوفرده، ۱۸، ۱۹) که از آن میان، می‌توان از آبادیهای دورا، بنی نعیم، ترقومیا، ادنا و زکریا نام برد (دباغ، ۵(۲)/۱۸۷، ۲۰۵، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۶).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تخری بردی، التجوم؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالک و الممالک، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابوفرده، فائز احمد، موسوعة عشائر وعائلات فلسطين، عمان، ۱۹۹۱م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، عمان، ۱۹۷۶م؛ هو، القبايل العربية و سلاطنتها فی بلادنا فلسطين، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دیب، فرج‌الله صالح، معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القرى الفلسطينية، بیروت، ۱۹۹۱م؛ زیاده، نقولا، «فلسطين من الاسكندر الى الفتح العربی الاسلامی»، مرسوعة خاص، ج ۳؛ شراب، محمد، معجم بلدان فلسطين، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، مرآصد الاطلاع، به کوشش علی

یهودا مکابی در جنگ با ادومیان در ۱۶۳ق م شهر مرشح را با خاک یکسان کرد (اسمیت، 165)، اما توسط گابینیوس بازسازی شد. بار دیگر پارتها در ۴۰ق م آن را ویران ساختند (همانجا؛ الیگر، 102). احتمال داده‌اند که ساکنان شهر مرشح پس از ویرانی آن به ۲ کیلومتری شمال دژه و در محل فعلی بیت جبرین منتقل شده باشند (بایر، همانجا). اوزیویوس نیز که مرشح را به عنوان ویرانه‌ای معرفی می‌کند، فاصله این دو شهر را حدود ۲ میل ذکر می‌کند (الیگر، همانجا). به این ترتیب، نظر کسانی از جمله دباغ (بلادنا، ۵(۲)/۲۸۷) و شراب (ص ۱۸۱) که معتقدند این شهر یک بار توسط ایرانیان نابود گردید و باز از نو در ۶۸م برپا شد، نادرست است.

در ۲۰۰م سیتیموس سوروس برای بیت جبرین جایگاه شهری قائل شد و آن را الیوتروپولیس<sup>۱</sup> نامید (بایر، همان، 209؛ اسمیت، 164). سکه‌های یافت شده از آن زمان حاوی نام اوست (پاولی، همانجا). بدین‌سان، رشد و گسترش این محل که از چندی پیش آغاز شده بود، توسط او شدت یافت و این شهر از لحاظ تجاری و ارتباطی جایگاه برتری به دست آورد (بایر، همانجا). مرکزیت این آبادی در دوره باستان موجب شده بود تا موقعیت آبادیهای دیگر را نسبت به آن بسنجند (پاولی، همانجا).

در دوره اسلامی، پس از واقعه اجنادین (۵م) و فتح آن، به عنوان شهری در جند فلسطین، هنوز مرکز ناحیه‌ای نسبتاً وسیع (ماتیوس، 39) و بر سر راه بیت المقدس - غزه، شهر بازاری آبادیهای پیرامونی به‌شمار می‌آمد («آنچه بر جای مانده»، 209؛ مقدسی، ۲۴۳). مقدسی فاصله آن را تا غزه یک مرحله معرفی می‌کند (ص ۲۷۳) و یعقوبی آن را شهری قدیمی، و اهالی آن را از طایفه جذام برمی‌شمارد (ص ۹۰؛ نیز نک: ابن رسته، ۳۲۹).

موقعیت مناسب این شهر موجب شد تا صلیبیان در آنجا در ۱۱۳۴-۱۱۳۵م برای مقابله با مسلمانان دژی برپا سازند (دباغ، بلادنا، ۹(۲)/۱۷۶؛ نیز نک: بایر، «مناطق...»، 206)؛ این دژ ظاهراً به هنگام فتح این شهر و بازپس‌گیری آن از دست صلیبیان توسط صلاح‌الدین ایوبی ویران شد (یاقوت، ۷۷۶/۱؛ ابن اثیر، ۵۴۶/۱۱؛ نیز نک: ابن تفری بردی، ۳۵/۶؛ دباغ، ۵(۲)/۲۸۹). دمشق (۶۵۴-۷۲۷ق/۱۲۵۶-۱۳۲۷م) آن را یکی از آبادیهای مهم واقع در میان دو ناحیه کوهستانی و ساحلی نام می‌برد (ص ۲۱۳).

بیت جبرین در دوره قیومت، یکی از آبادیهای شهرستان الخلیل به حساب می‌آمد (دباغ، همان، ۵(۲)/۱۷۲). در ۱۹۱۲م این آبادی هزار نفر جمعیت (مسلمان) داشت که در ۱۹۲۲ و ۱۹۳۱م به ترتیب به ۱۴۲۰ و ۱۸۰۴ نفر افزایش یافت. در ۱۹۳۱م جمعیت این آبادی (۹۱۷ مرد و ۸۸۷ زن) در ۳۶۹ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (همان، ۵(۲)/۲۹۰). در ۱۹۴۵م شمار ساکنان بیت جبرین به ۲۴۳۰ نفر رسید که همگی عرب و مسلمان بودند (همانجا؛ هداوی، 50).

کل اراضی بیت جبرین در همان زمان حدود ۵۱۶۹ هکتار (۵۶۱۸۵

1. Eleutheropolis

2. «Die Kreuzfahrergebiete...»

محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۲؛ قرآن کریم؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ باقوت، بلدان، بمقوی، احمد، البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ نیز:

*All That Remains: The Palestinian Village Occupied and Depopulated by Israel 1948*, ed. W. Khalidi, Washington, 1992; Beyer, G., «Die Kreuzfahrergebiete von Jerusalem und S. Abraham (Hebron)», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1942, vol. LXV; id., «Das Stadtgebiet von Eleutheropolis im 4. Jahrhundert n. Chr. und seine Grenznachbarn», *ibid*, 1931, vol. LIV; El<sup>2</sup>, Elliger, K., «Die Heimat des Propheten Michas», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1934, vol. LVII; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Josephus, *Jewish War*, tr. H. St. J. Thackeray, London, 1966-1969; *Judaica*; Matthews, Ch. D., *Palestine-Mohammedan Holy Land*, New Haven, 1949; Nakhleh, J., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991; Pauly; Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974; Thomson, P., «Noue Beiträge und Funde zur Orts- und Landeskunde von Syrien und Palästina», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1942, vol. LXV.

عباس سعیدی

**بیت الحکمه**، یا خزانه الحکمه، کتابخانه دولتی بغداد که دست کم از اواخر عصر هارون تا پایان خلافت مأمون فعال بود، اما از سده ۴ ق/ ۱۰ م تنها شماری از کتابهای آن به طور پراکنده در دست بود.

تصویری که مراجع کهن از بیت الحکمه به دست می دهند، با تصور پژوهشگران معاصر از چیستی و کارکرد آن، تفاوتی شگرف دارد. به عبارت دیگر تقریباً همه آنچه در این گونه مآخذ آمده، بیش از آنکه مستند به منابع معتبر باشد، متکی بر حدس و گمان بسیار و نیز مقایسه آن با نهادهای علمی کهن، یا بازسازی براساس الگوی نهادهای علمی معاصر است. بیشتر مؤلفان معاصر، این نهاد را سازمانی دولتی، بسیار منظم و گسترده وصف کرده اند که همه فعالیت های علمی عصر اول عباسی در قالب آن صورت گرفته است. گویا علت روی آوردن محققان به گمانهای بسیار، اطلاق عنوان گمراه کننده «بیت الحکمه» بر این نهاد، بوده است (نک: ادامه مقاله).

اینان براساس تشابهی که به زعم خود میان عبارت بیت الحکمه و موزه اسکندریه یا بخشی از آن موسوم به «سرایوم کهن» یافته اند، گاه حوزه علمی اسکندریه و گاه جندی شاپور را الگوی بیت الحکمه، و اقدامات منسوب به اسکندر، شاهان ساسانی و بطلانس مصر در گردآوری آثار مختلف و ترجمه آنها را (حمزه، ۳۷، ۱۵۱-۱۵۳؛ ابن ندیم، ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۱؛ تمالی، ۴۵۹، ۴۸۵؛ گردیزی، ۲۲؛ مقدسی، ۱۵۶/۳؛ دینکرد، IX/578) نیز سرمشق خلفای عباسی دانسته اند (مثلاً نک: مکسن، LII/26؛ عش، 42-48؛ حتی، 310؛ شریف، 16؛ سوردل، «بیت الحکمه»، 1141؛ غنیمه، ۸۷؛ نیز نک: بالتی گسدن، 131؛ در مورد تحلیل معنای بیت الحکمه، نک: محفوظ، سراسر مقاله).

در نتیجه اینان بیت الحکمه یا بخشی از آن را، یک دارالترجمه رسمی و زیر نظر شخص خلیفه، برای نگهداری و ترجمه آثار یونانی و دیگر زبانها به عربی دانسته اند که مترجمان بسیار در آن مشغول به کار بوده اند (مکسن، LI/124؛ حتی، 410، 310؛ شریف، همانجا؛ عش،

23-24؛ کونینج، ۹۶؛ کرنکو، 1045؛ الگود، 104؛ اولمان، 9؛ ژاکار، 34-35؛ لامنس، ۱۳۱-۱۳۲؛ نیز نک: سامرای، ۳۰۹؛ زقزوق، ۲۱۰؛ محقق، ۱۷۶؛ عباس، ۳۱۳؛ عبدالمنعم، ۲۸۴). برخی از این فراتر رفته، و اصولاً هدف از تأسیس بیت الحکمه را سامان دادن به کار ترجمه بر شمرده اند (مایر هوف، «دانش...»، 316؛ مکسن، LII/23؛ نصر، 12؛ صدیقی، 18؛ آلیری، 166؛ تیلر، 271؛ مک پیک، 739؛ سمیر، ۲۲۳؛ نیز نک: سارتن، I/544). در نتیجه هنگام پرداختن به بیت الحکمه، به جای توجه به آنچه از این نهاد معلوم است، بیشتر از ویژگیهای مختلف نهضت ترجمه و شیوه حنین بن اسحاق در ترجمه و مسائلی از این قبیل سخن رانده اند (مثلاً عش، 57-9؛ سامرای، ۳۰۵-۳۱۹؛ تکریتی، ۱۹۷؛ بی فانی، ۱۹). برخی دیگر به این نیز بسنده نکرده، ارساد دوره عباسی را نیز از جمله وظایف بیت الحکمه و رصدخانه شماسیه بغداد و گاه رصدخانه کوه قاسیون دمشق را بخشی از بیت الحکمه دانسته اند (نیکلسن، 359؛ حتی، 410، 374-373؛ سارتن، I/558؛ سوردل، نیز شریف، همانجاها؛ مهلی، 79؛ عش، 22، 10، نیز ۲۳۷؛ ژولیوه، 39؛ بروکلان، 414؛ GAL، I/220-221؛ عبیدی، ۳۹). برخی دیگر نیز بیت الحکمه را یک کتابخانه عمومی بزرگ به شمار آورده اند (کرنکو، نیز حتی، همانجاها).

جالب آنکه اغلب این محققان به همان اندک شواهد مذکور در مراجع کهن که تنها بر وجود بیت الحکمه، و کار کردن چند دانشمند مشهور در آن دلالت دارد، استناد نکرده اند و اغلب مطالب مآخذ دست چندم را تکرار، و گاه در نقل از این گونه مآخذ نیز اغراق بسیار کرده اند. عش هنگام بررسی کتابخانه های عمومی و نیمه عمومی عربی، با اختصاص فصلی به بیت الحکمه، گرچه برخلاف محققان قبلی، تقریباً همه شواهد موجود در مراجع کهن را، به جز چند مورد، بررسی کرده، اما همان گونه که خودوی نیز چندبار اعتراف کرده است (ص 34، 42، 10)، نتایج وی، بیش از آنکه مبتنی بر این شواهد باشد، مبتنی بر فرضهای اثبات نشده و حدس و گمان بسیار است. وی بیت الحکمه را سازمانی تقریباً عمومی، دارای یک کتابخانه و احتمالاً رصدخانه دانسته که کارمندانی از علمای علوم مختلف، به ویژه مترجمان و ستاره شناسان و نیز شماری کاتب و صحاف و غیره در استخدام خود داشته، و برای همه آنان حقوق ماهانه و محل اقامت فراهم بوده است (ص 57-9). وی حتی با استناد به این افسانه که «حنین بن اسحاق، هم وزن ترجمه های خود از مأمون طلا پاداش می گرفت»، کوشیده است این پاداش را براساس معیارهای امروزی محاسبه کند (ص 34؛ نیز نک: محمد، ۴۸)؛ در حالی که نخستین راوی این افسانه، یعنی ابن ابی اصیبعه (۱۸۷/۱) آن را با تردید بیان کرده است.

عش بیت الحکمه را یکی از کانونهای معتزله و محلی برای تبادل افکار آنان، و نیز مرکزی برای شعویان می داند (ص 57-53؛ نیز

غنی‌تر شد (۸۱/۵).

از میان محققان معاصر تنها بالتی‌گسندن توانسته است تصویری نسبتاً قابل قبول از بیت‌الحکمه ارائه دهد (ص ۱۵۰-۱۳۱). البته وی نیز به‌رغم مراجعه به بسیاری از منابع کهن، گاه به برخی شواهد مهم (مثلاً چند مورد مهم از اشارات ابن ندیم) استناد نکرده است و در ارجاعات وی نیز بی‌دقتی به چشم می‌آید. اما کوتاس در بخشی از کتاب «اندیشه یونانی، فرهنگ عربی» که به بررسی بیت‌الحکمه اختصاص دارد (نک: ص ۵۳-۶۰)، گرچه به حق دیدگاه‌های مورخان پیشین را مبالغه‌آمیز خوانده، اما در این راه به تفریط گراییده است. وی مسئله بیت‌الحکمه را از همان دیدگاهی که در سراسر کتاب بدان پای‌بند بوده، یعنی «پیروی صرف منصور و جانشینانش از پادشاهان ساسانی» بررسی کرده، و در نتیجه بدون ارائه دلایل معتبر حتی برخی شواهد قابل قبول را نیز انکار کرده، و سرانجام با رد احتمال ترجمه آثار یونانی در بیت‌الحکمه، آنجا را مرکز ترجمه آثار پهلوی به عربی دانسته است. روی هم رفته، بررسی کوتاس نکته تازه‌ای ندارد، زیرا بحث تاریخی مربوط به بیت‌الحکمه بیشتر مبتنی بر مقاله بالتی‌گسندن است و کلیات نظریه وی درباره پیروی عباسیان از ساسانیان نیز پیش از این در آثار برخی نویسندگان که به بیت‌الحکمه پرداخته‌اند (مثلاً غنیمه، ۸۷)، به اختصار آمده است.

تاریخچه ساختگی بیت‌الحکمه در آثار معاصر: مؤلفان معاصر، با تصویری که از کارکرد بیت‌الحکمه داشته‌اند، برخی اخبار و روایات تاریخی را به زعم خود تفسیر کرده، و تاریخچه‌ای برای بیت‌الحکمه رقم زده، و گاه با دقتی شگفت‌انگیز درباره جزئیات آن سخن رانده‌اند. مثلاً بر پایه اخباری که درباره علاقه منصور عباسی به پزشکی و نجوم و دانشمندان این رشته‌ها، و نیز تألیف و ترجمه برخی آثار نجومی و پزشکی در روزگار این خلیفه در دست بوده، فرض کرده‌اند بیت‌الحکمه از روزگار منصور عباسی اندک اندک شکل گرفته، و با افزوده شدن چند تألیف و ترجمه در روزگار مهدی، در روزگار هارون به‌طور رسمی تأسیس شده، و در عصر مأمون نیز به اوج شکوفایی خود رسیده است (عش، ۲۶، ۲۲، ۲۰؛ نیز نک: ایوب، ۴۶؛ فانی، ۲۰؛ درویش، ۳۹۱). عش حتی توفیل بن توما، سرپرست منجمان مهدی را سرپرست بیت‌الحکمه روزگار وی معرفی کرده است (ص ۲۲). تأکید برخی مؤلفان معاصر بر ریاست ابن ماسویه بر بیت‌الحکمه در روزگار هارون یا مأمون نیز تنها متکی بر روایتی نسبتاً مشکوک از ابن جلدج است. وی هنگام یادکرد احوال و آثار ابن ماسویه آورده است که هارون ترجمه آثار کهن طبی را «که هنگام فتح آنکارا و عموریه و سرزمینهای روم به دست آمده بود» به ابن ماسویه سپرد و او را امین ترجمه گردانید و کاتبانی چیره‌دست را برای کتابت زیر نظر وی قرار داد (ص ۶۵؛ نیز نک: صاعد، ۱۹۱؛ قفطی، ۳۸۰؛ ابن ابی اصیبه، ۱/۱۷۵؛ ابن عبری، ۲۲۷؛ ابن فضل‌الله، ۲۰/۹).

کسیدون، ۲۴۳-۲۴۶). سوردل از این نیز فراتر رفته، به صراحت هدف مأمون از تأسیس بیت‌الحکمه را تقویت معتزله می‌داند؛ زیرا به زعم وی، این مؤسسه به ترجمه آثار فلسفی یونانی اختصاص داشت و مبانی کار معتزله نیز از آنها گرفته شده بود («خلافت...»، ۱۲۴).

اخیراً خضر احمد عطاءالله در رساله دکترای خود تحت عنوان بیت‌الحکمه فی عصر العباسیین (ج قاهره) ضمن حدود ۵۰۰ صفحه قلم‌فرسایی درباره عظمت و شوکت بیت‌الحکمه، در واقع همه فعالیت‌های علمی شرق جهان اسلام تا میانه سده ۷ق را به بیت‌الحکمه نسبت داده است. در این رساله، به تأکید مؤلف، مطالب جدید بسیاری آمده است که البته در هیچ‌یک از مآخذ معتبر بدانها کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است. مؤلف مانند دیگر نویسندگان طرفدار بیت‌الحکمه تدریس علوم پزشکی را نیز یکی از وظایف این نهاد برشمرده، و به تفصیل درباره نظام اداری بیت‌الحکمه، تأثیرش بر زندگی علمی روزگار عباسیان، جایگاه دانشگاه بیت‌الحکمه در میان دانشگاه‌های کنونی و... قلم زده است. عطاءالله برای اثبات همین معنی گاه برخی مطالب را به منابع کهن نسبت داده است، طه الراوی در بغداد مدینه السلام حتی محل بیت‌الحکمه را ساختمان ویژه‌ای در کاخ رشید می‌داند (تکریتی، ۱۹۹؛ غنیمه، ۸۹).

در ۲۰۰۱م نیز مؤسسه بیت‌الحکمه عراق که به دستور صدام حسین و به یادبود بیت‌الحکمه کهن تأسیس شده، کنفرانسی به مناسبت هزار و دوستمین سالگرد تأسیس بیت‌الحکمه برگزار کرد که متن سخنرانی‌های آن در دو مجلد با عنوان بیت‌الحکمه العباسی به چاپ رسیده است. در این مجموعه، بیت‌الحکمه گاه با دانشگاه‌های نوین مقایسه شده (جواهری، ۴۷۱؛ میشو، ۵۶۶)، و گاه از تأثیر آن بر علم و تمدن در اندلس سخن به میان آمده است (عتبی، ۵۰۶؛ عامری، ۵۳۰؛ یاور حتی کوشیده است نقشه‌ای «اجتهادی» برای آن ترسیم کند (ص ۲۰۶-۲۰۸) و زرکانی مدعی است که ابن وحشیه (ه م که یقیناً شخصیتی بر ساخته بوده) در این نهاد مشغول ترجمه از بنطی به عربی بوده است! (ص ۳۱۷). در واقع محور اصلی این کنفرانس نیز — که از میان سخنران آن، ۶۷ تن عرب بوده‌اند — مانند آثاری که پیش از این یاد شد، خیال‌پردازی درباره بیت‌الحکمه است. جالب آنکه در شمار قابل توجهی از این مقالات عبارت «بیت‌الحکمه» تنها در عنوان مقاله آمده، و در متن کمترین اشاره‌ای به آن نشده است (مثلاً نک: عبدالحلیم، ۵۷۴؛ ناجی، ۹۱؛ نقشبندی، ۱۴۶).

مطالبی که در دائرةالمعارف‌های عمومی (مثل بریتانیکا) درباره بیت‌الحکمه آمده، همگی مبتنی بر مطالب مذکور در منابع معاصر است. در مقاله بیت‌الحکمه دانشنامه جهان اسلام نیز افزون بر تأیید تقریباً همه دعاوی عجیب منابع دست‌چندم، آمده است که گنجینه بیت‌الحکمه با ۱۰۰ بار شتر کتاب که از خراسان آمده بود و نیز «منابع فراوانی که در زمان ساسانیان در علوم مختلف از زبانهای یونانی و هندی در این دانشگاه (جندی شاپور) گرد آمده بود، و همچنین ترجمه پهلوی آنها»،

اسکندریه»، 223، 213، «دانش»، 318؛ نیز نک: البری، 169-168، که دوره متوکل را دوران اوج بیت‌الحکمه می‌داند؛ صدیقی، 18؛ تامر، ۷۸). در حالی که برخی دیگر با توجه به مخالفت متوکل با علوم عقلی، تصور کرده‌اند که وی قاعداً باید با فعالیت بیت‌الحکمه‌ای که مرکز علوم عقلی است، مخالف باشد (مثلاً سوردل، «بیت‌الحکمه»، 1141) و گاه به صراحت سیاست‌های وی را علت اصلی زوال بیت‌الحکمه دانسته‌اند (بالتی گسندن، 150، که البته جریان محنه در روزگار مأمون را نیز مؤثر می‌داند).

از طرفی اغلب محققان با استناد به برخی اشارات ابن ندیم (و نیز حمزه اصفهانی)، تأکید کرده‌اند که بیت‌الحکمه یا خزانه المأمون دست کم تا نیمه دوم سده ۴ق همچنان فعال بوده است (در این باره، نک: ادامه مقاله)، اما اشاره برخی نویسندگان به باقی بودن بیت‌الحکمه تا هجوم مغول در ۶۵۶ق به بغداد (نک: کرنگو، 1045؛ عنایت‌الله، 160؛ غنیمه، ۸۹؛ صفا، ۵۰/۱؛ فانی، ۲۱؛ تکریتی، ۲۰۳)، تنها مبتنی بر اشاره قلقشندی (۴۶۶/۱) به از میان رفتن «کتابخانه خلفای عباسی در بغداد، یکی از ۳ کتابخانه بزرگ جهان اسلام» پس از حمله مغولها، و شاید خبری از ابن شاکر کتبی است که براساس آن، ۳۰۰ هزار کتاب موجود در کتابخانه رصدخانه مراغه را سربازان مغول از عراق و شام گرد آورده بودند. گرچه هیچ‌یک از این دو اشاره‌ای به بیت‌الحکمه نکرده‌اند، اما مؤلفان یاد شده فرض کرده‌اند که برای نگهداری این همه کتاب (که در شمار آن بسیار اغراق شده) هیچ جایی مناسب‌تر از بیت‌الحکمه آرمانی آنان نبوده است. در حالی که منظور قلقشندی احتمالاً کتابخانه مدرسه مستنصریه بغداد بوده که هنگام یورش مغولها تنها ۲۵ سال از تأسیس آن می‌گذشته است.

کاربرد عبارات بیت‌الحکمه یا خزانه‌الحکمه در آثار دوره اسلامی: پیش از بررسی چستی و کارکرد نهادی که در دوره نخست خلافت عباسی، چنین نامی بر خود داشته، باید نخست دانست که اصولاً در دوره اسلامی این دو عبارت در چه مواردی به کار می‌رفته است؛ زیرا چنان‌که گفته شد، گویا بیشتر مؤلفان معاصر با پیش داوری درخصوص بار معنایی این دو عبارت دچار اشتباه شده‌اند.

در ریده‌ای که عثمان بن سعید دارمی بر بشر مرسی (ه م) نوشته، عبارت بیت‌الحکمه در کنار نام معاویه بن ابی سفیان آمده است؛ اثری که بشر در آن به بیت‌الحکمه اشاره کرده، همچون دیگر آثارش از میان رفته، اما دارمی در ریده خود سخن بشر را چنین آورده است: «رقیب همچنین مدعی است که... معاویه «بیتی» داشت به نام بیت‌الحکمه. هرگاه حدیثی می‌یافت، در آنجا ثبت می‌کرد» (ص ۱۳۵؛ نیز نک: عش، 12-11؛ بالتی گسندن، 133). مهم نیست که در روزگار معاویه چنین جایی وجود داشته، یا نه، بلکه مهم آن است که در این روایت، بیت‌الحکمه به وضوح معادل جایی شبیه به کتابخانه قصر به کار رفته است. خبری که مسعودی

برخی با توجه به اینکه شواهدی اندک، اما مطمئن درباره وجود بیت‌الحکمه در روزگار هارون (نک: ادامه مقاله) در دست است، با استناد به سخن ابن جلجل پنداشته‌اند که این کتابها به بیت‌الحکمه راه یافته، و هارون نیز بی‌درنگ این ماسویه را به ریاست آنجا برگزیده، و به ترجمه آثار فرمان داده است (کرزون، ۳۰۳-۳۰۴؛ تامر، ۷۹؛ عبداللطیف، ۱۵؛ عش، 26، 23). صدیقی از این فراتر رفته، و براساس روایت حضور ابوسهل بن نوبخت در بیت‌الحکمه در زمان هارون (نک: ادامه مقاله)، وی و ابن ماسویه را به ترتیب سرپرست بخش ترجمه پهلوی به عربی و یونانی به عربی دانسته است (ص 18). سباط و مایرهوف با پیش کشیدن این قضیه که احتمالاً ابن ماسویه در روزگار هارون کودکی پیش نبوده، فرض کرده‌اند که روایت ابن جلجل مربوط به روزگار مأمون بوده، و با توجه به اینکه گفته‌اند مأمون آثاری از بیزانس یا قبرس آورده است (نک: ادامه مقاله)، در مقالات خود تاریخ تأسیس بیت‌الحکمه و انتخاب ابن ماسویه به ریاست آنجا را در حدود سال ۲۱۵ق/۸۳۰م یاد کرده‌اند (سباط، 235؛ مایرهوف، «انتقال...»، 23، «آغاز...»، 122، «از اسکندریه...»، 213). اما جالب آنکه خود مایرهوف در برخی مقالات دیگر گاه این تاریخ را ۲۱۷ق — تاریخ یکی از نبردهای مأمون با بیزانس — یعنی تنها یک سال پیش از مرگ او یاد کرده («برتوی نو بر دوره آغازین...»، 26؛ شریف، 16؛ نیز رکابا، 338؛ ژولیوه، 39)، و توجه نداشته که این همه کارهای شگرفی که به بیت‌الحکمه مأمون نسبت داده‌اند، چگونه یک ساله به انجام رسیده است. مایرهوف در جایی دیگر سال تأسیس را ۲۱۵ق و نخستین رئیس آن را نیز حنین دانسته که آن هنگام تنها ۲۱ سال داشته است (ص ۱۶؛ قس: البری، 166، که ضمن دارالحکمه نامیدن این مؤسسه، تأسیس آن را نیز به توصیه جبرئیل بن بختیشوع دانسته است؛ سعدی، 412، که انتصاب حنین را به توصیه جبرئیل می‌داند؛ صدیقی، 21-20، که تأسیس را به دوره هارون و ریاست حنین را به ۸۳۰ تا ۸۳۳م نسبت می‌دهد؛ زقزوق، ۲۰۸، که می‌افزاید این منصب پس از حنین به فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حبیب رسید؛ نیز: سبع، ۱۸۸؛ زرکان، ۱۷۱). درواقع گویا هریک از نظرات مایرهوف به نحوی مستشرقان و نیز مؤلفان معاصر عرب را به اشتباه انداخته است. برخی نیز بدون اشاره به رئیس بیت‌الحکمه تنها به تأسیس آن در ۸۳۰م اشاره کرده‌اند (حتی، 410، 310؛ الگود، 104).

مایرهوف با استناد به روایتی از قفطی (ص ۱۷۱؛ البته راوی اصلی این حکایت ابن جلجل، ص ۶۹، است و دیگران، از جمله ابن ابی اصیبه، ۱۸۹/۱، آن را تکرار کرده‌اند) که براساس آن متوکل کاتبان زبردست و آگاه بر امر ترجمه را زیر نظر حنین قرار داد تا ترجمه‌های آنان را بررسی کند؛ فرض کرده که متوکل در حدود سال ۲۴۲ق/۸۵۶م بیت‌الحکمه را دوباره باز کرده، و در آن دارالترجمه‌ای به ریاست حنین ترتیب داده است («برتوی نو بر زندگی حنین...»، 706-705، «از



بیوت حکم المأمون» درخصوص حسن بن مرار صنوبری، نیای شاعر معروف ابوبکر احمد بن محمد بن حسن ضبی (ابن عساکر، ۲۳۹/۵؛ ذهبی، تاریخ، ۱۰۰، ص ۳۷۱/۷؛ صفدی، ۵۵۸/۱۹؛ نیز نک: ابن شاکر، ۱۲۲/۸) و نیز اطلاق عنوان بیت الحکمه بر کتابخانه فتح بن خاقان در یک مورد - که در آن از «سند (در اصل: سندی) بن علی وراق» به عنوان «صاحب بیت الحکمه فتح بن خاقان» یاد شده است (صفدی، ۴۸۷/۱۵) - این تردید را پدید می آورد که شاید هر دو عنوان بیت الحکمه یا خزانه الحکمه اسامی عام و معادل «خزانه الکتاب» باشند؛ اما چون وجود یک کتابخانه وابسته به دارالخلافه در دوره عباسیان رایج بوده، به ناچار فرض می کنیم که این کتابخانه به طور خاص بیت الحکمه و گاه خزانه الحکمه، و از روزگار مأمون به بعد نیز خزانه المأمون نامیده می شده است و نیز به ناچار همه اخباری را که ارتباط آنها با بیت الحکمه ها (در صورت درستی تعدد این گونه مراکز) یا خزانه الحکمه های شخصی مسلم نباشد، به این کتابخانه دولتی مربوط فرض می کنیم (نیز نک: براون، ۵؛ گوتاس، ۵۵).

اشارات مآخذ کهن: همه آنچه از متون کهن درباره این نهاد درمی یابیم، آن است که تنی چند از دانشمندان آن روزگار در آنجا به کار مشغول، یا دارای عنوان صاحب بیت/ خزانه الحکمه بوده اند.

درباره وجود جایی به نام بیت الحکمه در روزگار هارون، تنها دو شاهد دردست است. ابن ندیم آورده است که علان شعبی ایرانی، پیوسته با خاندان برمکی رفت و آمد داشت و در بیت الحکمه برای هارون، مأمون و برمکیان نسخه برداری می کرد (ابن ندیم، ۱۰۵؛ یاقوت، ۱۶۳۱/۴؛ صفدی، ۵۵۸/۱۹، که وی را علان وراق نیز نامیده اند). اما برخلاف تصور مؤلفان معاصر، نمی توان تنها با استناد به آنچه ابن ندیم آورده است، وی را از کارمندان بیت الحکمه (به ویژه با تصویری که امروزه از کارمند داریم) دانست؛ زیرا به تأکید یاقوت، او دکان وراقی داشته، و به کار استنساخ، تجلید و فروش نسخ خطی مشغول بوده (همانجا)، و قاعدتاً همکاری وی با بیت الحکمه گاه به گاه و موردی (به تعبیر امروزی: پاره وقت) بوده است. ابن ندیم آورده است که ابوسهل بن نویخت در خزانه الحکمه هارون کار می کرد (ص ۲۷۴). قفطی که ابوسهل منجم را بر اثر خلط با دیگر اعضای خاندان نویختی از «ائمه متکلمین» برشمرده، هنگام نقل سخن ابن ندیم آورده است که هارون وی را بر ریاست «خزانه کتب الحکمه» گمارد و او آنچه را که از کتب حکمت می یافت، به فارسی ترجمه می کرد (ص ۲۵۵). گویا قفطی در اینجا سخن ابن ندیم را به میل خود و براساس برداشتی که از آن داشته، تغییر داده است.

از آنچه گذشت می توان دریافت که این نهاد پیش از نابودی برمکیان (۱۸۷/۱۸۰۳م) وجود داشته است. سرپرست بیت الحکمه را ظاهراً «صاحب» می نامیده اند. گویا نخستین کسی که این منصب را داشته، شخصی به نام سلم است که همواره از او به صورت «سلم صاحب بیت الحکمه» یاد شده است. کهن ترین مدرکی که از وی دردست است و

درباره عادات معاویه یاد کرده است، وجود کتابخانه سلطنتی را در قصر تأیید می کند. براساس این روایت معاویه تا پاسی از شب می خوابید و سپس برمی خاست تا کتابدaranش کتابهایی درباره سیاستها، جنگها و نیرنگهای سلاطین برایش بخوانند (مروج، ۲۲۲/۳؛ نیز عیش، ۱۲-۱۳).

در مورد اطلاق نام بیت الحکمه بر کتابخانه سلطنتی شواهد دیگری نیز دردست است. در برخی روایات ترجمه عربی دیباچه کليلة و دمنه به قلم ابن مقفع، کتابخانه سلطنتی پادشاه هند بیت الحکمه و کتابخانه های پادشاهان پیشین خزائن الحکمه نامیده شده است (ص ۳۸، ۳۹). حمزة اصفهانی نیز در الامثال الصادرة عن بیوت الشعر، کتابخانه های سلطنتی ساسانیان را بیوت الحکمه نامیده است. سرخسی نیز در آداب الملوك این نام گذاری را تأیید می کند (نک: فان اس، ۲۰۰/III؛ گوتاس، ۵۴-۵۵).

واقدی از بیرون آوردن پرچمهای اسکندر مقدونی از محلی به نام بیت الحکمه یاد می کند (۳۰۲/۱) که چنین چیزی نیز می تواند بخشی از یک کتابخانه سلطنتی باشد. در موردی دیگر مسعودی از تالارهایی در مصر که در آنها پتهایی طلایی به نشانه هریک از ستارگان مهم نگاهداری می شده، با عنوان «برب» (جمع آن: برابی) یا «بیت الحکمه» یاد کرده است (اخبار، ۹۱، ص ۹۱). مقریزی افزون بر تکرار همین موارد به نقل از اخبار الزمان مسعودی، آورده است که هر شهر مصر قدیم دارای «خزائن من الحکمه» بوده که یکی به نگاهداری بتی با سیمای انسان برای خورشید و چیزهایی از این قبیل اختصاص داشته است (۱۳۰/۱، ۱۴۴، ۱۸۶، قس: ۱۶۰/۱). ابن ندیم نیز در آخرین سطور الفهرست و در مبحث علوم غریبه تنها به وجود «برابی» و بیوت الحکمه در مصر اشاره می کند (ص ۳۶۰) و قفطی هنگام اشاره به «ذوالنون اخیمی» او را یکی از ملازمان (خادمان؟) «بربا» در سرزمین اخیم - بیتی از بیوت الحکمه کهن - می داند و می افزاید که در این بیت تصاویری بوده که مؤمنان را ایمان، و کافران را طغیان می افزاید (ص ۱۸۵؛ نیز نک: واقدی، ۳۰۱/۱، که از البیت المصور بالحکمه یاد کرده است). همچنین در اخبار فتح اندلس از وجود بیت الحکمه ای در این سرزمین آگاه می شویم که در آن برخی تصاویر و طلسمات وجود داشته است (ابن خلکان، ۳۲۳/۵-۳۲۸؛ مقری، ۲۴۳/۱-۲۴۸).

پس می توان گفت که دو عبارت بیت الحکمه و خزانه الحکمه در دوره اسلامی بر جایهای مختلف، از اتاقی حاوی چند مجسمه، تصویر یا طلسم گرفته تا کتابخانه سلطنتی که در آن روزگار وظیفه کنونی موزه ها را نیز برعهده داشته، اطلاق می شده است. اما از سوی دیگر عنوان خزانه الحکمه که ابن ندیم و دیگران به وضوح آن را معادل بیت الحکمه به کار برده اند، دست کم بر دو کتابخانه دیگر که هر دو را علی بن یحیی بن منجم، یکی را در اوایل سده ۳ق برای فتح بن خاقان و دیگری را مدتی بعد برای خودش تأسیس کرده بود (یاقوت، ۲۰۰/۵؛ ابن طاووس، ۱۵۷)، اطلاق شده است. به کار رفتن عنوان «صاحب بیت حکمه من

هیچ یک از محققان قبلی نیز بدان توجه نداشته اند، قطعه ای از آثار جاحظ است. جاحظ در رساله «فصل ما بین العداوة والحسادة» آورده است که گاه برخی آثار خود را که از لحاظ لفظ و معنی کمتر از آثار دیگرش بوده، به کسانی چون ابن مقفع، خلیل بن احمد فراهیدی، سلم صاحب بیت الحکمه، یحیی بن خالد، عتابی و دیگر مؤلفانی که از لحاظ زمانی جلوتر از وی بوده اند، نسبت داده است (ص ۳۵۱، نیز المحاسن... ۴، که خطبه آن تکرار بخشی از همین رساله است).

بر اساس آنچه ابن ندیم درباره سلم آورده است، می دانیم که یحیی بن خالد بن برمک - که از نخستین ترجمه عربی مجسطی راضی نبود - ابوحسان و سلم صاحب بیت الحکمه را به فراهم آوردن ترجمه ای نیکو گمارد و آنان پس از فرا خواندن مترجمان با دقت و تلاش بسیار، این کار را به پایان رساندند (ص ۲۶۷-۲۶۸؛ نیز نک: قفطی، ۹۷-۹۸؛ قس: حاجی خلیفه، ۳۸۶/۵، که او را سلمان نامیده). سلم همچنین یکی از اعضای گروه فرستاده شده به فرمان مأمون به بیزانس برای انتخاب کتاب (ابن ندیم، ۲۴۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۹۵/۳؛ قس: صفدی، ۲۱۶-۲۱۷/۱۳، که وی را سلمان نامیده)، «صاحب بیت الحکمه با شراکت سهل بن هارون»، از جمله مترجمان پهلوی به عربی، و نیز فراهم آورنده یکی از آثار مبتنی بر کلیله و دمنه (ابن ندیم، ۱۲۰-۳۰۵) بوده است. ابن عبدربه نیز در مورد «سلیمان صاحب بیت الحکمه» - که باید همان سلم باشد - آورده است که روزی جعفر بن یحیی برمکی با لباس مردم عادی به نزد وی رفت و سلم پس از آنکه ثمامه بن اشرس جعفر را به او شناساند، گفت که نمی داند چگونه به خاطر لطف بزرگی که جعفر در حق وی روا داشته، تشکر کند (۱۲۷/۲؛ در مورد کسانی که با سلم تشابه اسمی داشته اند، نک: بآلتی گسندن، ۱۴۲). از آنچه گفته شد بر می آید که سلم، یکی از ادبای روزگار هارون و مأمون بوده که در ترجمه آثار پهلوی و یونانی به عربی نیز دست داشته، و در روزگار مأمون مدتی سرپرست بیت الحکمه بوده است. اما از سخن جاحظ و ابن ندیم نمی توان استنباط کرد که وی در روزگار هارون نیز چنین منصبی داشته است، زیرا بعید نیست که این دو وی را به لقبی که بعدها گرفته، ملقب ساخته باشند.

به هر حال سلم در روزگار مأمون در این منصب دوشریک نیز داشته است: یکی شخصی به نام سعید بن هریم (یا هارون) کاتب که به گفته ابن ندیم از مترجمان فارسی به عربی و از جمله بلغای عرب بوده، و جاحظ به آثار وی استناد می کرده است (ص ۱۲۰، ۱۲۵؛ نیز نک: یاقوت، ۱۳۷۹/۳؛ صفدی، ۲۶۹/۱۵؛ سعید بن هریم؛ نیز عیش، ۳۹؛ بآلتی گسندن، ۱۴۳) و دیگری سهل بن هارون بن راهبون دستمیسانی (اهل دشت میشان) مشهور به این راهبسون، ادیب برجسته ایرانی که یقیناً مشهورترین دارنده این عنوان بوده است. او نیز مانند دو تن دیگر از جمله بلغا و از مترجمان فارسی به عربی بوده است (ابن ندیم، ۱۰، ۱۲۰، ۱۲۵، ۳۰۵، که در مورد وی هر دو عبارت «صاحب بیت الحکمه» و «صاحب خزانه الحکمه» را به کار برده است؛ نیز نک: خطیب، ۳۶۹/۳؛

یاقوت، ۱۴۰۹/۳؛ صفدی، همانجا). گویا اشاره ابن ندیم در مورد استناد جاحظ به آثار سعید بن هارون در واقع مربوط به سهل بوده، زیرا جاحظ در بیشتر آثار خود بارها به سهل بن هارون استناد کرده است، اما استنادی به سعید بن هارون (یا هریم) یافت نشد. سهل بن هارون را با لقب «کاتب علی خزانه الحکمه» نیز خوانده اند (ابوحیان، ۳۷/۱؛ ابن نباته، ۲۴۲) که در این مورد کاتب به همان معنی رئیس به کار رفته است. حسن بن مرار مشهور به ضبی نیز چنان که گفته شد، عنوان «صاحب بیت حکمه من بیوت حکم المأمون» داشته است (ابن عساکر، ۲۳۹/۵؛ ذهبی، تاریخ، ۱۰۰؛ صفدی، ۳۷۹/۷؛ نیز نک: ابن شاکر، ۱۲۲/۱).

شخصی به نام احمد بن محمد نیز عنوان صاحب بیت الحکمه داشته است که در مورد وی تنها می دانیم یکی از راویان متروک حدیث بوده، و از مالک بن انس روایتی کرده است (ابن جوزی، کتاب الضعفاء...، ۸۴/۱؛ ذهبی، میزان...، ۱۵۲/۱، المغنی، ۵۸/۱؛ ابن حجر، ۳۲۳/۱). گذشته از این، به گفته ابن ندیم: ابن ابی الحریش در خزانه الحکمه برای مأمون جلس سازی می کرد و محمد بن موسی خوارزمی نیز پیوسته در خزانه الحکمه مأمون مشغول به کار بود یا در خزانه الحکمه برای مأمون کار می کرد (ص ۱۰، ۲۷۴).

به گفته بآلتی گسندن در کتابی سریانی به نام «تاریخ سیرت»<sup>۱</sup> ضمن اشاره به نسخه ای مجعول از معاهده میان حضرت محمد (ص) و مسیحیان نجران، از حضور شخصی به نام حبیب در بیت الحکمه یاد شده است (ص ۱۴۴). همچنین در افسانه ای که نخستین بار قفطی بدان اشاره کرده، موسی بن شاکر، پدر بنی موسی (ه م) راهزنی تویه کار است که هنگام مرگ وی فرزندان خردسال بوده اند. پس مأمون آنها را به اسحاق بن ابراهیم مصعبی می سپارد و او (یا خود مأمون؟) این ۳ برادر را زیر نظر یحیی بن ابی منصور، ستاره شناس بنام ایرانی در بیت الحکمه جای می دهد (ص ۴۴۱؛ نیز نک: ابن عبری، ۲۶۴؛ قس: ه د، ۶۸۷/۱۲، که به استناد همین روایت مصعبی را «مسئول بیت الحکمه» خوانده است). گرچه این افسانه حتی با آنچه خود قفطی درباره موسی بن شاکر آورده، تناقض دارد (ص ۳۱۵؛ نیز ه د، همانجا)، اما برخی با استناد به همین نکته، بنی موسی و یحیی بن ابی منصور را نیز از کارکنان بیت الحکمه دانسته اند (مثلاً عیش، ۴۱؛ بآلتی گسندن، ۱۴۵-۱۴۶). تنها سندی که در مورد برخی وظایف بیت الحکمه، افزون بر نگاهداری کتاب، در دست داریم، بر پایه روایتی از کتاب الحیده است. این کتاب شرح داستان گونه و یقیناً اغراق آمیز مناظرانی میان عبدالعزیز بن یحیی کنانی (د ۲۴۰ ق/۸۵۴ م)، از یک سو و بشر مرسی و یاران وی (یعنی معتزله و جهمیه) از سوی دیگر، درباره قدیم یا مخلوق بودن قرآن کریم است. بر اساس این روایت، کنانی با شنیدن ماجرای محنه - که بر اساس آن اعتقاد به قدیم بودن قرآن منوع شده بود - از مکه به بغداد می آید و جسورانه اعلام می کند که قرآن مخلوق نیست. وی

1. La Chronique de Séert.

مأمون وجود دارد که مؤلفان معاصر، به ویژه یوسف عش (ص 31-28)، با جداگانه فرض کردن آنها، تا ۳ نوبت دریافت کتاب برشمرده‌اند.

قاضی صاعد اندلسی آورده است که مأمون با ارسال هدایایی گران قدر از امپراتور بیزانس خواست تا برخی آثار فلسفی را برای وی بفرستند. امپراتور نیز در پاسخ شماری از آثار افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس، بطلمیوس و... را فرستاد (ص ۲۱۳-۲۱۴؛ نیز نک: ابن عبری، ۲۳۵-۲۳۶). عش تاریخ این رویداد را پیش از ۲۰۴/ق ۸۱۹م، یعنی پیش از ورود مأمون به بغداد حدس زده (ص 28) که غیر معقول است. براساس روایت دیگر مأمون در نامه‌ای از امپراتور بیزانس اجازه خواست تا گزیده‌ای از آثار موجود در کتابخانه‌های بیزانس را به بغداد آورد. امپراتور نخست سرباز زد، اما سپس موافقت کرد و مأمون نیز حجاج بن یوسف بن مطر، ابن بطریق، سلم صاحب بیت الحکمه و دیگران و «چنان که گفته‌اند: ابن ماسویه» را برای انتخاب کتاب فرستاد تا آنچه را مناسب می‌دانند، به بغداد آورند و به ترجمه این آثار فرمان داد (ابن ندیم، ۲۴۳؛ ابن ابی اصیبه، ۱۸۷/۱؛ صفدی، ۲۱۶/۱۳-۲۱۷؛ حاجی خلیفه، ۹۵/۳). یوسف عش تاریخ این رویداد را با اشتباه در نقل از مقریزی - که اشاره‌ای مختصر به این ماجرا دارد - «چند سال پیش از ۲۱۰ ق» و به احتمال قوی اندکی پس از ۲۰۴ ق دانسته است (همانجا؛ نیز نک: بالتی گسدن، 134-135، که ظاهراً استاد وی به مقریزی به واسطه عش بوده، و در نتیجه اشتباه او را تکرار کرده است)؛ در حالی که مقریزی در موضعی که عش بدان استناد کرده، از «سالهای ۲۱۰ و اندی» یاد کرده است (۳۵۷/۲)؛ فی‌العوم بضع عشرة سنة و مأتین). به نظر می‌رسد که مقریزی براساس تاریخ جنگ میان مأمون و امپراتور بیزانس (۲۱۵-۲۱۸ ق/۸۳۰-۸۳۳ م) این تاریخ تقریبی را ارائه کرده باشد.

روایتی دیگر درخصوص دریافت کتاب حاکی از آن است که این کتابها احتمالاً ما بازار غرامت جنگ با حکمران قبرس، یا تحفه‌ای برای خودداری مأمون از هجوم به بیزانس بوده است (ابن نباته، ۲۴۲؛ طاش کوبری زاده، ۲۴۲/۱؛ حاجی خلیفه، همانجا؛ قفطی، ۲۹-۳۰). در روایات مختلف داستانی که عش آن را نوبت سوم دریافت کتاب نامیده، دو عنصر مشترک وجود دارد: مخالفت اولیه حکمران بیزانس یا قبرس پس از مشورت با امیران و دانشوران کشور و تغییر نظر وی پس از مشورت با یکی از روحانیان برجسته که معتقد بود با فرستاده شدن آثار فلسفی و علمی به سرزمینهای اسلامی، ایمان مسلمانان سست خواهد شد. صرف نظر از جنبه‌های داستان پردازانه و عوام پسند این ماجرا که با گذشت زمان جزئیات آنها بیشتر می‌شود، در روزگار مأمون به احتمال قوی تنها در یک نوبت آثاری از بیزانس به بغداد آورده شده، به ویژه آنکه در هر یک از مآخذ کهن، تنها به یکی از روایات مختلف دریافت کتاب اشاره شده است و اگر بخواهیم بر درستی اصل روایت مخدوش این جلجل نیز اصرار بورزیم، در مجموع دوبار شماری کتاب به بغداد آمده است. به هر حال به نظر می‌رسد شمار این کتابها چندان قابل توجه نبوده

در مناظره‌ای، به گفته خود، حریف را به سختی درهم می‌شکند. سپس بشر و طرفداران وی، به انگیزه انتقام، بر آن می‌شوند که در جلسه‌ای که هر جمعه در بیت الحکمه و معمولاً با حضور مأمون برگزار می‌شده است، خشم خلیفه را بر ضد کنانی برانگیزانند. کنانی یک بار نیز به برگزاری جلسه‌ای دیگر در «جایی جز بیت الحکمه» اشاره می‌کند و شرح ماجرا را با تفصیل و آب و تاب تمام می‌آورد. با صرف نظر از جنبه‌های اغراق آمیز این روایت، از سخن وی می‌توان دریافت که ظاهراً هر جمعه جلسه‌ای در بیت الحکمه برگزار می‌شده، و مأمون در این جلسه در جایگاهی خاص و در پس پرده می‌نشسته است، چنان که سخنان همه حاضران را می‌شنیده، و البته حاضران نیز از حضور وی در پس پرده آگاه بوده‌اند و گاه نتایج مباحثات خود را بر وی عرضه می‌داشته‌اند (نک: ص ۱۴۸-۱۵۱). البته سبکی در طبقات الشافعیة انتساب کتاب به او را ساختگی می‌داند (۲۶۵/۱-۲۶۶؛ قس: ابن ندیم ۱۸۴؛ نیز خطیب، ۳۴۹/۱۰، که بر درستی انتساب این کتاب به کنانی تأکید کرده‌اند) و حتی گفته‌اند که کتاب الحیده، پس از مرگ عبدالعزیز کنانی نوشته شده است (درباره این کتاب، نک: فان اس، 508-504/III).

گوتاس با تکیه بر احتمال جعلی بودن این کتاب بر آن است که بیت الحکمه نمی‌توانسته جایی برای این گونه مناظرات باشد و اصولاً چنین کار سبکی (یعنی برگزاری مناظره در کتابخانه) را از مأمون بعید دانسته است (ص 59). اما در اصل ماجرا نمی‌توان چندان تردید کرد، چه، این مناظره چندان مشهور بوده که خلیفه القادر بالله در ۲۲۰ ق/۱۰۲۹ م در اعلامیه‌ای مبنی بر تفسیق معتقدان به خلق قرآن، بدان اشاره کرده است (ابن جوزی، المنتظم، ۲۲۳/۹-۲۲۴). به هر حال درستی یا نادرستی انتساب این کتاب به کنانی به درستی آن جزء از ماجرا که به برگزاری جلسه‌ای در بیت الحکمه اشاره دارد، لطمه نمی‌زند؛ زیرا بعید است که مؤلف، با دروغ پردازی در این خصوص - که هیچ کمکی به وی نمی‌کرده - اثر خود را بیش از پیش در معرض اتهام قرار داده باشد؛ ضمن اینکه برگزاری جلسات مناظره میان علما در یک کتابخانه آن قدر عجیب و خارق العاده نیست که برای باور داشتن آن به شواهد متعدد و اخبار متواتر نیاز باشد.

در هیچ یک از مآخذ معتبر به تأسیس بیت الحکمه کمترین اشاره‌ای نشده است. بیشتر مؤلفان معاصر با اساس قرار دادن روایات پراکنده و گاهی مشکوک مربوط به آورده شدن برخی آثار یونانیان از بیزانس، تاریخی تقریبی برای تأسیس بیت الحکمه یاد کرده‌اند. در مآخذ کهن تنها ارتباطی که میان این انتقال کتابها و بیت الحکمه به چشم می‌خورد، حضور «سلم صاحب بیت الحکمه» در زمره فرستادگان مأمون برای گزینش کتاب است؛ اما از آنجا که معمول ترین مکان برای حفظ کتب که برای خلیفه فرستاده می‌شده، کتابخانه سلطنتی است، به ناچار فرض می‌کنیم که این کتابها به بیت الحکمه می‌رسیده‌اند. گذشته از روایت مشکوک ابن جلجل درخصوص انتقال کتب عموریه و آنکارا به بغداد در روزگار هارون، روایات دیگری درخصوص دریافت کتاب در روزگار

نه تنها هیچ یک از اشارات این دو را نمی‌توان شاهدی بر این امر دانست، بلکه از تردیدی که این ندیم در مورد انتساب نسخه‌ها به خزانه المأمون داشته، می‌توان استنباط کرد که برعکس، در آن روزگار این کتابخانه پراکنده شده، و جای مشخصی نداشته است.

از آنچه گذشت، می‌توان گفت که براساس شواهد معتبر بیت‌الحکمه یا خزانه الحکمه کتابخانه‌ای بوده که در روزگار هارون الرشید، دست کم پیش از نابودی برمکیان در ۱۸۷/۸۰۳م، وجود داشته، در اواخر روزگار مأمون (یعنی زمانی که ماجرای محنه پیش آمد)، جلسات مناظره، گاه با شرکت خلیفه نیز در آن برگزار می‌شده، و در سده ۴ق کتابهای آن پراکنده شده است. بیت‌الحکمه هیچ نقش مستقیمی در نهضت ترجمه نداشته است و مترجمان عمدتاً با پشتیبانی برخی دولتمردان دانش‌ور و دانش دوست (و نه پشتیبانی دولتی) به کار مشغول بوده‌اند. هر چند بعید نیست برخی مترجمان عصر هارون و مأمون (همچون ابن بطریق)، از کتابهای آن بهره برده باشند. البته انکار نمی‌توان کرد که در آن روزگار نظر مثبت شخص خلیفه، گرچه شاید هرگز به صراحت ابراز نشده باشد، لازمه انجام دادن هر کار مستمر و از جمله نهضت ترجمه بوده است.

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹/۱۸۸۲م؛ ابن جلیجل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، الضعفاء والمتروکین، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۹۸۶/۱۲۰۶م؛ همو، التتظیم، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۲۱۵/۱۹۹۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، ۱۳۰۸/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن طائوس، علی، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹/۱۹۲۰م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۳۱۵/۱۹۹۵م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار فی مسالک الامصار، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزکین، فرانکفورت، ۱۳۰۸/۱۹۸۸م؛ ابن نباته، محمد، سرح العیون، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۳/۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلورکل، لایپزیک، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳/۱۹۵۳م؛ ایوب، یوسف، «المراكز الثقافية المهتمة بالترجمة والتي اثرت فی الحضارة العربیة»، ابیات المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب، به کوشش خالد ماغوط و محمد علی خیاطه، حلب، ۱۹۸۴م؛ ابن موسی، تحریر المخطوطات (نک: ما، آپولونیوس)، تامر، عارف، «اثر الترجمة فی الحضارة العربیة»، ابیات المؤتمر السنوی السادس لتاریخ العلوم عند العرب، به کوشش خالد ماغوط و محمد علی خیاطه، حلب، ۱۹۸۲م؛ تکریتی، سلیم طه، «بیت الحکمة فی بغداد»، المورد، بغداد، ۱۳۰۰/۱۹۷۹م، ج ۸، ش ۴؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش ژنریرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، «فصل مابین العداوة والإحسان»، الرسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۱۱/۱۹۹۱م، ج ۱۱، همو، المحاسن والاضداد، به کوشش فرزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ جواهری، عماد، «بین بیت الحکمة والجامعات الحدیثة»، بیت الحکمة العباسی، بغداد، ۲۰۰۱م، ج ۲؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش گوستاو فلورکل، ۱۸۳۵-۱۸۵۸م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیة؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی، به کوشش محمد حامد ققی، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ دانشنامه جهان اسلام،

است. اگر مجموعه آثار یونانی بیت‌الحکمه چندان که مؤلفان معاصر پنداشته‌اند، غنی بوده است (مثلاً نک: عی، 31-30)، چرا بنی موسی برای نسخ خطی اثری به شهرت و اهمیت مخطوطات آپولونیوس به شهرهای مختلف سفر می‌کردند (بنی موسی، ۶۲۱-۶۲۹)، یا حنین بن اسحاق را برای یافتن نسخه یونانی برخی آثار مشهور جالینوس به بیزانس و جاهای دیگر می‌فرستادند؛ چرا که حنین در رساله‌ای که درباره ترجمه‌های آثار جالینوس نگاشته، هرگز به بهره‌وری از نسخ یونانی کتابخانه بیت‌الحکمه اشاره نمی‌کند و همواره بر کتابخانه شخصی خود متکی است. در واقع باید گفت که برخلاف تصور مؤلفان معاصر نه تنها شاهدی درباره اشتغال مترجمان مشهور در بیت الحکمه در دست نیست، بلکه همان اندک شواهد موجود نیز حاکی از آن است که این کتابخانه حتی از فراهم آوردن نسخه‌های خطی یونانی قابل اعتماد، مهم‌ترین نیاز ترجمانی چون حنین، عاجز بوده است. گذشته از این، حنین در میان حامیان خود نیز هرگز از هیچ خلیفه‌ای یاد نمی‌کند. بیشتر ترجمه‌های سریانی به عربی وی به درخواست ابن ماسویه، آل بختیشوع و چند پزشک جندی‌شاپوری دیگر، و اغلب ترجمه‌های یونانی یا سریانی به عربی وی نیز به سفارش بنی موسی و علی بن یحیی مشهور به ابن منجم بوده است (نک: ه، ۶۸۵/۱۲، ۶۸۹-۶۹۰)، حال اگر فعالیت‌های حنین و شاگردانش و دیگر وابستگان بنی موسی، بنی منجم و دیگر حامیان مشهور نهضت ترجمه را از بیت الحکمه جدا کنیم، از دوران شکوفایی نهضت ترجمه در میانه سده ۳ق چه چیزی باقی می‌ماند؟ در نتیجه چنان که گوتاس (ص 60) و صلیبا (ص 26) نیز پیش از این یادآور شده‌اند، باید درخصوص نقش بیت‌الحکمه، حاکمیت سیاسی و به ویژه نقش مأمون در فرایند انتقال و ترجمه علوم بازنگاری کنیم.

بیت‌الحکمه اگر آن چنان که به نظر می‌رسد کتابخانه دارالخلافه بوده، عجیب نخواهد بود که از روزگار مأمون به بعد خزانه المأمون نیز نامیده شود. با این همه، از سرنوشت آن پس از خلافت وی، چیزی نمی‌دانیم. ابن ندیم اشاراتی کوتاه در این باره دارد: نخست به نقل از مأخذی ناشناس («و قد قیل...») آورده است که در خزانه المأمون نامه‌ای منسوب به جد پیامبر (ص) بود. سپس به دیدن «نمونه‌ای از خط حمیری که جزئی از خزانه المأمون، و به فرمان مأمون ترجمه شده بود» و نقل «حروف الفبای حبشی که شبیه الفبای حمیری است، از [یکی از دست‌نوشته‌های] خزانه المأمون» اشاره می‌کند (ص ۱۰، ۱۹) و سرانجام مطلبی را از «کتابی با کتابت بسیار کهن، گویا از نسخه‌های خزانه المأمون» نقل می‌کند (نک: ص ۲۱؛ شبیه آن یکون من خزانه المأمون). حمزه اصفهانی نیز یکی از مأخذ خود در نگارش تاریخ سنی ملوک الارض را «تاریخ ملوک الفرس المستخرج من خزانه المأمون» می‌داند (ص ۱۰). برخی از محققان این اشارات ابن ندیم و حمزه اصفهانی را حاکی از برجای بودن بیت‌الحکمه یا خزانه المأمون تا روزگار ابن ندیم دانسته‌اند (مثلاً نک: بالتی گسندن، 149)؛ در حالی که

تهران، ١٣٧٩ش؛ درويش، محمود احمد، «اصول التخطيط المعماري للمدارس الاسلامية في ضوء بيت الحكمة بقصر الذهب ببغداد»، بيت الحكمة العباسي، بغداد، ٢٠٠١م، ج ١٢، ذبيح، محمد، تاريخ الاسلام، حوادث سالهاي ٣٣١-٣٥٠م، به كوشش عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، ١٣٩٣/١٩٩٢م؛ همو، المغني، به كوشش نورالدين عثر، حلب، ١٣٩١/١٩٧١م؛ همو، ميزان الاعتدال، به كوشش علي محمد بجاوي، قاهره، ١٣٨٢/١٩٦٣م؛ زركان، محمدعلي، «حنين بن اسحاق، شيخ المترجمين العرب»، ابحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب، به كوشش خالد ماغوط و محمدعلي خياطه، حلب، ١٩٨٢م؛ زركاني، خليل حسن، «بيت الحكمة و حرية العمل العلمي»، بيت الحكمة العباسي، بغداد، ٢٠٠١م، ج ١٦، زفزوق، عبدالرزاق، «تاريخ الطب عند العرب في العصر الاسلامي»، ابحاث المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم، به كوشش احمد يوسف حسن و مصطفى موالدي، حلب، ١٩٨٠م؛ سامري، كمال، مختصر تاريخ طب العراقي، بيروت، ١٤٠٩/١٩٨٩م؛ سبع، محمد مروان، «حركة الترجمة العلمية و توسعها في العصر العباسي»، ابحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب، به كوشش خالد ماغوط و محمدعلي خياطه، حلب، ١٩٨٢م؛ سبكي، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، قاهره، ١٣٢٣ق؛ سسير، عبدالرزاق، «الطب البيطري في عصر الحضارة الاسلامية»، ابحاث المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم، به كوشش احمد يوسف حسن و مصطفى موالدي، حلب، ١٩٨٠م؛ صاعد اندلسي، التعريف بطبقات الامم، به كوشش غلامرضا جشيديزاد اول، تهران، ١٣٧٦ش؛ صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلی در تمدن اسلامي، تهران، ١٣٥٦ش؛ صفدي، خليل، الوافي بالوفيات، به كوشش احسان عباس و ديكران، ويسان، ١٩٨٢م؛ طاش كوبري زاده، احمد، مفتاح السعادة، حيدرآباد دكن، ١٣٢٩ق؛ عامري، محمدشير حسن راضي، «بصايت بيت الحكمة على حركة الترجمة و التأليف في الاندلس»، بيت الحكمة العباسي، بغداد، ٢٠٠١م، ج ٢؛ عباس، صالح مهدي، «ترجمة بيت الحكمة لكاتب جالينوس الطبية و اثرها في المؤلفات الطبية العربية»، همان؛ عبدالعليم، مي خالد، «بيت الحكمة العباسي، التخصص و الموسوعة، بين الافراط و التفریط»، همان، ج ١؛ عبداللطيف، بهجت كامل، «برحنا بن ماسويه اول رئيس لبيت الحكمة البغدادي و رائد من رواد علمي التشريح و الطب»، همان، ج ٢؛ عبدالنعم، شاكرك محمود، «اثر بيت الحكمة في ترجمة الكتب الطبية»، همان؛ عبيدي، صلاح حسين، «بيت الحكمة و اثره في تصنيع آلات الرصد»، همان؛ عتيبي، محمدسيد رضا، «اثر بيت الحكمة البغدادي في ثقافة الاندلس، عصر حكم المستنصر انموذجا»، همان؛ عث، يوسف، تاريخ عصر الخلافة العباسية، به كوشش محمد ابوالفرج عث، بيروت، ١٣٠٢/١٩٨٢م؛ غنيمة، عبدالرحيم، تاريخ دانشگاههای بزرگ اسلامي، ترجمه نورالله كساوي، تهران، ١٣٧٢ش؛ فاني، كامران، «بيت الحكمة و دارالترجمة»، نشر دانش، آذر و دي ١٣٦٠ش، س ٢، ١؛ ففطي، علي، تاريخ الحكماء، به كوشش ليبرت، لايزينگ، ١٩٠٣م؛ قلشندي، احمد، صبح الاحسن، قاهره، ١٩١٣-١٩١٩م؛ كرزون، شهاد، «الترجمة: بداياتها - اطوارها - توجهاتها - بعض نتائجها»، ابحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب، به كوشش خالد ماغوط و محمدعلي خياطه، حلب، ١٩٨٢م؛ كسيدون، ماري، «بيت الحكمة و السياسة الثقافية للخليفة المأمون»، بيت الحكمة العباسي، بغداد، ٢٠٠١م، ج ١؛ كليلية و دنه، ترجمة كهن يهلوي به عربي اذابن مققم، به كوشش محمود حسن ربيع، قاهره، مكتبة الهلال؛ كناني، عبدالعزيز، الحيدة، به كوشش جميل صليبا، بيروت، ١٣٩٢/١٩٩٢م؛ كونيچ، يارل، «حركنا الترجمة الى العربية و من العربية و اهميتها في تاريخ الفكر»، تاريخ العلوم العربية و الاسلامية، به كوشش فؤاد سزكين، فرانكفورت، ١٣٠٨/١٩٨٧-١٩٨٨م، ج ٤؛ گرديزي، عبدالحی، زين الاخبار، به كوشش عبدالحی حبيبي، تهران، ١٣٢٧ش؛ لامنس، هانري، «دور العلم و بيوت الحكمة، المشرق»، ١٩٤٠م، ج ١٣٨؛ مايرهورف، ماكس، مقدمه بر كتاب العشر مقالات في العين، منسوب به حنين بن اسحاق، قاهره، ١٩٢٨م؛ محفوظ، حسين علي، «بيت الحكمة: الاسم، تحليل و توثيق و تشريح و توضيح»، بيت الحكمة العباسي، بغداد، ٢٠٠١م، ج ١؛ محقق، مهدي، «رسالة حنين بن اسحاق محصول بيت الحكمة»، بيت الحكمة العباسي، همان، ج ٢؛ محمد، ماهر عبدالقاهر، حنين بن اسحاق، العصر الذهبي للترجمة، بيروت، ١٩٨٧م؛ مسعودي، علي، اخبار الزمان، به كوشش عبدالله صاوي و ديكران، بيروت، ١٣٨٦/١٩٦٦م؛ همو، مروج الذهب، به كوشش شارل بلا، بيروت، ١٩٦٦-١٩٧٩م؛ مقدسي، مطهر، البدء و التاريخ، به كوشش كلمان

٢٠٠١م، ج ١؛ نيز: Apollonius, *Conics Books V to VII, The Arabic Translation of the Last Greek Original in the Version of the Banū Mūsā*, ed. and tr. G.J. Toomer, New York, 1990; Balty-Guesdon, M.G., «Le Bayt al-Hikma de Baghdad», *Arabica*, Leiden, 1992, vol. XXXIX(2); Brockelmann, C., «Arabia», EI<sup>1</sup>; Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; *The Dinkard*, tr. B. Sanjana, Bombay, 1900; Eche, Y., *Les Bibliothèques arabes*, Damascus, 1967; Elgood, C.L., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Amsterdam, 1951; GAL; Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, 1998; Hitti, Ph., *History of the Arabs*, London, 1956; Inayatullah, «Bibliophilism in Mediaeval Islam», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1938, vol. XII(1); Jacquart, D. and F. Micheau, *La Médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; Jolivet, J., «The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam up to Avicenna», *Islam, Philosophy and Science*, Paris, 1981; Krenkow, F., «Kitābkhāna», EI<sup>1</sup>; Mackensen, R. S., «Background of the History of Moslem Libraries», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, 1935-1936; McPeck, W.J., «Meteorology in the Islamic World», *Encyclopaedia of the History of Sciences, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, London, 1997; Meyerhoff, M., «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl.*, 1930; id., «Die Anfänge der arabischen Ophthalmologie», *VI me Congrès International d'Histoire de la Médecine*, Leyde-Amsterdam, 18-23 Juillet 1927, Antwerp, 1929; id., «New Light on the Early Period of Arabic Medical and Ophthalmological Sciences», *Bulletin of the Ophthalmological Society of Egypt*, 1926, vol. XIX; id., «New Light on Hunain Ibn Isḥāq and his Period», *Isis*, Philadelphia, 1926, vol. VIII; id., «Science and Medicine», *The Legacy of Islam*, ed. Th. Arnold and A. Guillaume, Oxford, 1931; id., «On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Nasr, H., *Islamic Science, World of Islam Festival Publishing Company Ltd.*, 1976; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1907; O'leary, De Lucy, *How Greek Science Passed to Arabs*, London, 1949; Rekaya, M., «Al-Ma'mūn B. Ḥārūn al-Rashīd», EI<sup>2</sup>; Rosenthal, F., «From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhsi on the Appropriate Behavior for Kings», *Journal of the American Oriental Society*, 1995, vol. CXV, Sa'di, L. M., «A Bio-Bibliographical Study of Hunayn Ibn Isḥāq al-Ibadi (Johannitius)», *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 1934, vol. II(7); Saliba, G., «Arabic Science and the Greek Legacy», *From Baghdad to Barcelona*, ed. J. Casulleras & J. Samsó, Barcelona, 1996, vol. I; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Philadelphia, vol. I, 1927, vol. II, 1948; Shalh, P., «Kitāb al-Azminā, le livre des temps d'Ibn Massawāh, médecin Chrétien célèbre décédé en 857», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Cairo, 1932-1933, vol. XV; Sharif, M.M., *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahore, 1980; Siddiqi, M.Z., *Studies in Arabic and Persian Medical Literature*, Calcutta, 1959; Sourdol, D., «The Abbasid Caliphates», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, vol. I(A), ed. P. M. Holt et al., 1970; id., «Bayt al-Hikma», EI<sup>2</sup>; Taylor, R.C., «East and West: Islam in the Transmission of Knowledge from East to West», *Encyclopaedia of the History of Sciences, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, London, 1997; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

یونس کرامتی

بَيْتُ الْعَتِيقِ، نك: كبه.

**بیت لَحَم**، شهری کهن در سرزمین فلسطین. این نام را **بیت لَحَم** (ابوعبید، ۲۸۹/۱)، **بیت لَحَم** (یاقوت، ۵۲۹/۱: ۱۴۲: WNGD) و **بیت لَحَم** («دائرة المعارف مردم...»، ۱۰۴) و **بیت لَحَم** (پاولی، ۷/۳۶۴) نیز گفته‌اند. واژه «لَحَم» که در زبان عربی به معنی گوشت است، در عبری به مفهوم اخص نان، و اعم غذا آمده است. از این رو بیت لحم به سبب شهرت مزارع غلات آن در دوره باستان، «خانه نان» خوانده می‌شد (ویلنی، ۹۶؛ «فرهنگ...»، ۱۰۵). در کتاب مقدس نام دیگر این شهر افراته است (سفر پیدایش، ۳۵: ۱۹) و آن را ضمناً «بیت لحم یهودا» (کتاب روت، ۱: ۲۰؛ اول سموئیل، ۱۷: ۱۲؛ سفر داوود، ۱۷: ۸-۷) و «شهر داوود» نیز نامیده‌اند (انجیل لوقا، ۴: ۱۱)؛ البته افراته را از نقاط پیرامونی بیت لحم نیز دانسته‌اند (نوت، ۱۰۸؛ مزار، ۱۹۸).

بیت لحم در ۳۱° و ۴۲° عرض شمالی و ۳۵° و ۱۲° طول شرقی («راهنما...»، ۳۲۰) با ۷۷۷ متر ارتفاع از سطح دریا (بدکر، ۹۹؛ دباغ، ۴۰۲/۲) قرار دارد و در ۸ کیلومتری جنوب غربی بیت المقدس («دائرة المعارف خاورمیانه...»، ۱/۳۶۹؛ موسوعه کتاب مقدس، ۷۲)، بر سر راه اصلی الخلیل (حبرون) - بیت المقدس (مورس، ۱۱)، و در ناحیه‌ای بسیار حاصل خیز (پاولی، همانجا؛ اسمیت، ج. ۲۱۴؛ هاکس، ۲۰۱-۲۰۲) واقع است. بر روی تپه‌های پیرامونی بیت لحم درختان بسیاری به چشم می‌خورد (همانجا) و باغهای مشهور به باغ سلیمان در نزدیکی آن واقع است (اسمیت، ج. ۲۰۷).

پیشینه بیت لحم به ۴ هزار سال می‌رسد (هاکس، ۲۰۲). نوشته‌اند که در پایان سده ۱۱ ق.م، داوود در این شهر به دنیا آمد (پرلن، ۲۵۶) و دوران کودکی خود را به چوپانی گذراند (ویلنی، همانجا؛ نیز نک: آش، ۱۳۶). آن‌گاه توسط سموئیل نبی، شاه بنی اسرائیل خوانده شد (اول سموئیل، ۱: ۱۶، ۱۳). البته شهرت این شهر پیش از هر چیز به سبب تولد عیسی (ع) در آنجا است (پرلن، همانجا). از این رو، نه تنها این شهر، که کل سرزمین فلسطین به عنوان سرزمین مقدس برای مسیحیان محترم است (کاتان، ۵-۶).

یعقوبی از قول مسیحیان می‌نویسد که مریم به هنگام بارداری به بیت لحم آمد (۶۸/۱)؛ همو اضافه می‌کند، عده‌ای از مجوسان به بیت لحم آمدند و بر فراز سر آنها ستاره‌ای بود که به دنبال آن می‌رفتند تا عیسی (ع) را دیدند و بر او سجده کردند (۶۹/۱). مطابق انجیل متی آنان گفتند: ستاره او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او به اورشلیم آمده‌ایم (۱۱: ۲). رانسیمان خبر می‌دهد که بر سر در کلیسای زادگاه عیسی (ع) نقش این ۳ تن مجوس در سده ۷ م، وجود داشته است (۱۲-۱۳/۱).

نخل یاد شده در قرآن مجید که مریم (ع) از خرماي آن تناول کرد (نک: مریم، ۲۳/۱۹)، در این شهر قرار داشت (نیز نک: هروی، ۲۹؛ اصطخری، ۴۴؛ مقدسی، ۱۷۲). ابن بطوطه نیز در دیدار خود از بیت لحم،

از بقایای این نخل خبر داده است (۵۴/۱).

در ۳۲۶ م مادر قسطنطین، امپراتور روم پس از دیدار از فلسطین، پسر خود را و داشت تا مکانهایی را که با مولد عیسی (ع) مرتبط است، به صورت زیارتگاه درآورد (پرلن، ۲۵۸). کنستانتین نیز در محل زادگاه عیسی (ع) کلیسایی که در زیبایی و شکوه بی‌همانند بود، بنا نهاد (ادریسی، ۳۶۲/۱؛ یاقوت، پرلن، همانجاها؛ ویلنی، ۹۷؛ هاکس، همانجا) و پس از آن بود که این شهر به صورت یکی از مقدس‌ترین مکانهای مسیحی شهرت یافت (پرلن، همانجا؛ برمکی، ۱۹۳-۱۹۲). در همین زمان بود که قدیس ژرژ<sup>۵</sup> در این شهر مقیم شد و به ترجمه کتاب مقدس از عبری به زبان لاتین پرداخت (پرلن، همانجا).

پس از فتح بیت المقدس به دست مسلمانان در ۱۶ ق/۶۳۷ م، بسیاری از مسیحیان بیت لحم نیز تغییر مذهب دادند (اسمیت، ج. ۴۹). عمر بن خطاب پس از فتح این ناحیه، مسجدی در بیت لحم برای مسلمانان برپا داشت و چنان که یاقوت می‌نویسد، نگهداری از آن را در برابر دادن امان به مسیحیان، برعهده ایشان گذارد. این مسجد تا سده ۷ ق/۱۳ م نیز بدون تغییر برجای مانده بود (۵۲۹/۱-۵۲۲؛ نیز نک: هروی، همانجا).

ناصر خسرو در بازدید از این شهر می‌نویسد: «ترسایان... آن را عظیم بزرگ می‌دارند و همیشه قومی آنجا مجاور باشند و زائران بسیار رسند... و ترسایان قریان آنجا کنند و از روم آنجا بسیار آیند» (ص ۵۷). در حدیث معراج حضرت محمد (ص) نیز از بیت لحم نام برده شده است، آنجا که می‌فرماید، جبرئیل ندا داد: «فرود آی و دو رکعت نماز بگزار» که اینجا زادگاه برادرت عیسی است (ابن اثیر، ۵۲/۲؛ ابن بطوطه، ۵۲/۱؛ نویری، ۳۳۸/۱). بدین سان، بیت لحم نزد مسلمانان نیز پیوسته از تقدس و احترام ویژه‌ای برخوردار بوده است.

بیت لحم یکی از اولین شهرهایی بود که در ۴۹۲ ق/۱۰۹۹ م به دست صلیبیان افتاد (بایر، ۱۶۷؛ «دائرة المعارف جدید...»، ۱/۲۰۸). آنان در این شهر دژی برپا داشتند که یکی از مشهورترین دژهای سرزمین فلسطین است (آلبرایت، ۱۵۷؛ ویلنی، ۹۲). این شهر ظاهراً در ۵۰۴ ق/۱۱۱۰ م به صورت اسقف‌نشین درآمد (BI<sup>2</sup>).

پس از ۵۸۳ ق/۱۱۸۷ م بیت لحم به تصرف صلاح الدین ایوبی درآمد (قلقشندی، ۱۸۳/۴؛ ابن عدیم، ۹۷/۳-۹۸؛ «دائرة المعارف جدید...»، ۱/۲۰۹). در اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م مسلمانان حاکم با ارمینان شهر که در اماکن مذهبی علایقی داشتند، در برابر بیزانسیها پیمان بستند («دائرة المعارف خاورمیانه»، ۱/۲۱۸).

بیت لحم در سده‌های میانه شهری پرجمعیت به شمار می‌آمد (ویلنی، ۹۶) و اهمیت بازرگانی داشت (یاقوت، ۵۲۹/۱). در سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ م، جمعیت شهر رو به کاهش نهاد، زیرا در ۱۲۵۰ ق/۱۸۳۴ م پس از شورش محله مسلمان‌نشین، بر ضد ابراهیم پاشا فرمانروای مصری و قتل عام مردم توسط همو، جمعیت مسلمان بیت لحم

انواع موزائیک و نقاشیهای دیوار تزئین شده، متصل است. این بنا بارها بازسازی و دگرگون شده است (برلمن، 258). همچنین بقایای قبرهایی در افراط - یا افراته، بخش جنوبی بیت لحم - به چشم می خورد که به صورت غارهایی در دل کوه حفر شده اند؛ شواهد حاکی از آن است که این قبرها به جامعه ای شبانی و نیمه کوچنده تعلق داشته است (مزار، 198). آثاری سفالین از عصر برنز و آهن در ضلع شرقی کلیسای مولد عیسی (ع) («دائرة المعارف جدید»، I/204) و نیز زوینیهایی متعلق به سده ۱۱ ق م در نزدیکی القدر - جنوب بیت لحم - یافت شده است (مزار، 362، 336).

برکه های سلیمان که آب شهر به طور سنتی از آنها تأمین می شد، در جنوب بیت لحم واقع اند (برمکی، 169). قبر راحیل، همسر یعقوب (سفر پیدایش، ۲۵: ۱۹-۲۰)، و همچنین مدفن داوود و سلیمان (یا قوت، ۵۲۲/۱) را نیز در این شهر دانسته اند.

مآخذ: آغا، نیل خالد، *مدائن فلسطين، بيروت، ۱۹۹۳ م*؛ ابن اثیر، *الکامل، این بطرطه، سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد، تهران، ۱۳۲۸ ش*؛ ابو عبید بکری، *عبدالله، معجم المستعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۲ ق/۱۹۴۵ م*؛ ابن عدیم، *عس زبده الحلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م*؛ ادربی، *محمد، نزفه المشتاق، قاهره، ۱۹۷۰ م*؛ اصطخری، *ابراهیم، المسالك والممالك، به کوشش محمد جابر عبدالمال حسینی و محمد شفیق غریال، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م*؛ دباغ، *مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، بيروت، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۲ م*؛ رانسیان، *استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش*؛ عمله، *محمد یوسف عمرو، انساب العشائر الفلسطينية، عمان، ۱۹۹۱ م*؛ قرآن مجید، *قلقتندی، احمد، صبح الاعش، به کوشش محمد حسین شمس الدین و دیگران، بيروت، ۱۳۰۷ ق/۱۹۸۷ م*؛ کتاب مقدس، *مقدسی، محمد، احسن التفسیر، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۱۰۶ م*؛ *موسوعة عام، موسوعة کتاب مقدس، بيروت، ۱۹۹۳ م*؛ ناصر خرد، *سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش*؛ نویری، *احمد، نهاية الارب، قاهره، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م*؛ هاکی، *جیمز، قاموس کتاب مقدس، بيروت، ۱۹۲۸ م*؛ هروی، *علی، الاشارات الى مرقاة الزیارات، به کوشش ژ. سورلد تومین، دمشق، ۱۹۵۳ م*؛ یاقوت، *بلدان یعقوبی، احمد، تاریخ، بيروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م*؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; *The American Peoples Encyclopedia*, New York, 1908; Ashe, G., *The Land and the Book*, London, 1965; Baedeker, K., *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1912; Baramki, D. C., *The Art and Architecture of Ancient Palestine*, Beirut, 1969; Beyer, G., *Die Kreuzfahrergebiete von Jerusalem und S. Abraham (Hebron)*, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LXV; Bhutani, S., *The United Nations and the Arab-Israeli Conflict*, New Delhi, 1977; Cattani, H., *The Palestine Question*, London, 1988; *Encyclopedia of The Modern Middle East*, London, 1996; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in The Holy Land*, New York, 1996; EI<sup>4</sup>; Fisher, W. B., *The Middle East*, London, 1978; *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, New York, 1936; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Hunter, F. R., *The Palestinian Uprising*, London, 1991; Hurewitz, J. C., *The Struggle for Palestine*, New York, 1976; Judaica; Maznir, A., *Archaeology of the Land of the Bible*, New York, 1992; *The Middle East Intelligence Handbooks*, 1943-1946 (Palestine and Transjordan), London, 1987; Morris, B., *1948 and After (Israel and Palestinians)*, Oxford, 1994; Noth, M., *«Eine siedlungsgeographische Liste in I. Chr. 2 und 4»*, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LV; Pauly; Pearlman, M. and Y. Yannaï, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, G. A., *The Historical Geography of The Holy Land*, London, 1974; Smith, P. A., *Palestine and the Palestinians (1876-1983)*, London, 1984; Tuma, E. H. and H. Darin-Drabkin, *The Economic Case for Palestine*, London, 1948; Vilnay, Z., *Steimatzy's Palestine Guide*, Jerusalem, 1942; WNGD.

عباس سعیدی

تحلیل رفت (موسوعة عام، ۴۵۹/۱) و در ۱۹۱۴ م، به هنگام آغاز جنگ جهانی اول، بسیاری از مسیحیان شهر به ایالات متحده مهاجرت کردند (اسمیث، پ، 37-36). در ژوئیه ۱۹۳۷ پس از تقسیم سرزمین فلسطین به ۳ بخش، اداره مراکز مذهبی به انگلستان واگذار شد (هورویس، 74؛ بهوتانی، 125-124).

بیت لحم در ۱۳۱۹ ش/۱۹۴۰ م، ۷ هزار و در ۱۹۴۵ م، ۸۸۲۰ تن جمعیت داشت که همگی عرب و غالباً به فرقه های مختلف مسیحیت وابسته بودند؛ در این زمان جمعیت مسلمان شهر در اقلیت بود (ویلنی، 93؛ هندای، 56). در ۱۳۲۷ ش/۱۹۴۸ م پس از اولین جنگ اعراب و اسرائیل، بیت لحم جزو خاک اردن به شمار می آمد، اما پس از جنگ ۶ روزه (۱۹۶۷ م) و اشغال کرانه باختری، بیت لحم نیز به تصرف اسرائیل درآمد («دائرة المعارف خاورمیانه»، I/369). جمعیت شهر در این زمان ۱۶۳۳۳ تن و روستاهای پیرامون آن ۵۱۱۶۹ تن گزارش شده است (توما، 54). اینان اعم از مسیحی و مسلمان از لحاظ قومی به خاندانهای مختلفی تعلق داشتند (نک: عمله، ۲۰۰/۱-۲۰۴). در میان مردم شهرت دارد که سکنه مسیحی بیت لحم از بازماندگان صلیبیان هستند که با عربهای بومی در آمیخته اند (ویلنی، 93-96). مسیحیان بیت لحم جزو فرقه های مختلف، از جمله ارتدکس یونانی، ارمنی و برخی فرقه های لاتین هستند («دائرة المعارف خاورمیانه»، همانجا).

شهر بیت لحم در دوزخ معاصر با دگرگونیهای از لحاظ کالبدی و نیز از نظر اجتماعی - اقتصادی همراه بوده است. تا ۱۹۴۸ م بیشتر اهالی شهر مسیحی بودند، اما پس از اشغال اراضی و شهرهای فلسطینی، پناهندگان بسیاری به این شهر روی آوردند و متعاقب آن، ترکیب مذهبی شهر دگرگون شد. به جمعیت شهر پس از جنگ ۶ روزه، ۱۸۷۴ تن که در چادر آوارگان زندگی می کردند، اضافه شد و به این ترتیب، جمعیت مسلمان به ۵۹/۲٪ افزایش یافت (قس: جودائیکا، IV/745، که در محاسبه نسبت مسلمانان به مسیحیان اشتباه کرده است).

پیش تر شهر بیت لحم دارای ۸ محله بود (بدکر، 99) و امروزه روستاهای بیت ساحور و بیت جالا با رشد شهر در حوزه مستقیم آن قرار گرفته است (جودائیکا، همانجا).

بیت لحم از سده ۴ م شهر زیارتی مسیحیان بوده است و هنوز جهانگردان بسیاری روزانه از این شهر بازدید می کنند. صنایع دستی و یادمانهای مذهبی ساخته شده از صدف و چوب زیتون و شمعیهای «متبرک» تولیدی در بیت لحم هم، در بازارهای داخلی و نیز جهانی، در میان مسیحیان از شهرت خاصی برخوردار است (برلمن، 256؛ اسمیث، پ، 31؛ نیز نک: فیشر، 44).

دانشگاه این شهر پس از اشغال سرزمین، به همت خود فلسطینیان تأسیس و در ۱۳۵۲ ش/۱۹۷۳ م افتتاح شد (هانتز، 22؛ آغا، ۱۰۶).

مهم ترین بنای شهر بیت لحم، کلیسای مولد عیسی (ع) است. این کلیسا شامل بنای هشت گوشی است که بر روی مغاره مولد عیسی (ع) بنا شده و به یک کلیسای رومی چارگوش که به زیبایی و شکوه با مرمر،

**بیت المال**، عنوانی که از آغاز تشکیل دولت اسلامی بر مجموعه داراییهای موجود یا بالقوه دولت، و نیز محل و موضعی که بخش منقول این داراییها را در آنجا گرد می‌آوردند و سپس تحت شرایط و قوانینی برای مصالح عامه مسلمانان و جامعه اسلامی خرج می‌کردند، اطلاق شده است؛ اما اطلاق آن بر خود اموال و املاک و درآمدهای دولت، اطلاق اولی و اصلی است (ابن جماعه، ۱۰۶؛ صفوت، ۴۴۱/۱؛ قس: ذهبی، ۳۲۲/۲؛ نیز نک: آقیدس، ۴۲۳).

از آنجا که سابقه گردآوری زکات و مصرف آن بر حسب احکام قرآن به آغاز تشکیل دولت پیامبر (ص) در مدینه بازمی‌گردد، بیت المال را باید نخستین نهاد مالی و اداری در دولت اسلامی به شمار آورد؛ نهادی که وظایف و حوزه عمل آن در طی قرون متغیر بوده، و دواوین مختلف در اطراف آن پدید آمده، یا از آن منشعب گشته است. بنابراین نگرش که بیت المال، ملک همه مسلمانان است و تنها در جهت مصالح عامه مردم بنیاد شده، و وظایفی برعهده گرفته است، آن را «بیت المال المسلمین» می‌خواندند و سپس به «بیت المال» اکتفا کردند (هیشمی، ۳۳۲/۵).

فقه‌ها و نظریه پردازان متقدم، بیت المال را جهت و نوع اموالی دانسته اند که مطلقاً مسلمانان - نه صنف و گروهی خاص - مستحق آن‌اند و مخصوص به محل و مکانی خاص نیز نیست؛ یعنی آن گونه اموال چه وارد محل و موضع خاص شده، و چه نشده باشد، چون جهت استحقاقش عامه مسلمانان‌اند، «بیت المال»، یعنی در زمره اموال و حقوق عمومی محسوب می‌شود (مثلاً نک: ابن جماعه، ۱۰۶-۱۰۷؛ ماوردی، ۲۷۷-۲۷۸). اداره بیت المال و شناخت و تعیین متولیان حفظ حقوق مادی عامه مردم در جامعه اسلامی هم یکی از اجزاء علم سیاست، از فروع حکمت عملی دانسته شده، که موضوعش مراتب و احکام و قوانین مدنی است (صدیق حسن خان، ۳۲۹/۲-۳۳۰). اما سابقه کاربرد عنوان بیت المال بر انواع اموال و املاک و درآمدهای عمومی که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد، اگر از باب اطلاق عنوان لاحق بر مصداقی سابق نباشد، ظاهراً به صدر اسلام و حتی ایام پیامبر (ص) باز می‌گردد، هر چند که روایات در این باره تاحدی مبهم و متناقض است. در حالی که برخی روایات متأخر حاکی از وجود این نام و نهاد در ایام پیامبر (ص) است و حتی از بلای مؤذن به عنوان مسئول آن نام برده‌اند و یا به اموال بیت المال در این عهد اشاره کرده‌اند (جبرتی، ۴۴۳/۱؛ نیز نک: جاف، ۸۶-۸۷)، ولی در منابع متقدم به اطلاق این نام و وجود نهاد خاص بیت المال تصریح نشده است و از گزارشهای متعدد برمی‌آید که صدقات و غنایم به دست آمده را همان وقت میان مردم و جنگجویان تقسیم می‌کردند (ابن طقطقی، ۸۳-۸۴؛ برای نخستین نگاهها به اموال عمومی یا بیت المال در عصر پیامبر (ص)، نک: چیره، ۱۶۴-۱۶۲)؛ گرچه ممکن است بقایای این اموال عمومی را نگاه می‌داشتند و در موقع خود به مصرف می‌رساندند (نک: الموسوعة، ۲۴۴/۸).

در باره وجود بیت المال، احتمالاً با همین عنوان، در ایام ابوبکر و

عثمان نیز گزارشهایی در دست است و می‌دانیم که ابوبکر خود از مقرری دولتی برخوردار بوده است (قلقشندی، ۴۱۳/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۷؛ طبری، احمد، ۲۳۴/۲) و برخی از نویسندگان هم تأسیس بیت المال را به صراحت به او نسبت داده (سیوطی، ۷۹؛ نیز نک: لوی، ۲۹۸)، و گفته‌اند که وی عمر بن خطاب را متولی بیت المال گردانید (قلقشندی، همانجا). با این همه، آورده‌اند که بیت المال را اول بار عمر پدید آورد (ابوهلال، ۱۲۳؛ قلقشندی، همانجا؛ سیوطی، ۲۳، ۱۳۶) و از یک گزارش محمد بن جریر طبری (تاریخ، ۵۱۹/۲) درباره انتقال اموال خسروان ایران به بیت المال مدینه برمی‌آید که در آن وقت در اینجا محلی برای حفظ یا پخش اموال وجود داشته است، اما گزارش ابن طقطقی (همانجا) در این باره که وقتی به عمر پیشنهاد کردند قسمتی از اموال به دست آمده را برای امور غیر قابل پیش‌بینی نگاه دارد، برآشت و این پیشنهاد را از القاتل شیطان خواند، گویا صرفاً مربوط به نگاهداری اموال بود که به نظر می‌رسد عمر آن کار را لازم نمی‌دانست و غنایم را همه میان مردم تقسیم می‌کرد (همانجا؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۲۹/۲)، و مرادش وجود بیت المال نبود، چه، می‌توان گفت که به هر حال در دوران فتح، باید غنایم را در جایی مانند پادگانهای اصلی و مراکز سپاه گرد می‌آوردند و سپس به مدینه می‌فرستادند. چنان که گفته‌اند در همین دوره، محل خاصی در کوفه - از نخستین پادگان - شهرهای اسلامی - به عنوان بیت المال یا برای گرد آوردن اموال وجود داشته است (ابن تیمیه، ۲۱۷/۳).

در دوره خلافت عثمان بیت المال اصلی در مدینه بود و صاحب یا متولی آن به اندازه‌ای قدرت داشت که با دستور بی‌وجه خلیفه مبنی بر دادن مال به حکم بن ابی العاص مخالفت کند (یعقوبی، ۱۶۸/۲-۱۶۹). محل بیت المال نیز بر حسب موقع و شرایط متفاوت بود، ولی در بسیاری مواقع در مساجد و جوامع قرار داشت (نک: یاقوت، ۱۷۸/۵؛ ابن رسته، ۱۱۶؛ جاف، ۸۹؛ متز، ۱۲۶). در ایام امام علی (ع) بیت المال وجود داشت، ولی امام معمولاً اموال رسیده و موجود را به سرعت میان مسلمانان تقسیم می‌کرد (سیوطی، ۱۸۰؛ جاحظ، ۲۴۲).

به درستی نمی‌دانیم که دیوان بیت المال از چه وقت پدید آمده است، ولی دیوان خراج که کهن‌ترین دواوین دولت اسلامی است، مهم‌ترین بخش از وظایف بیت المال، یعنی تشخیص و محاسبه و گردآوری انواع مالیاتها را برعهده داشت و بعداً دیوانهای دیگری مانند دیوان نفقات هم پدید آمد که بخش دیگری از وظایف بیت المال به آن محول شد (مثلاً نک: لوی، ۳۲۵، ۲۹۹). دیوان بیت المال که سازمانی جدا از خود بیت المال داشت، به عنوان نهادی اداری به طور نظری به خرج و دخل اموال عمومی رسیدگی می‌کرد، ولی از جنبه عملی، حفظ و پخش اموال عمومی در دست صاحب بیت المال بود که زیردست رئیس دیوان بیت المال (یا به تعبیر ابن خلکان، ۳۴/۱؛ صاحب دیوان بیت المال) کار می‌کرد (نک: تنوخی، ۳۵/۸-۳۷). ماوردی (ص، ۲۶۶، ۲۷۷-۲۸۴) که دیوان بیت المال را از دواوین چهارگانه دولت شمرده، به همین معنی



رئیس دیوان استیفاء دومین مقام پس از صدراعظم به شمار می‌رفت (اقبال، ۲۲، ۲۸، ۱۷۵) که نایبانش را همه جا می‌پراکند و آن نایبان مستقیماً از مرکز دستور می‌گرفتند (لمتن، «ساختار...»، ۲۵۸-۲۵۷). در دوره ایلخانیان هم شغل مستوفی کل منصبی بس عالی به شمار می‌رفت. نخجوانی شرایط و صفات ویژه‌ای برای مستوفیان برشمرده، و آورده است که اینان همواره در جریان امور مالی کشور قرار داشتند و به ضبط و محاسبه و نظارت بر امور مالی مشغول بودند (۹۴/۲-۹۸). در عصر صفوی علاوه بر مستوفی کل رسته‌های مختلف حواشی شاه، و نیز موقوفات و بیت‌المال خاصه و اموال دربار، مستوفیان خاص داشتند (میرزا اسمعیل، ۳۵، ۳۷، ۴۴، ۵۰-۵۱؛ مینورسکی، ۱۰۱، ج ۱).

به هر حال، می‌توان به دیوانهائی چون: دیوان نفقات، دیوان المصادرین (اموال مصادره شده که یکی از اقلام بیت‌المال را تشکیل می‌داد)، دیوان ضیاع عامه (املاکی از قدیم در اختیار و ملک بیت‌المال بود یا بعدها به آن ملحق شد)، دواوین ضیاع خاصه، مستحدثه و مستخلصه و عباسیه (املاک بیت‌المال خاصه)، دیوان البر و الصدقات (اموالی که میان بعضی گروه‌ها و اشخاص پخش می‌شد)، دیوان الزمام (رسیدگی و محاسبه اموال)، دیوان الرواتب، دیوان الدار (بعداً به دو بخش دیوان المغرب و دیوان المشرق تقسیم شد؛ نک: طبری، تاریخ، ۶۳۰/۵)، دیوان النظر و دیوان المجلس (از مهم‌ترین دواوین مالی در عصر فاطمی که غالب وظایف دیوان بیت‌المال در دست آنها بود)، دیوان وکالت (که در عصر غزنوی بیت‌المال و املاک خاصه را در دست داشت)، دیوان خاصه (که در عصر صفوی حساب املاک سلطنتی را در دست داشت)، و جز آن نیز اشاره کرد که هر یک بخشی از وظایف دیوان اصلی بیت‌المال را برعهده داشتند (ابوعلی مسکویه، ۲۱/۱، ۱۵۲-۱۵۴؛ تنوخی، ۳۵/۸؛ ابن طویر، ۷۴-۷۹؛ سید، ۵۸-۶۰؛ بازورث، همان، ۶۹؛ لویه گارد، ۱۵۷، ۱۵۲؛ مینورسکی، ۴۱). ابن جماعه هم از «دیوان دخل بیت‌المال و خرجه» به عنوان یکی از دواوین چهارگانه اصلی نام برده، و به یک دیوان اصلی دیگر با عنوان «دیوان رسوم الاموال المختصه بالاعمال» اشاره کرده که بخش عمده‌ای از وظایف دیوان بیت‌المال را برعهده داشته است (ص ۱۴۴، ۱۴۹). خوارزمی از دیوان بیت‌المال به «دیوان الخزن» تعبیر کرده، و اصطلاحات خاص آن چون حمل و توظیف را توضیح داده است (ص ۶۲).

در حکومتها و دولتهائی که در قلمرو اسلام پدید آمدند، شمشیر و قلم و مال همواره ۳ رکن اصلی استقرار یک نظام حکومتی بوده است و نظریه پردازان حکومت نیز به این ارکان اشاره کرده، و درباره آنها بحث و بررسی کرده‌اند (ابن خلدون، ۶۷۸/۲؛ نصیرالدین، ۷۵۶-۷۵۸). از این روی، یکی از نخستین کارهای حاکمان جدید یا مدعیان حکومت برای تثبیت و اعمال قدرت، دست اندازی بر املاک و اموال بیت‌المال و منابع درآمد دولت و حاکم پیشین بود (مثلاً نک: ابن کثیر، ۱۸۴/۱؛ ابن حجر،

تصریح کرده، و آورده است که وظیفه کاتب دیوان بیت‌المال و در واقع صاحب ذمام آن - که باید واجد دو خصیصه عدالت و کفایت باشد - عبارت است از حفظ و استیفای حقوق بیت‌المال و صرف اموال در راههای تعیین شده؛ نیز محاسبه اموالی را که به بیت‌المال وارد، یا از آن خارج می‌شود و مثلاً به دیوانهائی چون دیوان نفقات می‌رود، از وظایف دیوان بیت‌المال شمرده، و آورده‌اند که صاحب دیوان بیت‌المال دارای علامت و مهر مخصوص بود که اسناد مالی و چکها و حواله‌ها را با آن مهور می‌کرد و اگر سند و حواله‌ای بدون این مهر صادر می‌شد، در دیگر دواویر دولتی اعتبار نداشت و آن را به دیوان مذکور باز می‌گرداندند. اسنادی هم که از شهرها به دیوان بیت‌المال می‌رسید، باید در اینجا بررسی و تأیید می‌شد (قدمه، ۳۶). ممکن بود اسناد مالی این دیوان توسط وزیر یا نماینده او مورد بازرسی قرار گیرد (متز، ۷۷). در واقع، در دورانی که وزیران رشته کارها را در دست داشتند، دیوان بیت‌المال نیز مانند برخی از دیگر دواوین مهم، غالباً به طور مستقیم زیر نظر آنان قرار داشت (مثلاً نک: ابن خلدون، ۶۷۷/۲). حتی به روزگار وزارت علی بن عیسی جراح - که مورخان از کارگزاران و دیوانیان برجسته او مانند رؤسای دیوان نفقات و خراج و خزاین و ضیاع نام برده‌اند (ه، د، ابن جراح) - از صاحب دیوان بیت‌المال یاد نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که این دیوان احتمالاً در دست خود او بوده است؛ از سوی دیگر مؤید این معنی است که در طی قرون و در قلمرو دولتهای مختلف در جهان اسلام، دواوین متعددی از دیوان بیت‌المال متفرع شده، یا در اطراف آن پدید آمده است.

چنان که اشاره شد، دیوان خراج یک وقت بخش مهمی از محاسبه و تعیین و دریافت بخشی از درآمدهای بیت‌المال را در دست داشت (تنوخی، ۳۶/۸، ۳۷). وظیفه محاسبه اموال در طی قرون بر عهده دواوین دیگری نیز نهاده شد؛ مثلاً یک وقت دیوان زمام متصدی این کار بود و صاحب بیت‌المال هر ماه و بعداً هر هفته روزنامه (صورت مخارج و درآمد) را به رئیس دیوان زمام می‌داد (ابوعلی مسکویه، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ لویه گارد، ۱۴۹). صورت خرج و دخل ماهانه را که جهیز تهیه می‌کرد، ختمه، و صورت سالیانه را جامعه می‌نامیدند (خوارزمی، ۵۴). برخی از این اسناد مالی اکنون نیز در دست است و می‌توان شکل محاسبه را از روی آنها بررسی کرد (مثلاً نک: سید، ۸۵-۸۶).

از سده‌های میانی هجری در قلمرو شرقی و مرکزی خلافت دیوان استیفاء، و آن‌گاه در مناطق غربی، نهاد استیفاءالدوله (قلقشندی، ۳۰/۴) وظیفه نظارت بر بیت‌المال و محاسبه آن را برعهده گرفت. دیوان استیفاء در دوره سلطان محمود بر اموال سلطانی یا بیت‌المال خاصه نظارت نداشت، ولی گویا از عصر مسعود این وظیفه نیز برعهده آن نهاد شد (بازورث، «غزنویان...»، ۶۸-۶۶؛ بیهقی، ابوالفضل، ۱۵۴-۱۵۵). مستوفی کل در این دوره نایبانی در سراسر قلمرو امپراتوری داشت که به کار گردآوری اموال و محاسبه و ارسال آنها به مرکز می‌پرداختند (عتبی، ۳۴۳؛ میراحمدی، ۲۰۸). در عصر سلاجقه، مستوفی کل، یعنی

الدردر... (۱۴۸/۲) و حاکمانی که می‌کوشیدند محبوبیتی کسب کنند تا بر مستقر شوند، سامان دادن به وضع بیت‌المال و تثبیت عطایا و مقرریها و رد اموال بی‌رسم و بی‌وجه از بیت‌المال را وعده می‌دادند (نک: ابن حماد، ۸۷؛ درباره‌ی جوهر سیسیلی و فاطمیان در مصر).

تسلط بر بیت‌المال و اداره‌ی آن چنان مهم بود که برخی از فرمانروایان اداره‌ی آن را خود به دست می‌گرفتند، یا به نزدیکان معتمد خود می‌دادند (مثلاً نک: ابن خلدون، همانجا). در انقلابات سیاسی یا اوقاتی که مردم و لشکریان به هر دلیل از حکومت ناراضی بودند، بیت‌المال از نخستین نهادهایی بود که مورد هجوم و غارت واقع می‌شد. سابقه‌ی این گونه حوادث به صدر اسلام بازمی‌گردد (طبری، همان، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ ذهبی، ۳۷۷/۵؛ یعقوبی، ۱۸۱/۲؛ مقدسی، ۲۱۲/۵؛ برای دوران بعد، مثلاً نک: بلاذری، ۲۳۳).

عامه و خاصه: از سده‌ی اول هجری، میان اموال کاملاً عمومی که تنها در جهت مصالح عموم مردم مصرف می‌شد، ولی این مصارف همیشه دارای تعاریف و جهات معین نبود، با آنچه به طور خاص و فقط به صلاح‌دید خلیفه و سلطان به مصرف می‌رسید، تفاوت می‌نهادند. اولی را بیت‌المال عامه و دومی را خاصه می‌خواندند. باید گفت خلفا و سلاطین غالباً با بیت‌المال خاصه به گونه‌ای رفتار می‌کردند که به نظر می‌رسید اموال آن مطلقاً به آنها تعلق دارد و ملک خاص ایشان است. اگر هم در آغاز اسلام میان بیت‌المال عمومی و خزانه‌ی خلیفه تفاوت وجود داشت، ولی از مجموع اطلاعات تاریخی و نوع درآمدها و مصارف بیت‌المال خاصه در قرون بعد، می‌توان دریافت که این بیت‌المال معنایی بس فراتر از املاک و درآمدهای شخص خلیفه یا سلطان داشته، و بسیاری اوقات جانشین بیت‌المال عامه بوده است. هر دو، یک متولی و ناظر داشت و در مواقع ضروری قسمتی از اموال بیت‌المال خاصه را به بیت‌المال عامه منتقل می‌کردند (لوکه گارد، 52، 157؛ چنان که ابن فرات و وزیر بر هر دو بیت‌المال چیره بود و لااقل یک بار اموالی از بیت‌المال خاصه به عامه منتقل کرده است (صابی، ۳۱۵-۳۱۶؛ نیز نک: متز، 120). البته ممکن بود برخی خلفا این کار را نپسندند (مثلاً نک: صابی، ۳۲-۳۳). در بخشهای شرقی سرزمینهای اسلامی در دوران متأخرتر هم از اموال بیت‌المال خاصه برای عامه استفاده می‌شد (بازورث، «غزنویان»، 68).

اموال و درآمدها: نوع درآمدها و اموال بیت‌المال دارای تعریف خاص و احکام و قوانین معین بود. فرمانروایان و کارگزاران باید مراقب می‌بودند که حق بیت‌المال ادا شود، ولی اموال حرام و زور و نامرسم وارد آن نگردد، یا به مصارف نادرست و غیرشرعی نرسد. خلفا و سلاطین و حکام پای‌بند به شریعت هم بر این معنی نظارت دقیق داشتند (مثلاً نک: ابن حبان، ۲۷۱/۱؛ بحشل، ۶۲؛ ابونعیم، ۲۷۸/۵، ۲۸۳) و سایرین نیز آن را لااقل به طور نظری تأیید می‌کردند (نک: ابن حبان، همانجا؛ ابن فضل الله، ۱۲۱-۱۲۵؛ قس، ۱۴۸). با این همه، در ادوار مختلف بنا بر احوال سیاسی و اجتماعی، این حکام و مقررات

دستخوش انواع تغییرات و بی‌رسمیها قرار می‌گرفت و اموالی را به زور و جور وارد بیت‌المال می‌کردند، یا برخلاف احکام و قوانین و مصالح عامه به مصرف می‌رساندند؛ چنان که یک وقت در مصر تولیت بیت‌المال را واگذار می‌کردند و رشته کارهای آن در دست اشرار افتاد و اینان هم از چپاول اموال مردم هیچ فروگذار نکردند (مثلاً نک: جبرتی، ۵۸۳/۱).

به هر حال، اموالی که مالک یا مالکان مشخص دارد یا مصارف آن کاملاً معین شده است، در زمره اموال بیت‌المال، یعنی اموال عمومی محسوب نمی‌شود. بنابراین درآمدهای بیت‌المال را به طور کلی می‌توان این‌گونه برشمرد: فیء (که در ایام حیات رسول خدا (ص) مطلقاً در دست ایشان بود و بنا بر رأی او تقسیم می‌شد و به مصرف می‌رسید، و پس از ایشان در اختیار امام جامعه مسلمانان قرار دارد)، خمس غنیمت (چهار-پنجم آن سهم جنگجویان است)، جزیه، خراج اراضی صلحی و عثری، برخی معادن، گنجهای پیش از اسلام که یابنده خمس آن را به بیت‌المال می‌داد، اموالی که از دزدان گرفته شده و صاحبانش را نتوان یافت، اموال پیدا شده که صاحبانش یافت نشوند، میراث بی‌وارث و هر مالی که صاحب خاص نداشته باشد، همه پس از کسر مخارج و مقرریها و عطایا، متعلق به بیت‌المال، یعنی عموم مسلمانان است که باید زیر نظر امام (پیشوای جامعه اسلامی، خلیفه و سلطان یا نمایندگان آنها) مصرف شود (قدامه، ۲۰۴-۲۰۵؛ ابن جماعه، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۵۰؛ طبری، تفسیر، ۳۷/۲۸-۳۸؛ ابن حجر، الدرر...، ۲۶۲/۱؛ نیز نک: لوی، 299؛ اقلیدس، 425-427؛ برای برخی بررسیهای نظری دیگر در این باره، نک: صدیقی، 244-260).

در حالی که ابن جماعه فقط عشر درآمد تجاری کافران در سرزمینهای اسلامی را سهم بیت‌المال دانسته، و آورده است که مالیاتهای (شکوس و ضرایب: نوعی مالیات که به خصوص از کالاهای تجاری گرفته می‌شد) که از تجارت و معایش مسلمانان گرفته می‌شود، مال ظلم است و نباید وارد بیت‌المال شود، و نیز زکات را که موارد مصرفش کاملاً معین است، از حوزه اموال عمومی و بیت‌المال خارج دانسته است (ص ۱۵۰)، ولی قدامه عشر درآمدهای تجاری به طور مطلق و نیز زکات را از اموال بیت‌المال شمرده است (همانجا؛ قس: ذهبی، ۴۷۵/۱۴، که نشان می‌دهد مأمور دولت کشتیهای مال التجاره را بازرسی می‌کرد و حق بیت‌المال را از آنها می‌گرفت) و ابوحنیفه نیز بر آن است که زکات اموال ظاهره (کشت و زرع، زکات مواشی)، از حقوق بیت‌المال است (ابن جماعه، همانجا).

اینکه گفته‌اند اموالی به بیت‌المال تعلق می‌گیرد که موارد مصرفش دقیقاً معلوم نشده باشد، به این معنی است که دست امام و حاکم در مصرف آن به گونه‌ای که خود تشخیص می‌دهد، باز نیست و شارع آن موارد را خود تعیین کرده است. اما با توجه به نظر ابوحنیفه درباره زکات به نظر می‌رسد که وی معتقد است، همه درآمدهای دولت در زمره اموال بیت‌المال است، چه دست امام در تعیین مصارف آن باز باشد و چه نباشد (نک: اقلیدس، 424).

حتی امویان برخلاف احکام شرع آن را از گردن نومسلمانان برنداشتند، تا عمر بن عبدالعزیز آن رسم را برافکنند و به کاهش شدید درآمد بیت‌المال توجه نکرد (دریاره جزیه و انتقال زمین خراجی به عرب مسلمان که موجب برداشتن خراج از زمین و کاهش درآمد بیت‌المال می‌شد، نک: ولهاوزن، ۱۷۴-۱۷۳؛ دریاره همین مسئله و تبعات ناشی از آن، به ویژه جزیه در خراسان، نک: ذنت، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۶). در بعضی دوره‌ها برای اخذ جزیه، متصدی خاص وجود داشت (مثلاً نک: نخجوانی، ۲/۲۴۸).

اشیاء پیدا شده باید به بیت‌المال منتقل شود تا صاحب آن شناخته گردد و مخارج شناسایی این اموال با خود بیت‌المال است. البته نگهداری کالاهای گم‌شده یا استفاده از آن توسط یابنده یا بیت‌المال تابع شرایطی است (شریعی، ۳۷۲/۲؛ بجیرمی، ۲/۲۳۰). از برخی گزارشها و فتاوا بر می‌آید که اگر به رغم کوشش بیت‌المال، صاحب کالا یافت نشود، بیت‌المال مالک آن می‌شود، ولی باید آن را فروخته، پول آن را به مستحقان برساند (ابن تیمیه، ۲۹/۲۶۹). در عصر صفویه در ایران ظاهراً اموال مجهول‌المالک متصدی خاصی از بیت‌المال داشته است، موسوم به بیت‌المالچی (مینورسکی، ۷۵). اموالی که از دزدان و راهزنان گرفته می‌شد، نیز مانند اموال پیدا شده، به بیت‌المال می‌رفت تا صاحبانش یافت شود، و اگر نشد، امام می‌تواند آنها را مطابق نظر خود در مصالح عامه خرج کند، ولی بیت‌المال باید هر آنچه می‌تواند بکوشد تا مالکان اصلی را بیابد. ممکن است صاحب اموال به دست راهزنان کشته شده باشد، در این صورت اگر وارث نداشته باشد، باز هم آن اموال به بیت‌المال تعلق می‌یابد (قرطبی، ۱۱۰/۲، ۱۵۵/۶).

یکی از مهم‌ترین موارد درآمد و موضوع نظارت بیت‌المال، ارث است. بنا بر حدیثی از پیامبر (ص) به این مضمون که «ان بیت‌المال عصبه لمن لا عصبه له» (ابوعوانه، ۳/۴۴۴، ۴۴۶) بیت‌المال با شرایطی جانشین وارثان، یعنی خویشان و وابستگان مردم به شمار می‌رود. این معنی در تأدیة دیون متوفایی که مال وارثی بر جای نگذاشته، نیز صدق می‌کند. به هر حال، از صدر اسلام به این سوی، به فتوای علما برخی میراثها، به ویژه اموال بی‌وارث، مطابق شرایط و ضوابطی به بیت‌المال تعلق می‌یافت (ابن قدامه، الکافی، ۵۷۳/۲، ۵۷۳/۲، ۳۲۶/۴، ۱۱۶/۶؛ ابن ادریس، ۴/۴۵۵؛ سبکی، ۵/۵۹؛ ابن کثیر، ۷/۱۴۹، ۱۳/۶۱) و امام می‌توانست اراضی بی‌وارث را نیز بفروشد و درآمدش را در راه مصالح عامه به کار گیرد (ابن رجب، الاستخراج، ۱۲۰).

بسیاری از صحابه، معتقد بودند که ارث متوفای، در صورت فقدان وارث درجه اول، به خویشان درجه دوم او می‌رسد؛ ولی کسانی مانند زید بن ثابت چنین میراثی را متعلق به بیت‌المال و از اموال عمومی می‌شمردند (ترمذی، ۴/۴۲۲). ظاهراً به روزگاری دراز این اموال را بیت‌المال تصاحب می‌کرد و حتی دیوان خاصی موسوم به «دیوان الموارث» برای گردآوری این‌گونه میراثها پدید آوردند که بحثها و نزاعها برانگیخت (متز، ۱۱۳، ۱۱۲)، تا آنکه معتضد عباسی، به فتوای

ماوردی (ص ۲۷۷-۲۷۹) خمس فیء را نیز مانند آن بخش از غنائم جنگی که پس از تقسیم میان جنگجویان باقی می‌ماند، بر ۳ بخش کرده، و سهم ذی‌القربی از این اموال را که مورد مصرفش معین شده، خارج از اختیار بیت‌المال و امام مسلمین شمرده است، ولی سهم پیامبر (ص) و آنچه باید به مساکین و این‌سبیل و یتیمان داده شود، همه را منوط به رأی و اختیار امام دانسته است. وی صدقات را دو بخش کرده، و آورده است که اموال غیرظاهره از صدقات در زمره حقوق بیت‌المال نیست و صاحبش می‌تواند آن را به هر کس که بخواهد بدهد؛ ولی در اموال ظاهری اختلاف است. ابوحنیفه آن را از حقوق بیت‌المال دانسته است، در حالی که شافعی آن را از حوزه اختیارات بیت‌المال و امام خارج می‌داند، زیرا جهات مصرفش معین شده است (قس: ابن عبدالبر، ۲۰/۴۵). بعدها بنا بر مقتضیات عصر، انواع و اقلای به اموال و درآمدهای بیت‌المال افزوده شد، چنان‌که در دوره‌های متأخرتر، هدایایی که کارگزاران می‌گرفتند، و اموال مورد نزاع را نیز متعلق به بیت‌المال - که می‌بایست در راه مصالح عامه مسلمانان خرج شود - دانستند (ابن تیمیه، ۲۸/۵۶۸).

جز اینها بیت‌المال دارای درآمدهایی که می‌توان آنها را اتفاقی نامید، نیز بود. مثلاً از شعبی نقل کرده‌اند که اگر کسی کنیزی از اسرا خرید که صاحب طلا و نقره بود، آن اموال به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (سعید بن منصور، ۳/۱۳۹) و یا برخی از فقها بر آن‌اند که می‌توان از متحاکمین برای قضاوت پول گرفت و آن پول متعلق به بیت‌المال است؛ گرچه برخی دیگر از فقها این کار را حرام دانسته‌اند (ابن حجر، فتح، ۱۳/۱۵۰). دیگر از این گونه اموال، صدقات زنی است که در ایام عده شوهر کرده، و چون آن ازدواج باطل است، مهریه‌اش به بیت‌المال تعلق می‌گیرد (بیهقی، احمد، السنن، ۱۷/۴۴۲-۴۴۲). در دوران متأخرتر، اگر یکی از اتباع ممالک غیرمسلمان در قلمرو عثمانی درمی‌گذشت، اموالش را دولت به نفع بیت‌المال مصادره می‌کرد. چنین بود تا از جمله امتیازاتی که فرانسویان در تبریز از سلطان سلیم گرفتند، آن بود که مأموران بیت‌المال به اموال اتباع فرانسه تعرض نکنند (فرید، ۱/۲۲۲-۲۲۷).

علاوه بر اموال، اشخاص نیز در تملک بیت‌المال قرار می‌گرفتند، یا به آن وابسته می‌شدند. در برخی از گزارشها از زن یا دختر بیت‌المال یاد شده است و به نظر می‌رسد مراد، دختری است که ولایت مادی‌اش را بیت‌المال پذیرفته، و مخارج زندگی و رشد او را تأمین کرده، و او را شوهر داده است و این رسمی مستحسن بود که عمر نهاد (یعقوبی، ۲/۱۵۰؛ بیهقی، احمد، همان، ۷/۲۲۸). برخی امرای بزرگ‌رامی‌شناسیم که با این‌گونه دختران ازدواج می‌کردند (ابن عماد، ۳/۲۴). دریاره غلامان و کنیزانی که در تملک بیت‌المال بودند و خرید و فروش می‌شدند، گزارشهای بیشتری در دست است (مثلاً نک: ابن تفری بردی، ۸/۲۵۴، ۲۷۷؛ ابن منظور، ذیل حصص؛ ابن قدامه، المغنی، ۶/۲۸۶).

جزیه تا قرون متأخر اسلامی بخش مهمی از درآمد بیت‌المال را تشکیل می‌داد. این درآمد در دوران نخستین اسلامی چنان بود که امویان،

برخی فقها، مستند به قول صحابه بزرگی چون امام علی (ع) دستور داد این اموال میان ذوی الارحام تقسیم شود (ابن جوزی، ۱۶۱/۵-۱۶۲؛ حسن، ۱۷/۳).

در مصر از روزگار فاطمیان، میراث بی وارث را اموال حشریه می خواندند و مطابق منشورهایی که در دست است، آنها را جزو اموال عمومی و اقلام بیت المال محسوب می کردند (مثلاً نک: حماده، ۱۶۹-۱۷۲). ظاهراً بعدها در اینجا دیوانی خاص برای این اموال موسوم به «دیوان الموارث الحشریه» هم پدید آمد (قلقشندی، ۳۸۴/۱۳). برخی از علما دست بیت المال را در میراث کسی که در گذشته است و قسمتی از اموالش به بیت المال تعلق می گیرد، باز گذاشته، و گفته اند متولیان بیت المال حتی می توانند حق شفعه آن متوفا را نیز طلب کنند (مواق، ۳۱۱/۵). از یک گزارش مربوط به درخواست یونس بن بدران (قاضی و وکیل بیت المال دمشق به روزگار ابویان) از وارثان یک متوفا، به مصالحه درباره میراث او (ابن کثیر، ۱۱۴/۱۳-۱۱۵) برمی آید که در این دوره به هر حال، بخشی از میراثها به بیت المال تعلق می گرفت.

میراث مرتدان نیز به نظر فقها به بیت المال تعلق می یابد، ولی در نوع و اندازه آن اختلاف است. ابوحنیفه اموالی را که مرتد در حال ارتداد به دست آورده، مانند مال غنیمت و حرب، از مصادیق فیء و غیرقابل انتقال دانسته، و آورده است که همه به بیت المال می رود. کسانی چون اوزاعی فقط اموال به دست آمده پس از ارتداد را متعلق به بیت المال دانسته، و اموال دوره مسلمانانی را متعلق به ورثه مسلمانان آن مرتد شمرده اند. برخی از فقها حتی اموالی را که پیش از ارتداد به دست آورده، نیز مشمول این حکم دانسته اند. برخی دیگر از فقها برآن اند که میراث مرتدان به وارثان مسلمان آنها می رسد، ولی کسانی چون مالک بن انس آن را نیز متعلق به بیت المال می دانند (جصاص، ۳۹/۳؛ قرطبی، ۴۹/۳)؛ و بعضی دیگر از فقها گفته اند حتی حق شفعه مرتد مقتول را هم اگر امام بخواهد، می تواند گرفته، به بیت المال دهد (مواق، همانجا). البته این نظر نیز مطرح شده است که آنچه به بیت المال تعلق می گیرد، پس از کسر بدهکارها و دیونی است که مرتد بر گردن داشته است (ابن مفلح، ۲۳۵/۶، ۱۸۶/۹).

درباره میراث زمین باید گفت: با آنکه به استناد روایتی از پیامبر (ص) که مسلمان از کافر، و کافر از مسلمان ارث نمی برد، اخذ و انتقال میراث زمین به بیت المال جایز نبود، ولی این کار عملاً انجام می شد و برخی از فقها حکم میراث بلا وارث را به غیر مسلمانان نیز تسری می دادند. درباره میراث با وارث، گرچه برخی فتاوا تصریح کرده اند که وکیل بیت المال حق هیچ تصرفی در این اموال ندارد، ولی از برخی فتاوی دیگر برمی آید که میراث ذمی متوفا را پس از کسر سهم زن و فرزندان او، متعلق به بیت المال می دانستند (سبکی، ۴۳/۶) و پیدا است که انتقال میراث زمین منحصر در میراث بلا وارث نبوده است. این روش در شرق اسلامی گویا لا اقل تا روزگار خلافت مقتدر دوام داشت و او در ۳۱۱/۳۲۳ قمری فرمان داد که این گونه میراثها را به هم کیشان ذمی متوفا

دهند (صنعانی، ۱۹/۶؛ جصاص، همانجا؛ ابن جماعه، ۱۰۷؛ متر، ۱۱۲). مطابق منشوری از عصر ممالیک مصر، میراث اهل کتاب بر اساس احکام «شرع شریف» و تحت نظارت دیوان الموارث الحشریه میان وارثان آنها تقسیم می شد و آنچه باقی می ماند، به بیت المال می رفت (قلقشندی، همانجا)، ولی اگر شخصی ذمی در دارالاسلام درمی گذشت (در حالی که اموالی در اینجا داشت) و وارثانش در دارالحرب بودند، آن اموال به بیت المال تعلق می یافت (زرعی، ۷۳۶/۲). بنا بر بعضی نظرات اموال مملوک ذمی هم به جای آنکه به مولایش انتقال یابد، در زمره اموال عمومی و بیت المال محسوب می شد، و البته خلاف آن نیز عمل شده است (صنعانی، ۱۸/۶؛ شافعی، ۱۳۴/۴). به طور مطلق نیز گفته اند که میراث بندهای که عصبه و وارثی ندارد، به بیت المال تعلق می گیرد (بیهقی، احمد، السنن، ۳۰۰/۱۰؛ شربینی، ۳۸۷/۲).

مصادره اموال کارگزاران غالباً بلند پایه دولت، و گاه دیگر مردم نیز از جمله درآمدهای اتفاقی بیت المال به شمار می رفت (تنوخی، ۳۹/۸؛ ابن تیمیه، ۵۶۸/۲۸). این مصادرات که به سبب آشفتگی اوضاع اجتماعی و اقتصادی دستگاه ضعیف خلافت، به سادگی گریبان وزیران و کارگزاران بیت المال و دیوانیان را می گرفت، به ویژه از سده ۴ ق، رواج بسیار یافت و ارقام هنگفتی را تشکیل می داد (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۳۳۷/۱-۳۳۸؛ صابی، ۹۰-۹۱، ۳۵۹؛ همدانی، ۱۷؛ العیون، ۴(۱)/۲۶۵)؛ چنان که در مصر نیز الحاکم فاطمی برای گردآوری و نگهداری اموال مصادرات و مارتک مقتولان دیوانی موسوم به «دیوان المفرد» پدید آورد (سید، ۵۷). کسانی مانند جهابذه که مأمور مصادره می شدند، ممکن بود که خود در آن اموال دست برند و همه مالی مصادره را تحویل ندهند، و چه بسا خود به همین سبب، توسط وزیر و یا صاحب بیت المال مصادره می شدند (صابی، ۹۰-۹۲، ۱۴۰-۱۴۱). خیانت به بیت المال عموماً از جرمهای بزرگ شمرده می شد و عزل و مصادره وزیران و کارگزاران چه بسا اوقات که به همین اتهام بود (بیهقی، ابوالفضل، ۴۲۹، ۴۶۳؛ نک: همدانی، ۱۴۰-۱۴۱؛ متر، ۱۲۱؛ لوی، ۳۰۵).

این اموال و درآمدها «غالباً» از آن بیت المال عامه بود. بیت المال خاصه هم اموال و درآمدهایی داشت که برخی مخصوص آن، و برخی دیگر در دورههایی متعلق به بیت المال عامه، و در دورههایی از اموال خاصه محسوب می شد. مثلاً در سده ۴ ق اموال مصادرات و جزیه و بخشی از مال خراج و قسمتهایی از ضیاع عامه و نیز درآمد املاک خسروان ایران در سواد عراق، در زمره درآمدهای بیت المال خاصه قرار داشت (تنوخی، ۳۹/۸؛ صابی، ۱۴۰-۱۴۱؛ متر، ۱۲۱؛ لوی، ۳۰۵). اما اموالی که خلیفه و سلطان به ارث می بردند، یعنی در خزانه یا بیت المال خاصه پیشین وجود داشت و نیز هدایایی که فرمانروایان و سلاطین و خلفا برای یکدیگر می فرستادند، همواره از اموال عامه شمرده شده است (جاف، ۷۷؛ متر، همانجا). خواجه نصیرالدین طوسی که دامنه اموال بیت المال خاصه، یا به تعبیر او مال خاصه را وسیع گرفته است، بخشی از آنچه را که لشکریان به غنیمت می گرفتند، آنچه از دریاها

کلی اقطاع مالیاتهای بیت‌المال را «ضمن و مقاطعة» نیز می‌نامیدند؛ یعنی شخصی تضمین می‌کرد که هر سال مبلغ معینی به بیت‌المال دهد و در عوض مالیاتهای یک ناحیه را برای خود گردآوری کند (مثلاً نک: قمی، ۲۹؛ مدرسی، ۱۶/۲). فقها دربارهٔ اراضی خراجی و حق بیت‌المال و زارع آن موشکافیها نشان داده، و جوانب موضوع را به طور دقیق بررسی کرده‌اند (مثلاً نک: ابن رجب، همان، ۷۲؛ زرعی، ۲۷۲/۱).

۳. اگر موقعیت اراضی را از دیدگاه آباد یا ویران بودن آنها بنگریم، باید گفت اراضی موات، اگر اصلاً مالک خاص نداشته باشد، در اختیار امام، یعنی بیت‌المال است و می‌تواند بنا بر مصالح عمومی آن را به هر کس خواست، به اقطاع دهد (تا منافع حاصل از آن به بیت‌المال باز گردد). به نظر ابوحنیفه و مالک، اقطاع این اراضی، شرط احیاء است و بدون اجازهٔ امام، احیاء جایز نیست، در حالی که شافعی احیاء را متوقف بر اجازهٔ امام نمی‌داند. زمینهایی که آباد بوده، و بعداً ویران شده است، اگر مربوط به پیش از اسلام باشد، در حکم موات مطلق، و در اختیار امام و بیت‌المال است و اگر پس از اسلام ویران شده باشد، در استیلاي بیت‌المال و امام بر آنها، اعم از آنکه مالک خاص داشته، یا نداشته باشد، میان فقها اختلاف است. اراضی آباد که مالک خاص نداشته است، یا مالکش معلوم نباشد، یا اراضی آباد که مالکش در گذشته است و وارثی ندارد، به طور مطلق از آن بیت‌المال است و امام در آن حق تصرف دارد و می‌تواند آنها را به اقطاع دهد (شیخ طوسی، الخلاف، ۲/۲؛ محقق کرکی، ۲۹/۷؛ ابن جماعه، ۱۰۸-۱۰۹؛ ماوردی، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰؛ قلقشندی، ۱۱۳/۱۳-۱۱۴، ۱۲۲؛ قس: فضل‌الله، ۳۰۶-۳۰۷). با آنکه به سبب مالکیت عام این اراضی، خود آنها یا خراجشان موضوع اقطاع استغفال تواند بود، ولی برخی از فقها تحت ضوابط و شرایطی خاص، اقطاع تملیک برخی از این زمینها را نیز جایز دانسته‌اند و عملاً نیز چنین کاری انجام می‌شد و املاک عمومی که در حکم وقف مؤبد بود، به اراضی خصوصی بدل می‌شد (ابن جماعه، ۱۰۷؛ قس: مدرسی، ۱۹/۲-۲۰؛ امین، ۱۹۴/۴، ۶/۶). گفتنی است که در تمام این موارد، مقطع — لا اقل به طور رسمی و نظری — ملزم بود از درآمد اراضی اقطاعی، سهم بیت‌المال را بی‌کم و کاست تأدیه کند. اگر مقطع این سهم را مستقیماً به بیت‌المال می‌داد، نه به محصلان، این نوع اقطاع را «حمایه و ایغار» می‌خواندند (خوارزمی، ۶۰؛ نیز: لوکه گارد، 62). گاه املاک بیت‌المال را با شرایطی به اجاره‌های بلند و کوتاه مدت می‌دادند که آن را «طعمه» می‌خواندند. این نوع واگذاری را به اقطاع استغفال تشبیه کرده‌اند (نک: ه. د. اقطاع)، اجارهٔ املاک اعم است از املاک زراعی یا غیر زراعی بیت‌المال (نیز نک: مقریزی، ۸۲/۱).

باید گفت که از جمله دلایل رواج واگذاری املاک و خراج و مالیاتهای متعلق به بیت‌المال در ایام ضعف دولت مرکزی و چیرگی امرا و فرمانروایان دور و نزدیک، ناتوانی دولت در تأمین مقرری امیران و

به دست می‌آمد، درآمد ناشی از آباد کردن جایها، و به طور کلی آنچه از گذشتگان بود (از خزانهٔ خاص به ارث برده بود) و آنچه از کفایت خود حاصل می‌کرد، همه را ملک خاصه دانسته است (ص: ۷۵۸، ۷۶۲).

اراضی، معادن، اقطاعات: این اقسام، یعنی اموال غیر منقول، در بسیاری از ادوار تاریخ اسلام مهم‌ترین بخش از داراییهای بیت‌المال را، حتی پیش از عصر فتوح، تشکیل می‌داد؛ چنان که قسمتی از اراضی مدینه و اراضی یهودیان خیبر و بنی‌نضیر نخستین املاک بیت‌المال در عصر پیامبر (ص) به شمار می‌رفت (قاسم، ۲۷۵، ۳۵۸، ۳۶۸). دربارهٔ انواع اراضی‌ای که به عامهٔ مسلمانان تعلق دارد و یا منافع آن اراضی که در تصرف بیت‌المال و امام (پیشوای جامعهٔ اسلامی، سلطان) قرار می‌گیرد و نیز امکان واگذاری آنها به اشخاص تحت عناوینی چون اقطاع تملیک و استغفال، ایغار، طعمه، و دیگر انواع واگذاری، و حدود اختیارات امام در آنها، میان فقها اتفاق نظر وجود ندارد؛ خاصه که بحث از اموال و املاک و اراضی بیت‌المال همواره با مباحث مربوط به بهره‌وری از آنها گره خورده است. اما به طور کلی و اجمالاً، املاک بیت‌المال املاکی است که دارای مالک خاص و مشخص نیست؛ این گونه املاک را می‌توان بدین قرار احصا کرد:

۱. صوافی، یعنی املاکی که امام از اراضی فتح شده به عنوان خمس یا از طریق جلب رضایت غنیمت‌گیران فاتح برای بیت‌المال جدا می‌کند. اراضی صوافی را غالباً املاک فرمانروایان پیش از اسلام در سرزمینهای مفتوحه یا زمینهایی تشکیل می‌داد که ساکنان و صاحبانش بر اثر هجوم سپاه اسلام آن را رها کرده، و رفته‌اند. این اراضی که آن را اراضی فیء نیز نامیده‌اند (فضل‌الله، ۳۰۶-۳۰۷)، ملک همهٔ مسلمانان محسوب می‌گردد و همه در منافع آن شریک‌اند. بنابراین، اقطاع تملیک این گونه اراضی جایز نیست، ولی اقطاع استغفال آن رواست؛ یعنی رقبهٔ این اراضی وقف مؤبد است، و درآمدش بنا بر مصالح عامهٔ مسلمانان خرج می‌شود. بارزترین نمونهٔ این گونه اراضی، املاک پادشاهان و دولتمردان ساسانی است که به دستور عمر خالصه گردید (ابویوسف، ۵۷ - ۵۸؛ بلاذری، ۲۷۳؛ ماوردی، ۲۲۷، ۲۴۸؛ بی: ابن رجب، الاستخراج، ۱۱۷-۱۲۲، قس: ۱۳۲؛ نیز نک: ریس، ۱۵۶-۱۵۷).

۲. اراضی خراجی، که از آن بیت‌المال و همهٔ مسلمانان است، اعم از آنکه رقبه‌اش وقف بیت‌المال، و خراجش، اجرت و کرایهٔ آن باشد، یا رقبه‌اش ملک ذمی باشد و خراجش جزیه به حساب آید. اقطاع خراج این اراضی موضوع اقطاع استغفال است و اقطاع تملیک آن جایز نیست (ماوردی، ۲۲۰؛ فضل‌الله، ۳۰۷). اقطاع خراج این اراضی را که در واقع خراجش ملک بیت‌المال بود، «ایغار» نیز می‌خواندند؛ یعنی گردآوری آن رادر برابر مبلغی معین به صاحب منصبی می‌دادند تا او خود بدون نظارت و مداخلهٔ کارگزاران دولت و بیت‌المال، آن خراج را برای خود گردآوری کند. برخی معتقدند که رواج این گونه اقطاع، بیت‌المال را به سرعت از لحاظ مالی ضعیف می‌کرد (خوارزمی، ۶۰؛ نعمانی، ۲۰۸/۱؛ لمتن، «مالک...»، ۲۷). این نوع واگذاری و به طور

وزیران و فرماندهان لشکری و یا سپاهیان و کارگزاران جزء و حتی غلامان بود؛ چنان که یک بار در عراق بر اثر شورش سپاهیان و غلامان به سبب مقرری، اراضی سواد را مشمول مقاطعه مالیاتی کردند (ابوعلی مسکویه، ۱۵۲/۱)؛ و الا چنان که قلقشندی (۱۳/۱۳) تصریح کرده است، در قرون نخستین اسلامی اموال همه در بیت المال جمع می شد و مقرریها و سایر مخارج از آنجا تقسیم می گردید. اوج واگذاری املاک بیت المال به روزگار خلفا را باید عصر آل بویه و به ویژه دوره معزالدوله در عراق دانست (صولی، ۲۳۶؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۲/۱-۳۵۴، ۹۶/۲؛ نیز نک: بازورث، «سازمان...»، ۱۶۱). در عصر سلاجقه و پس از آن، به روزگار ایلخانیان واگذاری املاک عمومی یا بیت المال خاصه به امرای لشکری پس متداول بود و به جای آنکه مقرریها از بیت المال داده شود، املاک بیت المال را به اقطاع می دادند. اصلاحات مالی الحاکم فاطمی در مصر و شام (بشیر، ۴۵-۴۶)، و اصلاحات اقتصادی غازان خان در قلمرو وسیعش (نخجوانی، ۴۸۷-۴۹)، به ویژه متوجه تدوین ضوابطی برای اقطاعات اراضی بیت المال بود. ولی در همان دوره های متقدم تر هم دیده می شد که هر گاه قدرت سیاسی و اقتصادی دولت افزایش می یافت، می کوشید تا اقطاعات را پس گیرد و مقرریها را نقد دهد (مثلاً نک: شبانکاره ای، ۳۴-۳۵؛ عنصرالمعالی، ۸۴؛ نظام الملک، ۸۷).

معادن و چشمه ها هم بخش دیگری از املاک بیت المال را تشکیل می دهد. فقها درباره مالکیت بیت المال بر معادن سطحی مانند نفت سیلان یافته بر زمین، نمک، قیر، گوگرد - که استخراج آنها مستلزم کار زیاد نیست - متفق اند؛ ولی درباره معادنی که محتاج کار زیاد است، اختلاف دارند. بعضی این معادن را نیز در اختیار امام و ملک بیت المال دانسته اند (ماوردی، ۲۵۶-۲۵۸؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۳/۲۷۰؛ بجیرمی، ۱۹۰/۳). راهها و اراضی مورد استفاده عموم مردم نیز به بیت المال تعلق داشت و استفاده خاص از آنها مجاز نبود، مگر به اذن امام، و وکیل بیت المال نمی توانست این امکنه را به کسی واگذار کند، مگر برای ایجاد بنایی عام المنفعه (ابن مقلح، ۱۹۳/۵).

از آنجا که کلیه مایملک بیت المال، از آن عموم مردم به شمار می رفت، فروش و واگذاری دائم آنها مجاز نبود، مگر درباره بعضی اموال و تحت شرایطی خاص و به اذن امام (از جمله، نک: ابن تیمیه، ۲۶۹/۲۹)؛ اما عملاً این کار انجام می شد (مثلاً نک: ابن کثیر، ۳۲۳/۱۳؛ سخاوی، ۱۸۴/۱)؛ چنان که یک وقت که در بیت المال مصر پولی نمانده، و به مال نیاز افتاده بود، روستایی را فروختند و پولش را به کار زدند (ابوشامه، ۳۸۹/۴). گاه برای این کار حيله هایی هم به کار می رفت (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۵۰/۹). در عوض، اوقاتی نیز بوده است که املاک فروخته شده بیت المال را بازپس می گرفتند و در عداد اقطاعات قرار می دادند (همو، ۲۷۷/۸، ۵۰/۹).

بیت المال و خزانه: با آنکه هر دو عنوان در منابع ما به فور به کار رفته است. و گرچه در قرون نخستین فقط محل مخصوصی را که اموال

در آنجا گرد می آمد، خزانه می خواندند، و بیت المال بر کل اموال عمومی اعم از منقول و غیر منقول و بالفعل و بالقوه اطلاق می شد (نک: سطور پیشین) و این جدایی تا مدتهای دراز لا اقل در عراق دوام داشت (برای جدایی میان صاحب بیت المال و خازن، مثلاً نک: صابی، ۸۹-۹۰؛ ابن قاضی شهبه، ۲۹۱/۲-۲۹۲)، اما بررسی دقیق گزارشهای منابع متأخرتر نشان می دهد که در بسیاری از دوره ها و قلمروهای قرون میانه اسلامی، مراد از بیت المال همان چیزی است که از خزانه اراده می کردند. خوارزمی از دیوان بیت المال به «دیوان الخزن» تعبیر کرده (ص ۶۲)، و در سیاست نامه منسوب به خواجه نظام الملک (ص ۲۲۲) خزانه آشکارا به جای بیت المال به کار رفته است و دو قرن بعد هم قلقشندی (۵۵۶/۳) در غرب اسلامی، تصریح کرده است که صاحب بیت المال در قدیم را بعداً «خازن دار» می خواندند. اینکه در عصر زنگیان و ایوبیان - که هر دو میراث دار سازمان سیاسی و اداری سلاجقه بودند (قس: با آنچه از سیاست نامه نقل شد) - از «نظارت بر خزانه» و «وکالت بیت المال» و «خازن بیت المال» و «صاحب بیت المال» یاد شده است (ابن عدیم، ۱۶۳۲/۴، ۴۳۹۰؛ مقدسی، ۲۱۲/۵؛ ابوشامه، همانجا)، ظاهراً اشاره به دو وجه عینی و اداری - نظری اموال مملکت است. یعنی صاحب و وکیل بیت المال اداره و نظارت و محاسبه کل اموال را در دست داشته، در حالی که خزانه دار یا ناظر خزانه عملاً متولی جایی بوده، که اموال منقول و بالفعل در آنجا نگهداری می شده است، و البته این مانع از آن نبود که نظارت و وکالت بیت المال و خزانه، هر دو، گاه در دست یک نفر باشد (مثلاً نک: ابن حجر، الدرر، ۲۱۴/۴، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن عماد، ۷۹/۳). در ایران عصر صفوی هم از بیت المال به «خزانه عامره» تعبیر شده است (نک: میرزا اسمعیل، ۳۴).

بیت المال شهرها: وجود بیت المال هم مانند دواوین مهم منحصر به مراکز حکومتها و دولتها نبود. بیت المال اصلی، مانند دواوین در شهرهای بزرگ و ولایات مهم شعبه های جدا داشت (مثلاً نک: ابن حجر، تهذیب، ۱۹۸/۱۰، الدرر، ۳۷/۱، ۱۴۸/۲؛ ابن سعد، ۳۴۲/۵، ۴۷۸/۷) و اموال و درآمدهای آن شهر و ولایت را نخست در آنجا گرد می آوردند و سپس به مرکز می فرستادند. کسانی هم که می بایست اموالی به بیت المال بدهند، می توانستند آن را به بیت المال مرکزی یا شهر خود دهند (لوکه گارد، ۱۸۹). بنا بر پژوهشهای متز، مخارج شهرها از بیت المال محلی تأمین می شد و بقیه را به مرکز می فرستادند (ص ۱۰۹-۱۰۸؛ لوکه گارد، ۱۸۵، ۱۴۸). ارسال بیت المال ولایات به مرکز، در مواقعی که بیم آشوب و طغیان امیر یا عامل آن ولایت می رفت، می توانست نشانه اطاعت آن امیر یا عامل از دولت مرکزی تلقی گردد (نک: یعقوبی، ۵۰۸/۲، درباره ابن طولون). ممکن بود که اموال بیت المال یک شهر به اتمام رسد و به مال نیاز افتد؛ در این صورت سلطان یا امام می توانست از بیت المال شهر دیگر، مال به آنجا فرستد (ابن عبد البر،

(۴۵/۲۰).

می‌خواندند (مثلاً نک: قمی، ۱۵۰-۱۵۲). در غرب قلمرو اسلام هم متولی یا صاحب بیت‌المال به عنوان رئیس این نهاد مهم مالی، از پایگاهی عالی برخوردار بود (مثلاً نک: ابن تفری بردی، ۸۷۴، ۹۴).

در عصر فاطمی، صاحب بیت‌المال از خواص خلیفه و از «استاذین المحنکین» به شمار می‌رفت و گاه خزانه‌داری، یعنی جهات عینی و مادی بیت‌المال را هم برعهده داشت (قلقشندی، ۴۸۱-۴۸۰/۳؛ ابن حجر، الدرر، ۲۱۴/۴؛ ابن طویر، ۱۵۴، ۱۷۲، ۲۰۹)؛ اما اینکه قلقشندی (۵۵۶/۳) آورده که صاحب بیت‌المال در قدیم همانی است که امروز (سده ۸/ق ۱۴ م) او را خازن‌دار می‌خوانند، باید سابقه‌اش به روزگار سلاطین زنگی و ایوبی برسد که می‌دانیم خازن‌دار مقامی بلند به شمار می‌آمد و از میان علما و بزرگان انتخاب می‌شد و در امور سیاسی هم نقش داشت (ابوشامه، ۳۸۹/۴؛ ابن عدیم، ۱۲۱۱/۳). با این همه، در دوره مالیک هم گاه عناوین صاحب و متولی بیت‌المال به کار می‌رفت (ابن تفری بردی، ۱۰۲/۴-۱۰۳). در این دوران دو منصب بزرگ و اصلی مربوط به بیت‌المال، «وکالت» و «نظارت» بود. قلقشندی وکالت بیت‌المال را «وظیفه چهارم از صنف اول از ارباب و وظایف دینی» به‌شمار آورده، و تصریح کرده است که وکیل بیت‌المال از میان عدول و علمای متدین انتخاب می‌شد و در همه امور این نهاد دست داشت و در دارالعدل، بر حسب علم و ریاستش، گاه بالادست محاسب، و گاه زیردست اومی‌نشست (۵۵۹/۳، ۳۷-۳۴/۴، ۴۶، ۲۵۷/۹؛ ابن بطوطه، ۶۲).

ابن فضل‌الله وکالت بیت‌المال را منصب سوم از مناصب اهل قلم - پس از وزیر و کاتب‌السر و هم‌ردیفان او - دانسته، و وکیل را مرجع اصلی در امور بیت‌المال خوانده است (ص ۱۸۸-۱۸۹). وظیفه ناظر - که از ارباب اقلام محسوب می‌شد - نظارت بر درآمدهای کشور و جذب آن به بیت‌المال بود و تحت شرايطی می‌توانست در اموال بیت‌المال تصرف کند. ناظران بیت‌المال هم از میان مردم عادل و عالم و متدین انتخاب می‌شدند (قلقشندی، ۴۸۱/۳، ۳۶/۴، ۱۹۱، ۲۵۷/۹). آنچه ابن فضل‌الله درباره ناظر المال آورده است، حوزه وسیع‌تری را دربردارد (ص ۱۶۲-۱۶۴). البته ناظر بیت‌المال غیر از ناظر خزانه بود که از او هم در منابع به کرات یاد شده است و کسانی را می‌شناسیم که وکالت یا نظارت بیت‌المال را در دست داشتند و در عین حال ناظر خزانه نیز محسوب می‌شدند (قلقشندی، ۲۶۱/۹، ۱۱۸/۱۱، ۱۲۰؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۴؛ ابن رافع، ۴۰۸/۱؛ فاسی، ۱۸۷/۲؛ ابن حجر، همان، ۲۱۴/۴، ۲۴۲-۲۴۳؛ شوکانی، ۲۱۳/۲). بنابراین، وکالت بیت‌المال منصبی بالاتر از نظارت بود و ناظری که وکیل می‌شد، در حقیقت ارتقاء مقام می‌یافت (مثلاً نک: ابن قاضی شهبه، ۲۹۲-۲۹۱/۲). شهرهای بزرگ نیز وکیل و ناظر جداگانه داشتند، ولی مقامشان از وکیل و ناظر مرکز حکومت پایین‌تر بود (قلقشندی، ۱۹۹/۴، ۲۲۸، ۲۲۱؛ ابن کثیر، ۱۰۷/۱۴، ۱۱۱). وکیل بیت‌المال می‌توانست مشاغل علمی و اداری دیگر نیز داشته باشد (مثلاً نک: بصری، ۵۷، ۶۸، ۷۴؛ ابن قاضی شهبه، ۲۹۲/۲؛ شوکانی،

کارگزاران بیت‌المال: کارگزاران بیت‌المال بر حسب مراتب و در دوره‌های مختلف دارای عناوین گوناگون بودند و شمار آنها نیز به وسعت قلمرو دولت و دایره عمل بیت‌المال بستگی داشت. در آغاز دوره اسلامی، چنان‌که از منابع برمی‌آید، عناوین رایج برای اداره‌کنندگان بیت‌المال، «خازن»، و «عامل»، «متولی» و به ویژه «صاحب» بیت‌المال بوده و اینان گاه وظایف دیگری نیز برعهده داشتند که البته بی‌ارتباط با وظیفه اصلی شان نبود (یعقوبی، ۱۶۸/۲-۱۶۹؛ طبری، تاریخ، ۵۶۹/۲، ۵۲۵/۴؛ سیوطی، ۱۳۹؛ بیهقی احمد، السنن، ۲۱/۷؛ جهشیاری، ۳۵؛ ابن کثیر، ۳۵۵/۵؛ ابن عماد، ۱۳۴/۱). در دوره‌ها و سرزمین‌هایی که بیت‌المال دارای دیوان مخصوص بود، در اینجا هم مانند دواوین دیگر، مقصود از «کتابت»، نظارت و ریاست آن بود. قلقشندی کتابت را به طور کلی بر دو قسم کرده است: کتابت انشا و کتابت اموال. مراد از کتابت اموال، به کارگیری صنعت کتابت (دیوان‌سالاری) در تحصیل و صرف اموال و همه امور متعلق به آن است، مانند کتابت بیت‌المال و خزاین سلطان و غیره (۸۴/۱-۸۵).

در دوره‌های مختلف تاریخی، علاوه بر خلیفه و سلطان که پیشوای مسلمانان به شمار می‌آمدند و بیت‌المال به طور نظری و رسمی زیر نظر آنها اداره می‌شد، وزیران عالی‌ترین مقام در اداره و نظارت بیت‌المال به شمار می‌رفتند. اینان خاصه در دوره‌ای که قدرت و نفوذ داشتند، در این‌باره به کسی حساب پس نمی‌دادند و مرسوم‌الید بودند و گاه بیت‌المال خاصه را هم اداره می‌کردند (صابی، ۹۱-۹۰؛ قس: سبکی، ۲۷۴/۵؛ برای دوره صفویه، نک: مینورسکی، ۹۸؛ میرزا سمیعا، ۵). از مهم‌ترین کارگزاران بیت‌المال «جهبذ» بود که وظایف متعددی مانند تحصیل و اداره و ارسال درآمدها را به تفاریق برعهده داشت (آمدوز، ۵۹؛ فیشل، 344). جهبذان در برخی دوره‌ها از سوی وزیران مأمور گرفتن مال از کسانی می‌شدند که اموالشان دچار مصادره می‌گردید و برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که گاه اینان همه اموالی را که می‌گرفتند به وزیر یا بیت‌المال نمی‌دادند و از این رو ممکن بود، خود نیز دچار مصادره اموال شوند (صابی، ۹۰-۹۲).

از نوعی اموال تحت عنوان «مال الجهبذه» از اقلام درآمدهای عمومی که متعلق به بیت‌المال بود، هم سخن رفته است که ظاهراً نوعی جریمه زور و نامرسوم تلقی می‌شد (صابی، ۲۷۷-۲۷۸؛ فیشل، 346). به نظر می‌رسد که وظیفه جهبذان، یا اموالی که اینان تحصیل می‌کردند، به روزگاری آن اندازه مهم و زیاد بوده است که دیوان خاصی به نام دیوان الجهبذه پدید آوردند که محل گردآوری اموال «کسور و کفایه و وقایه» و مانند آن بود و شرات جهبذان در گرفتن این اموال زور و نامرسوم تنفر مردم را برمی‌انگیخت (قدامه، ۶۲). به نظر می‌رسد که عنوان جهبذ لزوماً تنها بر کسی که کارگزار رسمی و دائمی بیت‌المال بود، اطلاق نمی‌شد، بلکه حتی کسانی را که مالیات دهندگان از میان خود انتخاب می‌کردند تا مالیاتها را گردآوری کرده، به دیوان برسانند، نیز جهبذ

همانجا؛ حسینی، ۳۱۷، ۵۰؛ ابن عماد، ۷۹/۳؛ ذهبی، ۲۵۷/۲۲).

ابن مماتی وزیر ایوبیان در سده ۶ ق فهرستی از «حَقْلَةُ الْأَقْلَامِ» یا کارگزاران امور مالی و وظایف آنان به دست داده است که بر اساس آن می‌توان گفت این سازمان در آن دوره، لااقل در بخش مهمی از غرب جهان اسلام کارآیی و فعالیت داشته است. این کارگزاران، عبارت بودند از ناظر، متولی دیوان، مستوفی، مُعین، ناسخ، مشارف، عامل، کاتب، جهبذ، شاهد، نایب، امین، ماسح، دلیل، حایز، خازن، و حاشر (ص ۲۹۷-۳۰۶).

از آنجا که کار بیت المال در واقع، استیفاء و حفظ حقوق مردم بود و باید توسط اشخاص دانشمند و عادل و زاهد و متدین اداره می‌شد، کوشش بر این بود که کارگزاران و خاصه رؤسای آن را از میان این اشخاص انتخاب کنند. اما به نظر می‌رسد که قاضیان و علمای متزهّد و متشرع، کار دولتی و برخورداری از حقوق و مقرری دولت را خوش نداشتند (مثلاً نک: ابن تیمیه، ۱۱۵/۱۳؛ ابونعیم، ۱۷۹/۵). با این همه، در بسیاری از ادوار، دانشمندان و قاضیان نامدار و کالت و ریاست این نهاد مالی را در دست داشتند (ابن ابی یعلیٰ، ۱۸۴/۱؛ ابن حجر، تهذیب، ۵۸/۲؛ ابن رافع، ۱۰۵/۱، ۲۰۷، ۲۴۳، ۳۳۳، ۴۵۳؛ ذهبی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۰۱/۲، ۱۰۳، ۲۱۰، ۲۵۲، ۴۳/۳؛ ابن حجر، الدرر، ۵/۱، ۳۷، ۷).

عناوین خازن و مشرف و ناظر هم در ایران عصر ایلخانیان برای متصدیان بیت المال به کار می‌رفت؛ در حالی که در اینجا هم «محافظت بیت المال» در دست قاضی قرار داشت (نخجوانی، ۱۱/۱) (۳۰۱-۲۹۲/۱). ۱۸۱/۲-۱۸۲، ۲۰۰؛ چنان که در عصر صفوی هم قاضیان رؤسای بیت المال بودند، و بیت المالچی مسئول اموال مجهول المالك بود (مینورسکی، ۷۵). از دیگر مشاغل مربوط به بیت المال باید به متصدی شدالدواوین که مأمور محاسبه خازن دار و بررسی اموال صادره و وارده بود (قلقشندی، ۱۸۶/۴)، مباشر ارث بیت المال (بصری، ۲۲۳)، کاتب بیت المال (ابن عماد، ۴۳۵/۳)، و صاحب الاشغال در قلمرو موحدون (ابن خلدون، ۶۷۸/۲)، و حافظ دفتر بیت المال در عصر سلاطین عثمانی که در واقع، صاحب یا رئیس دیوان (دفتر) بیت المال بود (جبرتی، ۵۸۳/۱؛ طاش کیریری زاده، ۲۴۲/۱) اشاره کرد (درباره شهود بیت المال که برای حل و فصل برخی مسائل مربوط به حقوق مردم در بیت المال اهمیت داشتند، نک: قرطبی، ۳۹۹-۳۹۸/۳؛ ابن حجر، همان، ۱۸۵/۴، ۸۶/۳).

وظایف و مصارف: مصرف اموال بیت المال تابع قوانینی است که گاه به طور کلی و گاه به طور مشخص و جزئی معین شده است، و به هر حال از دایره مصالح عامه مسلمانان خارج نیست. با آنکه این نهاد زیر نظارت عالیه حاکم جامعه اسلامی اداره می‌شود و تشخیص مصالح مسلمانان بسته به نظر اوست، ولی اگر در امری از امور بیت المال خطا کرد، چون وکیل مسلمانان در این کار محسوب می‌شود، باید خود را عزل کند. همین امر درباره همه وکلای بیت المال نیز صحیح است

(مرداوی، ۱۷۴/۱۱) و اگر بخواهد بیت المال را در جایی و کاری که مصلحت همه مردم در آن ملحوظ نشده است، به مصرف رساند، کارگزاران دولت و مردم حق دارند به او اعتراض کنند و یا از دستورش سرپیچند (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۶۷/۲-۱۶۹؛ سلاوی، ۹/۳؛ ابن فضل الله، ۱۷۰؛ نیز نک: طبری، تاریخ، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ سیف بن عمر، ۷۵؛ سیوطی، ۱۵۶، درباره علل اعتراض مردم به عثمان بن عفان).

به هر حال، اموال بیت المال را از نظر نوع مصرف به طور کلی به دو دسته تقسیم کرده‌اند: نخست اموالی که استحقاق مصرفش به مثابه بدل است، یعنی در برابر کاری و خدمتی پرداخت می‌شود؛ مانند حقوق کارگزاران لشکری و کشوری. مصرف در این موارد موقوف بر وجود مال در بیت المال نیست. یعنی پرداخت آن ضروری است و عدم وجود مال موجب اسقاط تکلیف پرداخت نمی‌شود و هر وقت بیت المال بر پرداخت آن توانا شد، باید بپردازد. دوم اموالی که مصرفش بر وجه مصلحت و ارفاق است، نه بر بدل و ضرورت دریافت چیزی در ازای آن. پس استحقاق مصرفش منوط به وجود آن است، و با عدمش، تکلیف بیت المال ساقط می‌شود؛ و اگر مصلحت ضروری باشد، مانند لزوم جهاد، تأمین اموال مورد نیاز با خود مردم است. اگر در بیت المال مقداری مال باشد و دو مورد مصرف پیدا شود که آن مال فقط برای یکی کافی باشد، آن مال بنا بر رأی امام جامعه، برای یکی از آن دو مصرف می‌شود و اگر برای آن یکی نیز کافی نباشد، امام می‌تواند اگر ضروری دانست، از مردم به نام و برای بیت المال قرض بگیرد (ماوردی، ۲۷۹؛ قس: ابن جماعه، ۱۵۰-۱۵۱). مصداق دو مورد اخیر اندک نیست؛ چنان که در عصر معتضد عباسی بیت المال خالی بود و او برای بسیج لشکر به قرض کردن روی آورد (ابن جوزی، المنتظم، ۱۳۶/۵). در عصر سیف الدین قُطُز، سلطان مملوک مصر هم چون اموال بیت المال کفاف جهاد با صلیبیان را نمی‌داد، وی از علما فتوا خواست تا برای این کار از مردم مال بگیرد (ابن تغری بردی، ۷۳/۷؛ نیز نک: سلاوی، همانجا). ابن جماعه هم از جمله موارد مصرف دائم و ضروری بیت المال را مقرری و عطایای لشکریان و کارگزاران کشوری، اعم از مال و اقطاع، و خرید سلاح و ملزومات جهاد دانسته، و درباره حقوق و مقرری کارگزاران همان نظر سابق را تأیید کرده است (ص ۹۸، ۱۲۵). در حقیقت مقرری کسانی که به هر شکل برای عامه مسلمانان کار می‌کنند، مانند قاضیان و والیان و کارگزاران و اجزاء کشوری و لشکری برعهده بیت المال است (ابویوسف، ۱۸۶-۱۸۷) و به ویژه درباره پرداخت حقوق مکفی به قاضی از بیت المال تأکید شده است (بیهقی، احمد، شعب الایمان، ۷۲/۶؛ قس: امین، ۴۶۱/۵)، اما برای انجام کارهایی که واجب کفایی محسوب می‌شود، مانند تعلیم قرآن، گرفتن مزد از بیت المال را مکروه دانسته‌اند (ابن حجر، فتح، ۴۵۲/۴).

آنچه را که به کارگزاران می‌دادند، «رزق» نام داشت که غالباً ماهیانه پرداخت می‌شد، در حالی که «عطایا» بیت المال را سالیانه می‌دادند و البته ممکن بود، کسی هم از مرتزقه بیت المال (کارگزار



است (طبری، تفسیر، ۱۶۴/۱۰). ایجاد آبادانی و عمارت، مانند بستر سازی برای رودها هم از جمله مصارف بیت المال به شمار می‌رود و در این باره قوانینی وجود دارد (مرغینانی، ۲۲۶/۱؛ سمرقندی، ۳۱۹/۳).

با این همه، از برخی بیانات فقها بر می‌آید که آنچه درباره وظایف بیت المال نسبت به کارگزاران و فقیران و یتیمان و مانند آن گفته شد، مصارف اولیه و لازم تلقی شده است و بدون اجرای آن یا فقدان مصادیق مذکور، نمی‌توان به کارهای دیگری که در درجه دوم اهمیت قرار دارند، دست زد؛ از آن جمله است: ساخت ابنیه عام المنفعه چون مسجد و مدرسه، برخی از فقها ساخت ابنیه را از بیت المال سلطان جائز که حق مستحقان را نمی‌دهد و در بیت المال تصرف بی‌جا می‌کند، جایز ندانسته‌اند، اما سلطان عادل که حقوق همه را رعایت می‌کند، می‌تواند از بیت المال ابنیه عام المنفعه بسازد (ابن رجب، جامع، ۱۰۳)، یا مخارج بیمارستانها و مقرری پزشکان و کارگزاران مراکز پزشکی را تأمین کند (نک: ه، د، بیمارستان)، شاید به همین سبب که وظیفه اصلی و نخستین امام و بیت المال، تأدیه حقوق مردم و رسیدگی به احوال فقیران و درماندگان و یتیمان است، بنا به عمل و روایت پیامبر (ص) و امام علی (ع)، نسبت به سارق بیت المال که از بیت المال سهمی دارد، حد قطع دست اجرا نمی‌شد (بیهقی، احمد، السنن، ۲۸۲/۸؛ صنعانی، ۲۱۲/۱۰؛ ابن جعد، ۳۴۴/۱؛ ۴۳۲).

کسانی که از بیت المال مقرری می‌گرفتند، اعم از کارگزاران دولت و عطاگیران و غیره، در صورت ضرورت می‌توانستند از بیت المال قرض گیرند؛ چنان‌که عمر خطاب هر گاه نیازمند می‌شد، از بیت المال قرض می‌گرفت (ابن سعد، ۲۷۶/۳؛ ابن حجر، فتح، ۵۷/۵؛ ذهبی، ۱۱۵/۱؛ طبری، تاریخ، ۵۶۹/۲؛ حماده، ۱۲۹-۱۳۰). در حقیقت، امام می‌توانست به هنگام درخواست و ضرورت، مقرری و عطایای کسانی را زودتر از موعد پرداخت کند (ابن عبد البر، ۶۹/۶).

صله‌ها و بخششهای خلیفه و سلطان هم از موارد مصرف بیت المال است. در برخی دوره‌ها این کار رواجی داشت و چنان در آن افراط می‌شد که خشم و اعتراض مردم و متولیان بیت المال را برمی‌انگیخت (مثلاً برای داستان عثمان، نک: یعقوبی، ۱۶۸/۲-۱۶۹؛ طبری، همان، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ سیف بن عمر، ۷۵). برخی از خلفا درباره بیت المال و محاسبه اموال عمومی بسیار سخت‌گیر بودند و به سادگی از بیت المال بخشش نمی‌کردند و حتی آنچه را که فرمانروایان سلف ناحق بخشیده بودند، بازپس می‌گرفتند (یعقوبی، ۲۰۵/۲؛ ابن عدیم، ۳۶۱۹/۸؛ ابن سعد، ۳۹۳/۵). با این همه، حکمی که مخالف امکان بخشش از بیت المال باشد، در دست نیست (نک: ابن قدامه، المغنی، ۱۸۱/۴، که از امام علی (ع) درباره جواز آن آورده است). در قرون میانه و متأخرتر اسلامی، فرمانروایان در بخشش اموال محدودیتی نمی‌شناختند؛ تا آنجا که در عصر غزنوی برای صلات سلطان گویا خزانه یا بیت المال خاصی وجود داشت که از آن با نام «بیت المال صلتی» یاد شده است (بیهقی، ابوالفضل، ۳۱۲). اما از آن سوی گفته‌اند هدایایی که از اطراف به

دولت) باشد و هم از عطاگیران (همان، ۱۵۰/۱۳). مقرری قاضیان و والیان و بسیاری دیگر از کارگزاران دولت از مالیات اراضی کشاورزی و خراج و جزیه تأمین می‌شد (قس: همانجا، با قاضیان متشرع که مال بیت المال را مخلوط به حرام دانسته، از آن مقرری نمی‌خواستند؛ نیز نک: سطور پایین) و به اینان از صدقات مقرری داده نمی‌شد، مگر به خود عامل صدقات (ابویوسف، همانجا)؛ چنان‌که مقرری کارگزاران بیت المال را هم از محل جریمه‌ها و بقایای اموال ورشکستگان پرداخت می‌کردند (صابی، ۲۶؛ متز، ۸۰).

از دیگر کسانی که از بیت المال مقرری می‌گرفتند، تقسیم‌کنندگان اموال بیت المال بودند، البته ممکن بود که بیت المال به اینان پولی ندهد و در این صورت کسانی که از تقسیم قاسم اموال برخوردار شده‌اند، به او چیزی می‌دهند (ابن قدامه، الکافی، ۴۷۵/۴؛ ابویوسف، همانجا). چنان که برخی علما گفته‌اند، کسانی که استیفای حدود و قصاص می‌کنند، باید از بیت المال مقرری بگیرند، اما به عقیده بعضی دیگر باید از خود محکومان بگیرند (مرداوی، ۴۸۸/۹؛ ابن مفلح، ۲۹۰/۸).

با مراجعه به سنت پیامبر (ص) و صحابه و امامان (ع) و آنچه طی قرون عمل شده است، مصادیق بسیار برای مصرف اموال بیت المال، مطابق مصلحت مردم و جامعه اسلامی می‌توان یافت. بر اساس روایتی از پیامبر (ص) که قبلاً ذکر شد (ان بیت المال عصبه لمن لا عصبه له)، از جمله مصارف مهم بیت المال رسیدگی به احوال مادی نیازمندان است. چنان که گفته‌اند، اگر مسلمان بی‌چیزی، بدهکار از دنیا برود و خانواده‌ای نداشته باشد تا دیون او را بپردازد، بیت المال باید دیون او را پرداخت کند (ابن حجر، همان، ۴۷۸/۴؛ قرطبی، ۱۲۲/۱۴؛ ابواحمد عسکری، ۱۶۲/۱؛ طاشی کوپری زاده، ۵۵/۱). مخارج کفن و دفن مردگان بی‌چیز نیز با دولت، یعنی بیت المال است (جبرتی، ۴۸/۱). پرداخت مقرری یا تأمین هزینه شیرخواری و زندگی یتیمان و بیوه زنان از وظایف و مصارف مهم بیت المال محسوب می‌شد و چه بسا به حاکمان جدید در این باره پندها می‌دادند (قرطبی، ۱۶۱/۳، ۳۳/۵؛ ابن سعد، ۲۹۸/۳؛ ابن خلدون، ۷۸۴/۲)؛ چنان که مخارج زندگی کودکان سرراهی نیز با بیت المال بود (یعقوبی، ۱۵۰/۲؛ صنعانی، ۴۴۹/۷-۴۵۱). و اینکه در منابع از دختری پسر یا مرضعون بیت المال یاد شده است، مراد همین کسان‌اند (نک: سطور پیشین). مخارج ولد مستلحق نیز با بیت المال است؛ ولی اگر مالی برای او شناخته گردد، آنچه بیت المال خرج کرده است، باید قرض محسوب شود (بجیرمی، ۴۴۰/۲). جالب آنکه دستگیری فقرا توسط بیت المال منحصر به فقیران مسلمان نبود، بلکه ذمیان نیز از آن برخوردار می‌شدند (زرعی، ۱۶۰/۱). همچنین استفاده از اموال بیت المال منحصر در مردم آزاد نبود و به بندگان نیز از آن اموال بهره می‌دادند (زرقانی، ۱۸۴/۲) و اگر ام ولد مسلمان می‌شد، وظیفه بیت المال بود که قیمت او را به صاحبش دهد و آزادش کند (صنعانی، ۳۶۶/۱۰). جبران خسارت کسانی که خانه و اموالشان در حوادث ناخواسته مانند سیل و غیره از میان رفته، هم با بیت المال

کارگزاران دولت می‌رسد، باید به بیت المال داده شود (ابن حجر، همان، ۲۲۱/۵).

از دیگر موارد مصرف بیت المال، پرداخت فدیة برای آزادی اسیران مسلمان و برخی از دیه‌هاست. مثلاً دیة جنازه‌ای که در راه افتاده است و کشته‌اش معلوم نیست، به مقتضای روایتی، یا بیت المال است. چنین جنازه‌ای را مفرج (مفرج یا مفدوح) می‌خواندند (ابن ابی شیبہ، ۴۷۰/۵؛ ابوالاحمد عسکری، ۱۶۲/۱؛ نیز نک: ابن منظور، ذیل فرج، نیز فرج). اگر کشته نیز معلوم باشد، ولی به سبب فقر نتواند دیه دهد، آن را نیز بیت المال پرداخت می‌کند (ابن مفلح، ۳۰۱/۵). همچنین است دیه کسی که بر اثر ازدحام و زیردست و پا کشته شود (ابن ابی شیبہ، همانجا). اگر کسی بر اثر حدی که امام حکم کرده است، بمیرد، نیز به اعتقاد برخی فقها دیه‌اش یا بیت المال، و به گفته برخی دیگر با حد زنده و یا امام و سلطان است (شافعی، ۱۷۶/۶). همچنین در دعاوی مربوط به دیه، بنا بر برخی آراء، اگر مدعی سوگند نخورد و سوگند مدعی علیه را نیز قبول نکند، باز هم دیه مورد نظر از بیت المال پرداخت می‌شود (ابن مفلح، ۴۱/۹). اگر مسلمانی که خانواده و قبیله‌اش کافرند، در میان اهل خود کشته شود، دیه‌ای از بیت المال به خانواده او تعلق نمی‌گیرد؛ و اگر در میان مسلمانان کشته شود، دیه‌اش را بیت المال به خود بیت المال می‌پردازد (قرطبی، ۳۲۴/۵). درباره اسیران مسلمان همه فقها معتقدند که اگر با فدیة آزاد می‌شوند، پرداخت آن فدیة بر بیت المال واجب است، و اگر بیت المال توانایی نداشته باشد، بر مسلمانان است که آن فدیة را تقبل کنند (همو، ۲۲/۲-۲۳).

درباره سازمان بیت المال، وظائف، درآمدها، احکام و اقسام آن، علاوه بر آنکه کتب تاریخ عمومی و تواریخ محلی و جغرافیا و رجال و فقه و تفسیر و کتب چند دانشی و احکام السلطانیة‌ها اطلاعات و اسناد قابل توجهی در بردارند، آثار تاریخی مستقل تحت عناوین خراج و اموال، یا در قرون متأخرتر مستقیماً درباره بیت المال نگاشته شده است. از آن میان می‌توان به الخراج اصمعی، الخراج عبدالرحمان بن عیسی وزیر، الخراج ابن‌بشار، الخراج قدامة بن جعفر، الخراج ابن الماشطه، الاموال ابو عبید قاسم بن سلام، اموال النبی و کتابه و من کان ترد علیه الصدقة از مدائنی که ظاهراً درباره بخش مهمی از بیت المال بوده است (ابن ندیم، ۶۱، ۷۸، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۵۰، جم). تحریر المقال فیما یحل و یحرم من بیت المال شمس‌الدین محمد بلاطیسی، رساله فی بیت المال و کیفیة تصرفه و فی مصارقه العشرة از مولی خسرو، و رساله فی اموال بیت المال و اقسامها و احکامها و مصارفها از ابراهیم بن بخشی (حاجی خلیفه، ۳۵۷/۱، ۸۴۹، ۸۵۱) اشاره کرد (برای اشاره به برخی از کسانی که به مسائل بیت المال و امور مالی اسلامی پرداخته‌اند، نک: صدیقی، ۲۵۵-۲۶۰).

مآخذ: ابن ابی شیبہ، عبدالله، مصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن ابی یطی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن ادریس یهوتی، منصور، کشف القناع، به کوشش هلال مصیلعی و مصطفی هلال، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش علی متصر کنانی،

بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن تیمیہ، احمد، کتب و رسائل و فتاوی فی التفسیر، به کوشش عبدالرحمان، محمد قاسم نجدی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن جعد جوهری، مسند، به کوشش عبدالمهدی بن عبدالهادی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جماعه، بدرالدین، تحریر الاحکام، به کوشش فؤاد عبدالنعم احمد، قطر، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم (تا حوادث ۲۵۷ق)، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همان (از حوادث ۲۵۷ق)، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حبان، محمد، روضة العقلاء و نزلة الفضلاء، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالعید و دیگران، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، الدراری فی تخریج احادیث الهدایة، به کوشش عبدالله هاشم یسانی، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، الدرر الکامنه، به کوشش محمد عبدالعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، فتح الباری، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن حماد، محمد، اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم، به کوشش تهامی نقره و عبدالعلیم عیسی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن رافع سلامی، محمد، الوفيات، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، الاستخراج لاحکام الخراج، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، جامع العلوم و الحكم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن طفطقی، محمد، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن طویر، عبدالسلام، نزلة المقلین، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن عبدالبر، یوسف، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عدیم، عمر، بقیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فضل‌الله عری، احمد، التعریف بالمصطلح الشریف، به کوشش سمیر درویی، مؤنه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن قاضی شهب، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن قدامة مقدسی، عبدالله، الکافی فی فقه ابن حنبل، به کوشش زهیر شاریش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، المغنی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن مفلح، ابراهیم، المبدع فی شرح المقنع، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن مانی، اسعد، قوانین الدواوین، به کوشش عزیز سورمال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن منظور، لسان ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالاحمد عسکری، حسن، تصحیفات المحدثین، به کوشش احمد میره، قاهره، ۱۴۰۲ق؛ ابوشامه، عبدالرحمان، کتاب الروضین فی اخبار الدولتین، به کوشش ابراهیم زیق، بیروت، ۱۹۹۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الاسم، به کوشش آمدوز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوعوانه، یعقوب، المسند، به کوشش ایمن بن عارف دمشقی، بیروت، ۱۹۹۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابوهلال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد سید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ امین، محمد، حاشیة ابن عابدین، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ بجیری، سلیمان، حاشیه، دیار بکر، المکیة الاسلامیه، بحشل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن بسیمونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ توحی، محسن، نوار المحاضرة، به کوشش عبود شالجه، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۲ق/۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ جاف، حسن، «بیت المال فی العصر الاسلامی»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۵ش، ۲۳-۲۴؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، بیروت، دارالجلل؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمدصادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ق/

۱۹۶۴م؛ نصیرالدین طوسی، «درباره مالیّه» (نکته ما، مینوی)؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک، (سیاستنامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نعمانی، فرهاد، تکامل خردالایسم در ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، محمد، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتمان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ هبشی، علی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دارالفکر؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز؛

Aghnides, N., P., *Mohammedan Theories of finance*, New York, 1916; Amedroz, H. F., notes on *Kitab al Wuzara of Helel al Sabi*, Leiden, 1904; Beshir, B. J., «Fatimid Military Organizations», *Der Islam*, Berlin/New York, 1978, vol. LV; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut, 1973; id., «Military Organization Under the Buyids of Persia and Iraq», *Oriens*, Leiden, 1967, vol. XVIII-XIX; Chapra, M. U., «The Islamic Welfare State and its Role in the Economy», *Studies in Islamic Economics*, ed. Khurshid Ahmad, Jeddah/London, 1976; Dennett, D., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950; Fischel, W., «The Origin of Banking in Mediaeval Islam», *JRAS*, London, 1933; Lambton, A. K. S., «The Internal Structure of the Saljuq Empire», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; id., *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1965; Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950; Mez, A., *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bukhsh and D. S. Margoliouth, London, 1937; Minovi, M. and V. Minorsky, «Naṣir al-Dīn Tūsī on Finances», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Siddiqi, M. N., «Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature», *Studies in Islamic Economics*, ed. Khurshid Ahmad, Jeddah/London, 1976; Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1960;

صادق سجادی

**بیتُ المعمور**، ترکیبی قرآنی به معنای «سرای آباد» که در دیدگاه بیشتر مفسران، قابلیت همسنگی با بیت الحرام را داراست. این ترکیب تنها یک بار در قرآن کریم آمده است (نک: طور/۵۲/۴) و خداوند متعال برای بیان این مطلب که بی گمان عذاب الاهی (بر کافران) رخ خواهد نمود و هیچ کس را دفع آن مقدور نخواهد بود (نک: طور/۷-۸)، بدان سوگند یاد کرده است. گذار شتابان از این ترکیب در قرآن کریم، بدون هیچ توضیح و بیانی، طبعاً همچون بسیاری از موضوعات قرآنی، توجه بسیاری از مفسران را به خود جلب کرده است. پرداختن به تفسیر و نیز بیان توضیحاتی درباره بیت المعمور، از همان زمان پیامبر (ص)، و از زبان آن حضرت آغاز شد و توسط صحابه و تابعان ادامه یافت. افزون بر منزلت این «سرا»، از آن رو که مقام سوگند الاهی در قرآن را یافته است، در روایات نیز بسیار بدان پرداخته شده، و توسط مفسران مورد بررسی قرار گرفته است. در برابر غالب روایات، تنها حسن بصری بیت المعمور را همان بیت الحرام دانسته است (۳۰۵/۲)، اما بیشتر روایات بیان کننده آن اند که این خانه در آسمان جای دارد؛ چنان که در حدیثی از مالک بن صعصعه از رسول گرامی (ص) آمده است که آن حضرت در معراج، هنگامی که به همراه جبرئیل از آسمان هفتم گذشتند، به بیت المعمور رسیدند، جایی که هر روز ۷۰ هزار فرشته در آن به نماز می ایستند، فرشتگانی که دیگر هرگز به آنجا باز نمی گردند. در ادامه حدیث آمده است که پیامبر (ص) پس از آن به سدره المنتهی رسیدند (بخاری، ۱۱۷۴؛ نیز نک: مسلم، ۱۴۶/۱؛ طبری، ۱۱/۲۷، ۱۱).

در دسته ای از روایات معراج، بر این موضوع تکیه شده است که

۱۹۸۵م؛ جهشیاری، محمد، الزوراء و الکتاب، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حاجی خلیفه، کشف، حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۹۶۵م؛ حسینی دمشقی، محمد، ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی، به کوشش حاتم الدین قدسی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حماده، محمد ماهر، الوثائق السياسية و الادارية، (للعهد الفاطمية و الاتابكية و الايوية)، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارتوتوط و محمد نعيم عرقسسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ ریس، محمد ضیاء الدین، الخراج و النظم المالية، قاهره، ۱۹۶۹م؛ زرعی، محمد، احکام اهل الذمة، به کوشش یوسف احمد بکری و شاکر توفیق عارودی، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ زرقانی، محمد، شرح علی موطأ مالک، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، ۱۹۹۲م؛ سخاوی، عبدالرحمان، التحفة الطیفة، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سعید بن منصور، سنن، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بمبئی، ۱۹۸۲م؛ سلاری، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ سمرقندی، محمد، تحفة الفقهاء، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ سید، امین فؤاد، مقدمه بر نزعة المقتلین (نکته، ابن طویر)، سیف بن عمر تمیمی، الفتحة و وقعة الجمل، به کوشش احمد راتب عرموش، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ شبانکاره ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شریعی، محمد، الاقناع، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، بیروت، دارالعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همود البسوط، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ صابی، هلال، الزوراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب، بیروت، مکتبة العلمیة؛ صغانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صولی، محمد، الاوراق، قسم اخبار الرضا بالله و المتقی لله، به کوشش هیوبرت دن، لندن، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۵م؛ طاش کوری زاده، احمد، الشقائق النعمانية، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ همو، تفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ طبری، احمد، الرياض النضرة، به کوشش عیسی عبدالله محمد مانع، بیروت، ۱۹۹۶م؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عنصر المعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ فاسی، محمد، ذیل التقدیر، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قاسم، عون شریف، نشأة الدولة الاسلامیة، قاهره، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۱م؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قلقشندی، احمد، صیغ الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ ماورودی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ محقق کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۱۰ق؛ مدرسی طباطبائی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرداوی، علی، الانصاف، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ مرغینانی، علی، بدایة السنیة، به کوشش حامد ابراهیم کرسون و محمد عبدالوهاب بحیری، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ مقدسی، مطهر، البیة و التاریخ، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق/مواقع، محمد، التاج و الاکلیل، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ الموسوعة الفقهیة، کویت، ۱۹۸۰م؛ میر احمدی، مریم، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ میرزا سمیع، تذکرة الملوک، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نخجوانی، محمدین هندو شاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علیزاده، مسکو،

پیامبر(ص) و در پس ایشان، دیگر انبیا و رسولان، و نیز فرشتگان در بیت المعمور یا اذان جبرئیل به نماز ایستادند (شیخ طوسی، تهذیب...، ۶۰/۲؛ مجلسی، ۱۵۵/۳۶). قابل توجه آن است که در روایتی که مجلسی در این باره نقل می‌کند، این خانه در آسمان چهارم، و ساخته شده از یاقوت سرخ است (همانجا).

در روایات گوناگون، جایگاه بیت المعمور در طبقات مختلف آسمان دانسته شده است. آسمان هفتم، ششم، چهارم و آسمان فرودین (السماء الدنيا) (نک: طبری، همانجاها؛ ابن بابویه، ۱۰۹/۲-۱۱۰؛ زمخشری، ۳۳/۴؛ روزبهان، ۳۶۰؛ میدی، ۳۳۳/۹)؛ و در روایتی بیت المعمور متصل به عرش است (ازرقی، ۶)؛ و حتی در برخی روایات برای فراهم آوردن اشتراکی در بیان مطلب، به وجود «بیتی معمور» در هر کدام از طبقات آسمان و زمین اشاره شده است (نک: ابن عطیه، ۱۸۶/۵).

اما واقعیت این است که وجه اشتراک غالب روایات، در اصل، بیان همسنگی و تقابل بیت المعمور و خانه کعبه است. چنین آمده است که همان گونه که برای آدمیان در زمین خانه‌ای پرستش پروردگار وجود دارد و آن بیت الحرام است، در آسمان نیز برای فرشتگان، خانه‌ای بنا شده است که در آن به پرستش الهی بپردازند، خانه‌ای با همان حرمتی که کعبه در زمین دارد. در این باره روایات دیگری نیز آمده است: بیت المعمور مسجدی است که در بالای خانه کعبه در آسمان قرار گرفته است؛ برای آدم (ع) از بهشت به زمین فرو فرستاده، و در ایام توفان، به آسمان برده شده است و نام آن ضیاع است؛ و موضوعاتی از این دست (طبری، همانجاها؛ ابن درید، ۱۳۷/۲؛ ابن بابویه، ۱۰۶/۲، ۱۱۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ۴۰۲/۹، تهذیب، ۱۱۰/۶؛ میدی، همانجا؛ برای بررسی قابل توجه ابن جوزی، نک: ۴۶/۸-۴۷).

دسته‌ای دیگر از روایات در تفسیر آیه یاد شده، با اشاره به نزول یکباره قرآن کریم، گویند که بیت المعمور همان جایگاه ستارگان در آسمان فرودین است که قرآن کریم در شب قدر از ماه رمضان به آنجا فرود آمد و سپس به تدریج بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد (نک: طبری، ۸۵/۲؛ کلینی، ۶۲۹/۲). با نگاهی به موضوع ۷۰ هزار فرشته زائر در هر روز از این خانه، در روایتی غریب چنین آمده است که در آسمان چهارم نه‌ری است به نام حیران (= حیوان) که جبرئیل هر روز در آن وارد می‌شود و با خروج وی از آن، ۷۰ هزار قطره از آب آن نهر از او می‌چکد و هریک به فرشته‌ای تبدیل می‌شود (طبرسی، ۳۰۳/۹؛ ابن کثیر، ۴۲۸/۶؛ مجلسی، ۵۵/۵۵، ۶۰). شگفت آنکه در برخی از روایات، این فرشتگان زائر در شمار قبیله‌ای از ابلیسیان، به نام جن دانسته شده‌اند (طبری، ۱۱/۲۷؛ سیوطی، ۶۲۸/۷). گفتنی است برخی از عارفان و متصوفان با دیدگاهی ویژه به موضوع بیت المعمور نگرسته، و مفاهیمی عرفانی از آن برگرفته‌اند (نک: ابن عربی، ۵۴۷/۲-۵۴۸؛ روزبهان، ۳۴۲؛ قشیری، ۴۷۲/۳؛ نیز نک: هـ، کعبه).

دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن عطیه، عبدالحق، المحرر الوجیز، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، تفسیر، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش ووستفالد، لایپزیگ، ۱۸۵۸م؛ بخاری، محمد، صحیح، به کوشش مصطفی دیب یفا، دمشق/بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حسن بهری، تفسیر، به کوشش محمد عبدالرحیم، بیروت، دارالحدیث؛ روزبهان بقلی، شرح سطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۹۶۶م؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طبری، تفسیر، قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، لطائف الاشارات، به کوشش ابراهیم بیسوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش. فرامرز حاج منوچهری

**بَيْتُ الْمُقَدَّسِ، یا بیت المقدس، قدس، شهری باستانی در سرزمین فلسطین، از مراکز ادیان الهی و نخستین قبله مسلمانان.**  
I. نام شهر

از این شهر در متون و دوره‌های مختلف با نامهای گوناگون، اما پیوسته به عنوان شهری قدسی و مورد احترام یاد شده است (دباغ، ۸۰/۲). از جمله این نامهاست: ییوس (عزالدين، ۹، ۱۶؛ دباغ، ۳۰/۲)، جودائیکا، IX/1380)، یا بیش (عزالدين، ۱۸)، کاداش (عثمان، 133، 131)، سالم (همو، 132؛ عزالدین، ۱۶)، شالم (شینن، 125؛ دباغ، ۲۲/۲)، سالم (سفر پیدایش، ۱۴: ۱۸)، صهیون، شهر داوود (دوم سموئیل، ۵: ۷، ۹؛ نیز نک: عزالدین، ۱۰؛ عثمان، 124)، اورسالم (اوروسالیم) (همو، 133)، ایلیا (یاقوت، ۴۲۳/۱؛ حمدالله، ۱۶؛ دباغ، ۷۴/۲)؛ بیه: نک: یاقوت، ۴۲۴/۱، که آن را به معنی خانه خود دانسته است)، اورشلیم (دوم سموئیل، ۵: ۵-۶؛ مسعودی، ۱۲۴؛ حمدالله، همانجا)، یروشالیم (یروشالایم) (دباغ، ۲۴/۲)؛ برتانیکا، ذیل اورشلیم)، قدس (حازمی، ۷۶۱/۲؛ یاقوت، ۳۸/۴؛ حافظ ابرو، ۲۲۳/۱)، القدس (امام، ۵۹)، بیت المقدس (ابوالفدا، ۲۴۰)، بیت المقدس (دباغ، ۸۰/۲) و گاهی نیز آن را شهر عدالت، شهر امین، شهر زیبا (جودائیکا، IX/1379)، شهر مقدس، کوه معبد، شهر خدا و یا به تنهایی و به طور مطلق، معبد یا شهر خوانده‌اند (شینن، 122-120).

در متون مذهبی حدود ۲۰ نام مختلف برای بیت المقدس به کار رفته است (همو، 120). این شهر در قرآن کریم به صورتهای «القریه»، «الارض المبارکه»، «الزیتون» و «الساهرة» آمده است (نک: عزالدین، ۱۱-۱۰). در تورات در کنار نامهای دیگر، بیش از ۶۵ بار نام اورشلیم آمده است (شینن، همانجا). بیش از آنکه داوود نبی(ع) به این مکان وارد شود، نه تنها نزد ییوسیای، ساکنان نخستین آن (نک: دوم سموئیل، ۶: ۵)، بلکه نزد ابراهیم نبی(ع) مکانی مقدس به‌شمار می‌رفت و آن را

مآخذ: ابن بابویه، محمد، علل الترائع، بیروت، ۱۳۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، زادالمسیر، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن درید، محمد، جمهره اللغة، حیدرآباد

نامی کنعانی است و بعضی آن را به «سرور عادل» تعبیر کرده‌اند، می‌دانند (عزالدین، ۱۶؛ نیز نک: دباغ، ۹/۲۵، حاشیه ۲).

این شهر نزد مصریان باستان قادش (کادش) خوانده می‌شد، از این‌رو نام اوروسالم، بجز «نامه‌های تل‌العمارت» در دیگر منابع مصری و نیز فهرست شهرهای آسیایی تحت تصرف فراعنه نیامده است. این نام در اصل همان نام امروزی شهر - قدس - است (عثمان، ۱۳۴-۱۳۳، ۱۳۱) که به عبری «هاقدش» (هاگودش<sup>۱</sup>) خوانده می‌شود. این لفظ هم به عربی و هم به عبری به معنای «[ارض] مقدس» است. به این ترتیب، نام اوروسالم را نزد فراعنه نشانه اطاعت و فرمانبرداری آن شهر به شمار آورده‌اند؛ نامی که بعداً توسط راویان تورات به صورت اورشلیم درآمد (همو، ۱۳۴-۱۳۲). این شهر در دوره اسلامی به طور اخص قدس و گاهی قدس شریف خوانده می‌شد (عزالدین، ۱۱). به این ترتیب، نام عبری یروشالیم یا اورشلیم تورات، به عنوان تحریف عبری نام عربی - کنعانی اورسالم (دباغ، ۹/۴۰)، به صورت یونانی آن، هیروسولوما و بعداً به صورتهای ژروزالم (فرانسوی)، جروسلم (انگلیسی) و یروزالم (آلمانی) در غرب مورد استفاده قرار گرفت (عزالدین، ۱۰-۱۱؛ عثمان، همانجا؛ دباغ، ۹/۲۴). این شهر را عربها قدس (القدس)، و توسط ایرانیان بیشتر بیت المقدس می‌خوانند.

## II. جغرافیا

ویژگیهای محیط طبیعی: بیت المقدس با حدود ۱۹۳۳۱ کیلومتر وسعت (همو، ۱/۲۴)، در ۳۶° و ۴۷° عرض شمالی و ۳۵° و ۱۳° طول شرقی (همو، ۹/۲۳؛ نیز نک: «راهنما...»، ۳۲۳؛ قس: امام، ۶۰) قرار دارد. ارتفاع متوسط شهر از سطح دریاهای آزاد ۷۹۲ متر (دباغ، ۱/۲۴) و از سطح دریای مدیترانه و بحرالمت به ترتیب ۳۹۴ و ۱۸۸۲ متر است (پرایم، ۱۰۱). بیت المقدس به عنوان بزرگ‌ترین شهر کرانه غربی، از نظر طبیعی در دشت مرتفع منطقه یهودیه («راهنما»، ۳۲۵)، و منتهی‌الیه جنوبی ناحیه نسبتاً مرتفع موسوم به «زین قدس»<sup>۲</sup> (راجرسن، ۲۱-۲۰)، میان دو دریای مدیترانه و بحرالمت قرار دارد (دباغ، ۹/۱۳). فاصله این شهر تا بحرالمت حدود ۲۲ کیلومتر، تا مدیترانه حدود ۵۲ کیلومتر است (همانجا؛ قس: بریتانیکا، همانجا).

بیت المقدس که توسط جغرافی‌نگاران مسلمان سده‌های میانه از اقلیم سوم به حساب می‌آمد (ابن رسته، ۹۷؛ حمدالله، ۱۶)، پیوسته موقعیت مناسب ارتباطی، بین راههای شمالی - جنوبی و شرقی - غربی داشت (راجرسن، همانجا). همین موقعیت خاص، این شهر را در میان امپراتوریهای کهن به صورت کانون اتصال آسیا، آفریقا و اروپا درآورده بود (محمود، ۱۵).

بیت المقدس را از نظر عوارض محیطی می‌توان به ۳ بخش تقسیم نمود: کوهها، ناهمواریها (تپه - ماهورها) و دره‌ها (عزالدین، ۴۵-۴۸). مهم‌ترین کوههای شهر عبارت‌اند از موريا که حرم الشریف (الحرم

محلّی دانسته‌اند که ابراهیم خلیل (ع) فرزند خود را در آنجا به قربانگاه برد (عثمان، ۱۳۲، ۱۲۸؛ سفر پیدایش، ۲۲: ۱۴؛ نیز نک: دباغ، ۹/۲۶)؛ نیز آنجا را محل نزول وحی بر یعقوب نبی (ع) آورده‌اند (حمدالله، ۱۶). صورت یونانی نام این شهر، هیروسولوما نیز از مقدس بودن آن خبر می‌دهد (عثمان، ۱۳۴؛ نیز نک: جودائیکا، همانجا؛ دباغ، ۹/۲۴). از این‌رو، این شهر به عنوان «جایگاه انبیا و مهبط وحی» (قزوینی، ۱۵۹)، پیوسته نزد ادیان و مذاهب مختلف، به ویژه مسلمانان، مسیحیان و یهودیان، شهری مقدس بوده است (عزالدین، ۷؛ موسوعه...، ۴۹؛ معجم...، ۱۲۴).

ییوس - از نخستین نامهای شهر - را به طایفه ییوسیان، ساکنان نخستین آن که از اعراب کنعانی بودند، نسبت داده‌اند (دباغ، ۹/۳۰؛ نیز نک: جودائیکا، همانجا). برخی نامهای شهر، از جمله صهیون، شهرت کمتری دارد (عزالدین، ۱۰). این نام که معنای آن ناشناخته است، مطابق متن تورات، همیشه نیز به دژ ییوسی اشاره ندارد، بلکه براساس آن، محلّی بوده است که معبد باید بر آن ساخته می‌شد. به این ترتیب، صهیون آشکارا به محل کوه معبد اشاره داشته است، و اگرچه به شهر دژگونه ییوس مرتبط، اما از آن کاملاً مجزا بوده است (عثمان، ۱۲۷؛ دوم سیموئیل، ۵: ۷؛ نیز نک: جودائیکا، همانجا). به همین ترتیب، رومیان که این شهر را با عنوان سلیموس (سالموس) می‌شناختند، نام آن را از ۱۳۹ م به آتلیا کاپیتولینا<sup>۳</sup> تغییر دادند (عزالدین، همانجا؛ نیز نک: آلبرایت، ۱۶۶). یاقوت این نام را به بانی آن، ایلیا بن ارم بن سام بن نوح منسوب می‌داند (همانجا). نام ایلیا دست کم تا زمان فتح شهر توسط مسلمانان بر سر زبانها بوده است (عزالدین، همانجا؛ دباغ، ۹/۷۵).

اورشلیم از نامهای مشهور این شهر است. این نام نخستین بار در متون کهن مصری سده ۱۹ و ۱۸ ق م به صورت روشالموم<sup>۴</sup> (جودائیکا، همانجا) یا اوشامم<sup>۵</sup> (دباغ، ۹/۲۳) آمده است. این نام در مکاتبات شش گانه حاکم بیت المقدس با پادشاه مصر، موسوم به «نامه‌های تل‌العمارت» و متعلق به سده ۱۴ ق م، نیز به صورت اوروسالم<sup>۶</sup> (جودائیکا، همانجا) و اوروسالم<sup>۶</sup> (اروشالم) آمده است. این مدارک نشان می‌دهد که این مکان در آن زمان در تصرف مصریان بوده است (عثمان، ۱۳۱). جزء نخست این نام بابلی - آرامی (عزالدین، ۹) برگرفته از مصدر «یاراه»<sup>۷</sup>، به معنای برپا داشتن و ایجاد کردن، و جزء دوم آن به عربی سلام، به عبری شلوم، و به معنای صلح است. به این ترتیب، اوروسالم محل برپایی صلح (عثمان، ۱۳۳) و شهر صلح (عزالدین، ۷؛ دباغ، ۹/۲۲)؛ پستانی، ۶۲۳/۴) به شمار می‌رفته است. جزء نخست این نام (اور) را به معنای شهر (دباغ، ۹/۲۳، حاشیه ۴) دانسته، و جزء دوم را به خدای سامیان غربی، شولمانو<sup>۸</sup> یا شالیم (شالم) نیز نسبت داده‌اند (جودائیکا، همانجا). بعضی نیز سالم را برگرفته از نام شاه ییوسی، ملکی صادق (ملک اسلام/شاه صلح) و سالم الیوس که نامی

1. Hierosolyma

2. Aelia Capitolina

3. Rushalimum

4. Aushamem

5. Irusalem

6. Urusalim

7. yarah

8. Shulmanu

9. ha-Qudesh

10. The Middle East...

11. Jerusalem Saddle

القدس) بر آن قرار دارد؛ اوّل که محله سلوان از ناحیه حرم را شامل است؛ صهیون که برکۀ (آب انبار) سلطانی از سمت غرب و محله سلوان از شرق در آن واقع است و داوود نبی (ع) در آنجا اقامت داشت؛ اکرا که زیستگاه مسیحیان (تاکون) بوده، و کلیسای قیامت در آنجا واقع است؛ و بزیتا در امتداد دروازه حطه. امروزه با گسترش شهر از جهات مختلف، مرتفعاتی از جمله کوه زیتون (در شرق شهر)، کوه مشارف (در شمال شهر و متصل به کوه زیتون که بیشتر خانه‌های شهر در آن قرار دارد و توسط اهالی و اروپاییان اسکویس خوانده می‌شود)، کوه القطمون (که در گذشته به دیر سمعان معروف بود و در جنوب غربی شهر قرار دارد) و کوه المکیر (در جنوب شرقی شهر) در داخل شهر قرار گرفته‌اند (همو، ۴۵-۴۶؛ نیز نک: دباغ، ۱/۲۴۸؛ «راهنما»، 325-326). بلندیها، دره‌ها و آبراهه‌های منتهی به شهر هریک نام تاریخی ویژه‌ای دارند (پرایم، 103-102).

ناحیه‌ای که شهر کهن بر آن شکل گرفته، اساساً ناهموار است (کنیون، 36؛ نیز نک: ابوالقدا، ۲۲۴). ناهمواریهای تپه ماهوری و خشک پیرامون شهر کهن به واسطه دره‌ها و گذارهایی از یکدیگر جدا می‌شوند، اما با پیچ و خم دره‌ها باز به یکدیگر می‌پیوندند و به سوی مدیترانه (در غرب) و یا بحرالمیت (در شرق) امتداد می‌یابند (پرایم، 100). این دره‌ها که در تشکیلات آهکی حفر شده، و کف آنها از قلوه‌سنگ و واریزه انباشته است («راهنما»، 325)، بجز آب چشمه‌ها، اغلب فاقد آب جاری هستند (همانجا؛ نیز نک: اصطخری، ۶۰؛ پرایم، همانجا). ناهمواریهای پیرامونی شهر در نزدیکی دروازه دمشق به دره‌ای نسبتاً عمیق منتهی می‌گردد که به واسطه همین دره، بخش باستانی بیت المقدس به دو بخش تقسیم می‌شود: دره کدرون در بخش شرقی، ابتدا دارای شیب ملایمی به سمت شمال شرقی است، اما امتداد آن به سمت جنوب، عمیق‌تر و دارای شیب بیشتری است. به همین نحو، دره هیمنون در جنوب دروازه یافا - واقع در قسمت غربی شهر کهن - از اراضی ناهموار تشکیل شده است (کنیون، همانجا). ارتفاع اراضی خارج از دیوار شهر کهن قاعدتاً بیش از اراضی داخلی آن است (پرایم، 103).

آب و غوای شهر ترکیبی از اقلیم نیمه گرم و نیمه خشک، با تابستانهای خشک و باران زمستانی است (بریتانیکا، ذیل اورشلیم). میزان بارش اصولاً ناچیز و نظام آن نامنظم است و بارتدگی اغلب در ماههای زمستان است («راهنما»، 60-59). باد غالب بیت المقدس که بیشتر در تابستان می‌وزد، «خسین» نام دارد (اش، 139). جریان آب سطحی شدیداً به روان‌آبهای طبیعی بستگی دارد و تنها پس از رگبارهای تند است که مسیلهای آن مملو از آب می‌شود (همو، نیز «راهنما» همانجا). از این رو، بیت المقدس از گذشته دور از لحاظ تأمین آب به بارش متکی بود و از آب باران به بهترین وجه بهره‌برداری می‌شد و به سوی آب انبارهای شهر هدایت، و در آنها ذخیره می‌گردید (حافظ ابرو، ۱/۳۲۴؛ پرایم، همانجا).

بیت المقدس با قرار گرفتن در خط تقسیم آبهای موجود میان بلندیهای نسبتاً باران‌گیر و بیابان خشک یهودیه، هم دارای گیاهان مدیترانه‌ای و هم پوشش گیاهی ایرانی - تورانی است. پیرامون شهر حاوی حدود هزار گونه مختلف گیاهی است (بریتانیکا، همانجا).

دروازه‌ها، کوپه‌ها و ترکیب قومی: بیشتر قسمتهای شهر کهن از کوچه‌های پیچ در پیچ تشکیل شده است که آمد و شد با خودرو در آنها ممکن نیست («راهنما»، 328). خانه‌های سنگی، کوچه‌های باریک و معابر سنگ‌فرش قدیمی و بازارها از مظاهر شهر کهن است (پرایم، 107-106). شهر محصور کهن در اصل دارای ۴ دروازه در ۴ جهت اصلی بوده است. در بخش جنوبی شهر نیز دروازه کوچکی به نام دروازه مغربین قرار داشت. دو دروازه اصلی در جای دروازه‌های امروزی یافا و دروازه طلایی قرار داشتند. دروازه سن استپان (دروازه دمشق) در شمال، و دروازه صهیون در شرق دروازه غربی دیوار جنوبی قرار داشت (کندر، 4؛ پرایم، 110، 108، 105؛ «راهنما»، 327).

امروزه، شهر کهن دارای ۷ دروازه است (عثمان، 124؛ نیز نک: عزالدین، ۱۴)، بدین سان: باب الاسباط (از شرق)، باب الساهره و باب العمود (از شمال)، باب الجدید (از شمال غربی)، باب الخلیل (از غرب)، باب النبی داوود و باب المغاربه (از جنوب) (همانجا). این دروازه‌ها هریک به نامهای مختلفی خوانده می‌شوند (توبرون، 161): ۱. دروازه سن استفن یا سنی مریم (نام امروزی) (کندر، همانجا) که در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م توسط اسرائیل سوراخ شد و یک لنگه در آهنگین آن از میان رفت که به نام عربی باب الاسباط (سده ۱۵م) و یهوسافات (نام ییزانسی و صلیبی) شناخته می‌شود؛ ۲. دروازه هرود که در گذشته دروازه گلها نیز نامیده می‌شد (توبرون، همانجا)، امروزه الزهرا و باب الزهرا خوانده می‌شود، نیز برج مادالین (سده ۱۲م) و بنیامین (سده ۴م)؛ ۳. دروازه دمشق یا العمود (کندر، همانجا)، که از زمان هرود آگریا ورودی شهر بوده است (توبرون، همانجا)، همچنین باب العمود الغرب (سده ۱۵م)، سن استفن (سده ۱۲م) و جلیله (سده ۴م)؛ ۴. باب الصرب (از سده ۱۵م)، برج سن لازاروس (سده ۱۲م) و ویلافلونیس (سده ۴م)؛ ۵. دروازه الخلیل (یافا)، باب الخلیل (سده ۱۵م) و داوود (سده ۱۲م)؛ ۶. دروازه داوود نبی (ع)، باب الیهود (سده ۱۵م) و صهیون (نار) (سده ۱۲م)؛ ۷. دروازه المغاربه (دونگ)، برج تامری (سده ۱۲م) و تکوا (سده ۴م) (کندر، همانجا).

در درون شهر کهن، محلهای ۳ بطریک‌نشین (ارتدکس، لاتین و ارمنی)، شورای عالی اسلامی، کلیساها، مساجد و کنیسه‌های بسیاری وجود دارد («راهنما»، همانجا). پیروان ادیان و مذاهب مختلف در بیت المقدس، همچون دیگر شهرهای فلسطین، بر اساس جدایی مکانی زندگی می‌کنند. بر این اساس، در بیت المقدس از دیرباز محله‌های مسلمانان، یهودیان، ارتدکسهای یونانی و ارمنیان به صورت مجزا شکل گرفته است، تا جایی که این گروه‌ها حتی در درون خود نیز در محله‌های فرعی زندگی می‌کنند. به عنوان نمونه، در محله یهودیان گروه‌های

مداخله دولت صهیونی در نهادها و تأسیسات اسلامی، از جمله نهاد وقف و مکانهای مقدس شهر پیوسته اعتراض مسلمانان و همچنین همدردی مقامات کلیسای مسیحی ساکن شهر را برانگیخته است (لندو، 28-29). شورای عالی مسلمانان بیت المقدس، اگرچه توسط دولت صهیونی به رسمیت شناخته نمی شود، اما در پیشبرد امور شهر نقش قابل توجهی دارد (کالک، 8).

واحدهای صنعتی سنگین در این شهر به ندرت دیده می شود و صنایع سبک بیشتر شامل برش و پرداخت الماس و چاپ و نشر است. راههای ارتباطی بیت المقدس این شهر را از غرب به فرودگاههای تل ابیب-یافو و لود، از شمال به فرودگاه بین المللی نابلس و اورشلیم، از شرق به عمان - پایتخت اردن - و از جنوب به بئر شیب، اریحا و بیت لحم متصل می سازند. علاوه بر این، خط آهن از بیت المقدس به ساحل تل ابیب-یافو می پیوندد (بریتانیکا، همانجا).

انتخاب بیت المقدس به عنوان پایتخت اسرائیل، از طریق قانونی که در ۱۹۸۰م به تصویب (مجلس صهیونیستها) رسید، مورد تأکید دوباره قرار گرفت. بیت المقدس از ژوئن ۱۹۶۷ پیوسته موضوع منازعه میان اسرائیل و کشورهای عربی بوده است (همانجا). جنبش انتفاضه، به ویژه در بخش شرقی بیت المقدس هواداران قابل توجهی دارد (لندو، 171-170).

مکانها و جاذبه های شهری: بیت المقدس شهری بی نظیر است. از میان بناهای جالب توجه در درون دیوارهای شهر کهن، دو دسته به نحو شاخصی بر جای مانده اند: نخست، مجموعه حرم شریف شامل دو مکان از معتبرترین مکانها نزد مسلمانان، یعنی مسجد الاقصی و قبة الصخره (مسجد عمر) که بنایی زیبا و باشکوه است (عثمان، 127-128؛ «راهنما»، 328)؛ حرم شریف از مهم ترین مکانهای بیت المقدس است که پیروان ادیان گوناگون در آن به عبادت می پردازند (دباغ، ۲۹/۱۱۸-۱۱۹) و با ردیف مدارس مذهبی و مقابر خود که در داخل حصار و دروازه ها قرار دارد، از جلوه و ارزش ویژه ای برخوردار است. البته از (بنای) عثمانیه جز ویرانه ای بر جای نمانده است (ثیرون، 158). قبة الصخره با گنبد طلایی و کاشیهای آبی، سبز و فیروزه ای (اشلايفر، 2-1، تصویر مسجد)، در ۵۰۰ متری جنوبی مسجد الاقصی قرار دارد. بنای آن را خلیفه اموی، عبدالملک شروع و پسرش، ولید به اتمام رسانده که حاوی آثار بسیاری از دوره اسلامی است (دباغ، ۲۹/۱۱۹، ۱۲۲؛ نیز نک: اشلايفر، همانجا). عبدالملک و پسرش ولید در بیت المقدس مساجد، بناها و قصرهای بسیاری برپا کردند و بدین ترتیب، این شهر به عنوان یکی از مراکز بزرگ امویان به شمار می آمد (دباغ، ۲۹/۱۲۲).

حرم شریف با دیوار شهر که بخشهای شرقی، جنوبی و غربی آن باقی مانده، محصور است (عثمان، 128). این دیوار توسط سلطان

کوچکی از یهودیان گرجی، یهودیان مجارستانی و نظیر آن زندگی می کنند (همان، 328، نیز 324، نقشه شهر کهن). به این ترتیب، شهر کهن هنوز شامل محله های مسلمانان، یهودیان، مسیحیان و ارامنه است (بریتانیکا، همانجا). بدین سان، بخش شرقی بیت المقدس چهره ای کاملاً عربی - اسلامی دارد و بسیاری از ساکنان آن، با اجتناب از دریافت تابعیت اسرائیل، دارای شناسنامه های اردنی هستند (لندو، 54، 71). بر همین مبنا، نظام آموزشی در بخش شرقی بر اساس برنامه های آموزشی اردن استوار است (همانجا). شهر کهن به سبب مرکزیت تمدنی و تاریخی خود، از ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱م توسط یونسکو به عنوان میراث فرهنگ جهانی به ثبت رسیده است (بریتانیکا، همانجا).

بخش جدید شهر که در بیرون از دیوارها، اما در امتداد شهر کهن گسترده شده، شامل محله های زیستی، با خیابانها و شبکه ارتباطی نوین، فروشگاههای بزرگ، بناهای بلند مرتبه تجاری و دولتی و چندین نهاد آموزشی است و از جهات مختلف شهری پیشرفته به شمار می آید. دانشگاه عبری اورشلیم، به عنوان اولین نهاد آموزش عالی یهودی، در ۱۹۲۵م افتتاح شد. این دانشگاه با بنایی جالب توجه، اما ناهمگون، بر فراز یکی از قله های کوه زیتون قرار دارد («راهنما»، 329؛ آلبرایت، 47؛ بریتانیکا، همانجا).

از ۱۳۵۴ ش/۱۹۷۵م تاکنون، بیت المقدس یکپارچه، بزرگ ترین شهر اسرائیل به شمار می آید (همانجا). جمعیت این شهر در ۲۵ سال (تا ۱۹۸۰م)، حدود ۳۵۰٪ رشد داشته است (کالک، 9). شمار جمعیت شهر در ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱م حدود ۵۲۴'۵۰۰ نفر بود که از آن میان، حدود ۲۸٪ (۱۴۶'۳۰۰ نفر) عرب بوده اند (لندو، 9) که این شمار، بیانگر بیشترین جمعیت شهرنشین عرب در میان شهرهای سرزمین فلسطین است (همانجا، نیز 54). جمعیت بیت المقدس بر اساس برآورد ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴م، ۸۱۶'۳۰۰ نفر است («فرهنگ...»).

یهودیان ساکن بیت المقدس که به بیش از ۱۰۰ زادبوم و فرهنگ متفاوت در سراسر جهان تعلق دارند، غالباً (۶۰٪) از مهاجرانی هستند که از کشورهای آسیایی و افریقایی آمده اند (کالک، 9، 6). مسیحیان بیت المقدس نیز به فرقه ها و مذاهب مختلف تعلق دارند. بیشتر آنان پیرو کلیسای یونانی و یا ارمنی هستند. لاتینیها و پروتستانها شمار کمتری دارند و بیشتر در دوره های اخیر به این شهر وارد شده اند. بسیاری دیگر از مسیحیان به فرقه ها و یا کلیساهای جهانی تعلق ندارند و غالباً پیرو کلیساهای محلی هستند (همو، 5). بر همین اساس، بسیاری از بناهای متعلق به مسیحیان شهر از معماری رایج در سرزمینهای اصلی خود اقتباس کرده اند (بریتانیکا، ذیل اورشلیم). وجود کلیسای قیامت را که در نظر مسیحیان نخستین کلیسای عالم به شمار می رود، یکی از انگیزه های مهاجرت آنان به این شهر دانسته اند (کوری، 44).

بیت المقدس کانون اصلی بانکداری، امور مالی و بیمه کشور به شمار می رود که منبع اصلی اشتغال و خدمات عمومی (شامل مشاغل علمی و مذهبی) زیر نظر دولت صهیونیستی است (بریتانیکا، همانجا).

است که در بخش شرقی بیت المقدس منتشر می‌شوند (لندر، ۹۵-۹۶). هفته‌نامه‌های الندوة، البیادر السیاسی و المنار نیز در بیت المقدس منتشر می‌شوند (همو، ۹۴، ۹۶).

مأخذ: این رسته، احمد، الاعلاق النبیة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك و ممالك، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امام، رشاد، مدینه القدس فی العصر الوسیط (۱۲۵۳-۱۵۱۶م)، تونس، ۱۳۹۶ق؛ پستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۸۸۰م؛ حازمی، محمد، الاماکن، ریاض، ۱۴۱۵ق؛ حافظ ایرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عزالدین، فاروق محمد، القدس، تاریخاً و جغرافیا، قاهره، ۱۹۸۱م؛ عهد عتیق؛ قزونی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، دارصادر؛ محمود، معین احمد، بیت المقدس، بیروت، ۱۹۷۰م؛ سعودی، علی، التنبیه والاشراف، بیروت، ۱۹۶۵م؛ معجم اللاهوت الکتابی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ موسوعة الکتاب المقدس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یاقوت، بیلان؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; Ashe, G., *The Land and the Book*, London, 1965; *Britannica*, macropaedia, 1978; Conder, C. R., *The City of Jerusalem (1220 A. D.)*, London, 1896; Cury, A. R., *Jerusalem*, London, 1930; *Judaica*; Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Kollek, T., introd. *Jerusalem*, ed. J. L. Kraemer, New York, 1980; Landau, J. M., *The Arab Minority in Israel (1967-1991)*, Oxford, 1993; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Osman, A., *The House of the Messiah*, London, 1992; Prime, W. C., *Tent life in the Holy Land*, New York, 1857; Riesner, R., *Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem, Jesus and the Dead Sea Scrolls* by J. H. Charlesworth, New York, 1992; Rogerson, J. & Ph. Davies, *The Old Testament World*, Cambridge, 1989; Schleifer, A., *The Fall of Jerusalem*, London, 1972; Shinan, A., *The Many Names of Jerusalem*, Jerusalem, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Thubron, C., *Jerusalem*, London, 1969; *The World Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com/jr/jr\\_il.htm](http://www.world-gazetteer.com/jr/jr_il.htm).

عباس سیدی

### III. تاریخ

الف - از آغاز تا فتح اسلامی: بنا بر شواهد باستان شناختی، سابقه حیات بشر در منطقه بیت المقدس به دوره نخست از دوران چهارم زمین شناسی بازمی‌گردد (آلبرایت، 52ff.). همچنین شواهدی از دوره پارینه سنگی در اطراف این ناحیه به دست آمده (کنیون، «باستان شناسی...» 36)، و نقاط مسکونی باستانی متعددی مربوط به دوره‌های میان سنگی و نوسنگی هم در اینجا شناسایی شده است (فرانکن، 29-25). گفته‌اند: در اواخر عصر مفرغ، بیت المقدس به صورت دژی بود که عرب‌های کوچنده از جزیره العرب در حدود سال ۳۰۰۰ق م آن را برآورده بودند (آلبرایت، 82).

از نوشتارهای تل العمارنه و نیز از عهد عتیق می‌توان اطلاعات بیشتری درباره بیت المقدس اواخر عصر مفرغ به عنوان دولت شهری کنعانی به دست آورد (مثلاً نک: فرانکن، 19، 17؛ سفر پیدایش، ۱۸: ۱۴) که با عبرانیان مهاجم در ستیز بودند؛ اما با وجود همه فراز و نشیبها، این شهر تا روزگار داوود نبی (ع) در دست یبوسیان، از کنعانیان باقی ماند (مزامیر داوود، ۱۱۰: ۲؛ رساله به عبرانیان، ۶: ۲۰، ۷: ۱۷؛ هاکس،

سلیمان در سالهای ۱۵۴۱-۱۵۵۲م دقیقاً در محل دیوار دوره هرد ساخته شده است (کوری، 43). طول این دیوار از شمال ۳۹۳۰، از شرق ۲۷۵۴، از جنوب ۳۲۴۵ و از غرب ۲۰۸۶ گام، و ارتفاع آن میان ۳۸ تا ۴۰ گام است (عزالدین، ۱۴). بخش اعظم دیوار غربی، مقدس‌ترین محل در آیین یهود (دیوار ندبه) به‌شمار می‌رود (عثمان، همانجا).

دومین مجموعه بنای مهم بیت المقدس، مجموعه کلیسای قیامت است که بخشهایی از آن مربوط به سرآغاز سده ۵ق/۱۱م است («راهنما»، همانجا) و از یک کلیسای مدور، همراه با دیرها و کلیساهای کوچک که آن را احاطه کرده‌اند، تشکیل شده است (کوری، همانجا). از دیگر محلهای مقدس بجز دیوار ندبه، دروازه طلایی در دیوار شرقی حرم شریف است («راهنما»، 327).

کوه صهیون را مسیحیان سده‌های میانی محل اصلی شهر بیت المقدس می‌دانستند که عیسی (ع) بر فراز آن مصلوب شد و دوباره به زندگی بازگشت (کندر، 2-1). کلیسای واقع بر فراز آن درواقع دو کلیساست و آن معبدی است که کلیسای مریم را در درون خود جای داده است (همو، 2، نیز حاشیه 1). کلیسای مریم یا دیر آرامگاه (آرامگاه مریم)، در کوه صهیون و در خارج از دیوار امروزی شهر قرار دارد. این دیر در دهه نخست سده ۲۰م در زمینی که قیصر ویلهلم دوم در ۱۸۹۸م از سلطان عثمانی دریافت داشت، بنا گردید. حفاریهایی که پیش از بنای آن دیر صورت گرفته، بقایای دو کلیسا را آشکار کرده است: کلیسای سانتا ماریا ساخته شده توسط صلیبیون در سده ۱۲م و نیز معبد بزرگ هگیا صیون متعلق به سده ۴ و ۵م (ریزنر، 198). صومعه ارمینان نیز بر فراز کوه صهیون در غرب شهر قرار دارد (پریم، 102). البته مطالعات باستان شناختی نشان داده است که این کوه غربی (صهیون) در دوره باستان، بخشی از شهر کهن به‌شمار نمی‌آمده است (عثمان، 127).

برخی، بقایای کنیسه‌های بازمانده در بیت المقدس را به دوره‌های کهن مربوط می‌دانند، حال آنکه کهن‌ترین کنیسه‌های کشف شده، مربوط به دوره آنتونینها (سده ۲ و ۳م) است؛ کنیسه‌های یافت شده در فلسطین اصولاً به دو مرحله تعلق دارند که دوره دوم مربوط به نیمه اول سده ۴م است (آلبرایت، 172).

مساجد، کنیسه‌ها، کلیساها و بناهایی با سبکهای گوناگون مجموعه بی‌نظیر معماری بیت المقدس را به نمایش می‌گذارند (بریتانیکا، همانجا). در گذشته، در خیابانی که به عنوان محور شمالی - جنوبی بیت المقدس، دروازه دمشق را به ناحیه معبد متصل می‌ساخت، معبد زویتر - حافظ شهر - و در شمال غربی آن معبد ونوس قرار داشت که بعداً جای خود را به کلیسای قیامت داد. این معابد ظاهراً در دوره تسلط مسیحیان ویران شده، به نحوی که اکنون هیچ اثری از آنها برجای نمانده است (آلبرایت، 168). مجموعه یافته‌های باستان شناختی از کاوشهای این منطقه در موزه‌های مختلف نگهداری می‌شود (بریتانیکا، همانجا).

روزنامه‌های القدس، النهار، الفجر و الشعب نشریه‌های عربی زبانی



نظامی و سیاسی بعدی، شهر دوباره، تا فتح آن به دست مسلمانان، به دست بیزانسیان افتاد (کرستین سن، ۴۴۷؛ تولدکه، ۴۳۱-۴۳۲).

مآخذ: بریان، پیر، امپراتوری هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، تهران، ۱۳۸۱؛ داندامایف، محمد، تاریخ سیاسی هخامنشیان، ترجمه خشایار بهاری، تهران، ۱۳۸۱؛ عهد جدید عهد عتیق، تولدکه، تئودر، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، ۱۳۷۷؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; Ashe, G., *The Land and the Book*, London, 1965; Bevan, E. R., *The House of Seleucus*, London, 1902; Bivar, A. D. H., «The Political History of Iran Under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, vol. III (1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Christensen, A., *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; ER; Franken, H. J., «Jerusalem in the Bronze Age», *Jerusalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990; Hallo, W. W., «Jerusalem Under Hezekiah: An Assyriological Perspective», *Jerusalem, its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Keler, W., *The Bible as History*, London, 1956; Kenyon, K. M., *Archaeology in the Holy Land*, London, 1965; id., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Mendenhall, G. E., «Jerusalem from 1000-63 B. C.», *Jerusalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990; Schöfer, P., *The History of the Jews in the Greco - Roman World*, London/New York, 1983; Tsafir, Y., «Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City», *Jerusalem, its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York, 1999; Wilkinson, J., «Jerusalem Under Rome and Byzantium, 63 B. C. - 637 A. D.», *Jerusalem in History*, ed. K. J. Asali, New York, 1990.

عسکر بهرامی

ب - دوره اسلامی تا عصر عثمانی: فتح شام در اواخر ایام خلافت ابوبکر (۱۳ق/۶۳۴م) آغاز شد و حدود ۳ سال بعد مسلمانان به دروازه‌های بیت المقدس (ایلیا) رسیدند (بلاذری، ۱۲۸/۱). آورده‌اند که ابوعبیده بن جراح پس از تسخیر دمشق، در حمله به قیساریه (قیصریه) یا بیت المقدس مردد بود. پس نامه به عمر نوشت و خلیفه به توصیه امام علی (ع) دستور داد روانه بیت المقدس شود. ابوعبیده نیز پی در پی سپاهانی به آنجا فرستاد و شهر را به محاصره گرفت (واقعی، ۲۲۹/۱-۲۳۰؛ قس: طبری، ۴۴۶/۲، که از فتح قیساریه پیش از بیت المقدس یاد کرده است). چندی بعد، ابوعبیده مردم شهر را به تسلیم دعوت کرد و کار سرانجام به صلح انجامید و عمر بن خطاب خود به درخواست مردم شهر بیامد و صلح‌نامه نوشتند و دروازه‌های شهر را گشودند. مطابق این عهدنامه، مردم بر جان و مال و دین خود ایمن شدند؛ بدین سان که اگر می‌ماندند، بایستی جزیه می‌دادند و زیر حمایت مسلمانان قرار می‌گرفتند، و اگر می‌خواستند، می‌توانستند اموال منقول خود را برداشته، به جای دیگر روند (همو، ۴۴۸/۲-۴۴۹).

ظاهراً سپاهی که امپراتور روم برای حمایت از شهرهای شام، از جمله بیت المقدس به آنجا گسیل کرده بود (واقعی، ۱۶۰/۱)، در این حوادث نقشی نداشت. فتح بیت المقدس - که در آن تاریخ هنوز ایلیا خوانده می‌شود - در ربیع الاول یا ربیع الآخر ۱۶ و به روایتی در ۱۵ ق رخ داد (طبری، ۴۵۰/۲؛ قس: یاقوت، ۱۷۱/۵). فردای فتح، عمر وارد شهر شد و به شناسایی «صخره» برخاست و نماز گزارد. وی چند روز

۳۶۸-۳۶۹). پژوهشهای باستان شناختی نشان می‌دهد که بیت المقدس در زمان کنعانیان شکلی بیضوی با ۴ دروازه در ۴ جهت اصلی داشت (فرانکن، 37-39). حادثه فتح بیت المقدس به دست داوود (ع) در سده ۱۱ ق م و انتقالی «تابوت عهد» به این شهر، در عهدعتیق (دوم سموئیل، ۶: ۱-۲؛ اول تواریخ، ۱۵: ۲۹-۲۵؛ نیز نک: کنیون، «کاوش...»، 41؛ آش، 139-140) آمده است.

بیت المقدس به روزگار فرمانروایی حضرت سلیمان (ع) توسعه بسیار، و نیز موقعیت و اهمیتی خاص یافت (مندنهال، 42-43، 56-57؛ کنیون، همان، 43، 107 ff.؛ اول پادشاهان، ۱۰: ۱۷؛ دوم تواریخ، ۹: ۱۲-۱) و از آن پس، مرکز تحولات بزرگ و کوچک دینی و اجتماعی گردید؛ چنان که چندبار میان خاندان داوود و شاهان یهود و فرمانروایان آشوری دست به دست شد (هاکس، ۱۰۵، ۵۹۷؛ آش، 190؛ هلو، 36-37) و سرانجام، بابلیان بر آنجا چیره شدند (آش، 200؛ کالر، 277؛ هاکس، ۱۲۳).

در ۵۳۹ ق م کوروش، شاهنشاه ایران بابل را گشود و یهودیان را از اسارت رها کرد و اجازه داد که بیت المقدس و معابد آن را بازسازی کنند. از این پس، در تمام دوره هخامنشی بیت المقدس ایالتی در قلمرو ایران به شمار می‌رفت (بریان، ۷۰/۱، ۵۷۷-۵۷۸، ۹۰۷؛ داندامایف، ۸۴-۸۵، ۹۰؛ نیز نک: کنیون، همان، 44).

مقارن سقوط هخامنشیان، شهر در زمره متصرفات اسکندر قرار گرفت. پس از مرگ او مصریان، و آن گاه سلوکیان بر آنجا استیلا یافتند، ولی کوششهای سلوکیان برای ترویج فرهنگ یونانی در آنجا توفیق چندانی نداشت (شفر، 44 ff.، 28، 35 ff.، 44 ff.؛ مندنهال، 71؛ پوان، 163، 37، 163، II؛ کالر، 319؛ آش، 246-247).

در ۶۳ ق م رومیان، و در ۴۰ ق م پارتیان ایرانی بر بیت المقدس مسلط شدند و اندکی بعد هرود به یاری رومیان بر بیت المقدس استیلا یافت (بیوار، 57-58؛ شفر، 81 ff.). حضرت عیسی مسیح (ع) در دوره حکومت هرود زاده شد. از این زمان تا ایام حکومت هرود آگریا، شهر، به خصوص از نظر دفاعی استحکام یافت و روی به توسعه نهاد، ولی ایجاد ابنیه جدید موجب شد که آثار پیشین، مانند معبد سلیمان، از میان برود (آلبرایت، 154-155، 44، 47؛ کنیون، همان، 43).

در سالهای ۶۶ و ۱۳۲ م شورشهایی بزرگ در بیت المقدس روی داد که به شدت از سوی رومیان سرکوب شد (تسافریر، 133-134؛ ویلکینسن، 90 ff.). سرزمین فلسطین و بیت المقدس در ۳۱۲ م به متصرفات قسطنطین، امپراتور مسیحی روم افزوده شد (شفر، 176). در این دوره کلیساها و ابنیه دینی مسیحی روی به توسعه نهاد و گروههای مسیحی به این شهر کوچیدند و در آنجا اقامت گزیدند (کنیون، همان، ER, VII/12: 266).

پس از تجزیه امپراتوری روم، فلسطین در قلمرو دولت بیزانس قرار گرفت (تسافریر، 136؛ شفر، 180). مدتی بعد، در پی شکست رومیان از ساسانیان، بیت المقدس به متصرفات ایران افزوده شد؛ ولی در تحولات

آنجا بماند و محراب مسجد را که بعداً ساخته شد، طرح ریخت (طبری، همانجا؛ ابوالفدا، ۲۴۱؛ ابن کثیر، ۵۸، ۵۶/۷؛ واقدی، ۲۴۲/۱). چنان که از آن صلح نامه و گزارشهای مربوط به سنوات بعد پیداست، مسلمانان رفتاری تساهل آمیز با اصحاب ادیان، خاصه یهودیان که از سوی رومیان در زحمت و آزار بودند، پیش گرفتند (اشلاقی، ۲) و بدین سبب، بیت المقدس به زودی به مرکز ادیان بزرگ الاهی، و شهر صلح و آرامش تبدیل شد (نیز نک: نوپرون، ۱۶۸).

از این پس تا دهه ۷۰ ق حادثه بزرگی در بیت المقدس رخ نداد. به روزگار قیام عبدالله بن زبیر در حجاز و بازگویی شناخته‌های مروانیان که شامیان را نسبت به خلفا بدبین می کرد، عبدالملک بن مروان برای جلوگیری از سفر مردم به حجاز برای حج، به بنای قبه الصخره و جامع الاقصی دست زد، تا شامیان برای حج به آنجا روند. در تمام سالهایی که ابن زبیر در کار قیام بود، شامیان در موسم حج به طواف آن قبه می رفتند و همان جا قربانی می کردند (ابن کثیر، ۲۸۰/۸؛ نیز نک: ابن خلکان، ۷۲/۳). عبدالملک برای بنای جامع و قبه، صنعتگران و هنرمندان را از همه جا گردآورد و مالی گزاف بر سر آن نهاد (برای اوصاف بنا، نک: ابوالفدا، ۲۲۷، ۲۴۱؛ قزوینی، ۲۱۷). فرزند و جانشین او، ولید هم چند قبه دیگر در بیت المقدس برآورد (ابوالفدا، ۲۲۷؛ قس: ابن کثیر، ۱۶۵/۹).

مسجد الاقصی بنایی سخت با شکوه بود و به نام هر پیامبر بزرگ محرابی داشت (اصطخری، ۶۰؛ حافظ ابرو، ۳۲۴/۱، ۳۲۵؛ قزوینی، ۱۶۲). بیت المقدس در این زمان یکی از شهرهای مهم ولایت فلسطین به شمار می رفت و آن را همسنگ رمله، بزرگترین شهر این ولایت و پرنعمتترین ناحیه این سرزمین می دانستند (اصطخری، ابوالفدا، همانجاها). اما شهر در اواخر ایام امویان و در پی شورش برضد مروان ابن محمد آسیب دید (BE, 7/326). منصور عباسی در ۱۴۰ ق/۷۵۷ م به قدس رفت و مسجد و قبه را که خرابیها در آن راه یافته بود، آباد ساخت و تغییراتی در نقشه مسجد داد (ابن کثیر، ۲۸۱/۸).

بیت المقدس طی ۳ قرن نخست خلافت عباسی نقش تاریخی چندانی نداشت. ظهور فاطمیان و تسلط آنها بر این شهر در ۳۵۸ ق/۹۶۹ م آن را وارد مرحله ای جدید از تاریخ حیات خود کرد. مقدسی در نیمه دوم سده ۴ ق از آن به عنوان شهری کثیف و گران، با حاکمانی نالایق و ستمگر یاد کرده است (ص ۱۶۷). در ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م به دستور الحاکم فاطمی که بر مسیحیان و یهودیان سخت می گرفت، کلیسای قیامت (قمامه) را ویران کردند، ولی به دستور همو دوباره آن را ساختند (ابن کثیر، ۹/۱۲؛ نوپرون، ۱۵۳). در سالهای ۴۲۵، ۴۶۰ و ۴۶۲ ق زلزله هایی شام را لرزاند و هربار خسارتهایی به این شهر وارد کرد (ابن کثیر، ۳۶/۱۲، ۹۹، ۹۶).

تسلط فاطمیان بر بیت المقدس، با ظهور سلاجقه بزرگ مدتی خاتمه یافت. ملکشاه در ۴۷۷ ق/۱۰۸۴ یکی از غلامان برگشیده خود به نام ارتق بن آکشک را به موصل فرستاد و او از آنجا به شام رفت و از سوی

تاج الدوله تنش بیت المقدس را به اقطاع گرفت. ارتقیان تا ۴۹۱ ق بر آنجا حکم راندند و در این سال بر اثر هجوم الافضل، وزیر فاطمیان شهر را رها کردند و مصریان باز بر آنجا چیره شدند (ابن میسر، ۳۸۷/۲؛ ابن قلانسی، ۱۳۵؛ قس: ابن اثیر، ۲۸۲/۱۰-۲۸۳، که این حادثه را در ۴۸۹ ق/۱۰۹۶ م آورده است؛ ابن خلکان، ۴۱۸/۳). اما این تسلط دوامی نیافت، چه، بیت المقدس به سرعت نقشی بزرگ در تحولات سیاسی و نظامی قلمرو غربی اسلام و بلکه اروپا یافت و جنگجویان صلیبی به قصد تسخیر این شهر و تسلط بر بزرگترین مرکز مسیحیت، به فلسطین سرازیر شدند. روز جمعه ۱۳ شعبان ۴۹۲ ق/۵ ذی قعدة ۱۰۹۹ م فرنگان قدس را از مصریان گرفتند و چنان به کشتار و غارت دست یازیدند (ابوشامه، ۲۲۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۵۶/۱۲؛ ابن جوزی، ۱۰۸/۹) که مورخان مسیحی نیز از گزارش آن شقاوتها گزیری نیافتند (رانسیمان، ۲۸۸-۱۲۸۱/۲). به این ترتیب بیت المقدس مرکز دولت لاتینی صلیبیان در شرق شد و خط مشی نظامی سراسر قلمرو صلیبی در فلسطین را تعیین می کرد (همو، ۱/۳۱۵-۳۲۷). فرمانروایان مسیحی، یهودیان را نیز از بیت المقدس راندند و گروههای مسیحی را که از غرب می آمدند، در شهر و اطراف آن جای دادند (گیلبرت، ۱۲). صلیبیان آن گاه به بازسازی کلیساها و مراکز مسیحی دست زدند و مجموعه ای از ابنیه دینی به سبک رومی پدید آوردند (کوری، ۴۴).

چیرگی صلیبیان بر بیت المقدس، معادلات سیاسی منطقه و روابط دولتهای مسلمان را دستخوش تغییر و تحول کرد، چندان که گاه مصریان نیز برضد زنگیان، با صلیبیان بیت المقدس هم داستان می شدند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۱-۳۰۰). نورالدین زنگی، سردار بزرگ در جنگ با صلیبیان همواره می کوشید این شهر را باز پس گیرد، ولی تا هنگام مرگ، به رغم پیروزیهای بزرگ، چنین توفیقی نیافت (ابن کثیر، ۳۱۶/۱۲).

بیت المقدس تا ۵۸۳ ق/۱۱۸۷ م در دست صلیبیان بود. در این سال صلاح الدین ایوبی شهر را بی آنکه کشتاری به راه اندازد، باز پس گرفت. به دستور او مسجد الاقصی را که روی به ویرانی نهاده بود، عمارت کردند و پس از ۹۲ سال که شهر در دست فرنگان بود، در آنجا نماز برپای داشتند (ابن کثیر، ۳۲۲/۱۲-۳۲۴؛ ابوشامه، ۳۳۳/۳؛ بی: کیون، ۴۶؛ گیلبرت، همانجا؛ نوپرون، ۱۵۸). کوششهای فرنگان برای تسخیر مجدد شهر در عصر صلاح الدین به جایی نرسید (ابن کثیر، ۳۴۶/۱۲). در ۶۰۰ ق/۱۲۰۴ م نیز فرنگان برای تحقق این هدف کوششها کردند، ولی نتیجه ای نگرفتند (همو، ۳۶/۱۳). اما چند سال بعد، پس از مرگ العادل ایوبی که میان اعضای خاندان رقابت و کشمکش افتاد، صلیبیان پس از تسخیر دمیاط روی به بیت المقدس نهادند. المعظم که تاب مقاومت نداشت، در محرم ۶۱۶ ق/آوریل ۱۲۱۹ دیوارهای شهر را ویران کرد تا فرنگان پس از چیرگی نتوانند از آنجا به عنوان پایگاهی برای حمله به دیگر نقاط استفاده کنند (ابن واصل، ۱۲۷/۴، ۱۳۷-۱۴۸؛ ابن تغری بردی، ۲۷۲/۶؛ ابن کثیر، ۸۳/۱۳؛ یاقوت، ۱۷۱/۵).

دروازه یافا، به خاک سپرده شدند (نویرون، 161-160).

در آن هنگام، بازارها و دکانها بازسازی شد؛ شبکه آب‌رسانی که طی افول قدرت ممالیک با بی‌توجهی رها مانده بود، تعمیر گردید و توسعه یافت؛ نیز برخی درآمدهای قابل توجه وقف تأمین هزینه‌های فعالیت‌های آموزشی شهر شد. در نتیجه، تمامی عناصر جمعیتی بیت المقدس روبه رشد نهاد (کوئن، همانجا؛ نویرون، 159). حافظ ابرو از بناهای عالی و بازارها و فعالیت‌های پررونق شهر یاد کرده، و چنین آورده است که بسیاری از مردم شام و منطقه ساحل که توان رفتن به حج را نداشتند، عید قربان به بیت المقدس می‌آمدند. او شمار زائران را هر ساله حدود ۲۰ هزار تن برآورد کرده است. همو خانه‌های شهر را در این زمان حدود ۲۰ هزار واحد بر می‌شمارد (۳۲۳-۳۲۲/۱) که بر این اساس، جمعیت شهر حداقل ۱۰۰ هزار نفر بوده است.

به روزگار سلطان سلیمان، امور مسیحیان بیت المقدس به دنبال معاهداتی، در دست رهبران دینی کاتولیک بود؛ ولی در عصر سلطان مراد چهارم، یونانیان ارتدکس بر این امور مسلط شدند (فرید، ۲۹۳). حکومت عثمانی تا مدتی بیت المقدس را به خوبی اداره می‌کرد، اما اقدامات مدنی آنان دیری نپایید و شهر رو به افول نهاد و به صورت شهری در دست حاکمان خودکامه درآمد (نویرون، 159). بدین‌سان، در حدود ۳۰ سال پایانی سده ۱۶م، با افول قدرت عثمانی، بیت المقدس پس از حدود ۵۰ سال رونق (کوئن، همانجا)، به علت ناامنی و وضع مالیات‌های سنگین بر داراییها و فعالیت‌های تجاری، از مرکز منطقه‌ای حکومت دمشق - جدا ماند (نویرون، 160-159) و بخش قابل توجهی از جمعیت آن دست به مهاجرت زدند (کوئن، همانجا).

این وضعیت تا سده ۱۳/۱۹م که شرایط تا حدی بهبود یافته بود، طول کشید (همانجا؛ نویرون، 160). در این دوره، اروپاییان بیت المقدس را حتی «نفرت‌انگیزترین مکان روی زمین»، و خانه‌های آن را «همچون زندان و گور» به‌شمار آورده‌اند (همانجا). علاوه بر این، دیوارهای شهر را مانع گسترش کالبدی آن دانسته‌اند («راهنما»، همانجا). البته بیت المقدس در دوره تاریخی خود حدود ۳۲ بار توسط گروه‌ها و اقوام مختلف تصرف و اغلب منهدم شده، اما هر بار از نو برپا گردیده است (همان، 325).

در ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م مجموعه کلیسایی شهر به‌طور اتفاقی در آتش سوخت. در ۱۸۱۰م یونانیان و ارمنیان اجازه ورود به این محل را یافتند و کلیسایی جدید در محل کلیسای قیامت برپا داشتند (کوری، 45). براساس مآخذ موجود، جمعیت بیت المقدس و ترکیب مذهبی - قومی آن در طول زمان با تفاوت‌هایی همراه بوده است. تردیدی نیست که این جمعیت در سده ۱۰/۱۶م بیشتر از اعراب و مسلمانان تشکیل می‌شد. در همین زمان، اقلیت مسیحی در آغاز کمتر از یهودیان، و سپس بیشتر از آنان بود (کوئن، مقدمه، 8). در نیمه دوم سده ۱۳/۱۹م،

از این پس، بیت المقدس میان مسلمانان و فرنگان دست به دست می‌شد. در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م بیت المقدس در دست مصریان بود. در همین تاریخ شهر مطابق معاهده‌ای به فرنگان واگذار شد و فردریک دوم، شاه آلمان در کلیسای قیامت تاج‌گذاری کرد. در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م ایوبیان مصر به توسط ممالیک ترک، باز آنجا مسلط شدند. گرچه مدتی بعد بر اثر کشمکش‌های محلی و تهاجم خوارزمیان، شهر به دست صلیبیان افتاد، ولی خوارزمیان به سرعت بر شهر چیره شدند. در ۶۵۱ق/۱۲۵۳م که ممالیک در مصر رشته کارها را در دست گرفتند، خواستند برای مقابله با شامیان، بیت المقدس را به فرنگان دهند، ولی وساطت خلیفه عباسی کار را به صلح کشاند و بیت المقدس در دست مصریان بازماند (ابن واصل، ۲۲۲-۲۱۹/۵، ۲۲۸-۲۵۳؛ مقریزی، ۱(۲)-۳۰۳-۳۰۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷؛ ابن کثیر، ۱۸۴/۱۳؛ امام، ۶۱؛ نویرون، همانجا؛ کوری، 45).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن قلائسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش جمال‌الدین شیال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، الذیل علی الروضین، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و مسالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امام، رشاد، مدینه القدس فی العصر الوسیط، تونس، ۱۳۹۶ق؛ بلاذری، احمد، توح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین متجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۲۰۷ق؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، دارصادر مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ واندی، محمد، توح الشام، بیروت، دارالجلیل؛ یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دارالفکر؛ نیز:

Cury, A. R., Jerusalem, London, 1930; EI<sup>2</sup>; Gilbert, M., Exile and Return, London, 1978; Kenyon, K. M., Digging up Jerusalem, London, 1974; Runciman, S., A History of the Crusades, London, 1951; Schleifer, A., The Fall of Jerusalem, London, 1972; Thubron, Th. L., Early History of the Israelite People, Leiden, 1992.

ج - عصر عثمانی: به دنبال قدرت یافتن ترکان عثمانی در سده ۱۰/۱۶م، تحول بزرگی در خاورمیانه و به‌ویژه در بیت المقدس پدیدار شد که تا حدود ۴ سده ادامه یافت (کوئن، مقدمه، 8)، هنگامی که سلطان سلیم در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م به این شهر دست یافت (نویرون، 159)، به‌رغم روبه زوال بودن و جمعیت نسبتاً کم، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود.

در این دوره، طرح‌ها و برنامه‌های متعددی برای تقویت و توسعه شهر به اجرا درآمد (کوئن، مقدمه، 9). سلطان سلیمان در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م با استفاده از مصالح قدیمی، دیوار شهر را از نو برپا داشت («راهنما...»، 327؛ آلبرایت، 166؛ کنیون، 46؛ عثمان، 124). گفته‌اند که کار بازسازی دیوار را دو برادر به انجام رساندند. آنان از دروازه یافا در دو سو کار خود را آغاز کردند و پس از ۷ سال در دروازه سن امتیان، با اتمام کار به یکدیگر رسیدند. از آنجا که آنان محراب داوود نبی (ع) را خارج از دیوار قرار داده بودند، به فرمان سلطان به دار آویخته، و در

ساکنان شهر را حدود ۷ هزار نفر مسلمان، ۵ هزار نفر یهودی، و بیش از ۵ هزار نفر مسیحی تشکیل می داد که جمعاً حدود ۱۷ تا ۲۰ هزار تن تخمین زده می شد (پرایم، ۱۰۳). البته به این عده باید زایرانی را اضافه نمود که در سرتاسر سال به این شهر رفت و آمد داشتند (همو، ۱۰۴).

دوره معاصر: بیت المقدس شهری چند فرهنگی، با مسائل ویژه اجتماعی - اقتصادی و سیاسی است که آن را می توان شهری دوگانه خواند: الف - بخش کهن یا آثار و بازمانده های تاریخی - فرهنگی گوناگون؛ ب - بخش جدید با ساختمانها و تأسیسات مختلف و نهادهای نو (همو، ۱۰۲؛ «راهنما»، همانجا). شهر کهن در درون دیواری باستانی محصور است و شهر جدید در واقع از ۱۸۶۰م به بعد، در بیرون از دیوارهای شهر کهن و در غرب و شمال آن گسترش یافته است (عثمان، ۱۲۴؛ کنیون، ۳۶). کوه زیتون در قسمت شرقی بخش جدید شهر قرار دارد و دره یهوشافات شهر کهن را از کوه زیتون جدا می سازد (پرایم، همانجا). البته شهر عرب نشین کهن، اساس این شهر باستانی به شمار می رود، زیرا تا پیش از مهاجرت های سازمان یافته یهودیان، در خارج از دیوارها تقریباً چیزی وجود نداشت (نویرون، ۱۶۶).

در سده ۱۳ق/۱۹م و تا آغاز جنگ جهانی اول، سرزمین فلسطین به نحو سازمان یافته ای شاهد توسعه جمعیتی و اقتصادی بود (گری، ۲۵۱). در این دوره، تشویق یهودیان به مهاجرت به فلسطین چنان بالا گرفت که در ۱۸۹۰م تنها عده مهاجران یهودی از روسیه به فلسطین به ۵۰ هزار نفر بالغ گردید؛ شمار افراد تازه وارد به بیت المقدس را ۲۵ هزار نفر برآورد کرده اند (گیلبرت، ۴۳). در پاسخ به این هجوم مهاجرتی نگران کننده، مسلمانان ساکن شهر در ۱۷ ذی قعدة ۱۳۰۸ق/۲۴ ژوئن ۱۸۹۱م، از مقامات عثمانی در استانبول، تقاضای جلوگیری از گسترش موج مهاجرت را نمودند (همانجا؛ جانسن، ۱۶۱). این نخستین اعتراض فلسطینیان به هجوم یهودیان به بیت المقدس بود (همانجا).

ترغیب یهودیان به مهاجرت به فلسطین را به واسطه عدم ممانعت تاریخی مسلمانان از ورود یهودیان به این سرزمین به شمار آورده اند، اما در پی ورود و اسکان گروهی از یهودیان رومانیایی در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م، سلطان عبدالحمید نخستین بار در ۱۸۸۵م دستور داده بود که یهودیان تنها می توانند برای زیارت به شهر وارد شوند، نه برای اقامت دائمی. اگرچه این حکم به صورت چندان جدی پی گیری نشد؛ زیرا تنها یهودیان سرزمینهای خارج از امپراتوری عثمانی را شامل می شد (همو، ۱۷).

در این میان، سازمان یهود به نحوی سازمان یافته، پی گیر ترغیب مهاجرت یهودیان به بیت المقدس بود. گزارشی از یکی از مأموران این سازمان، از کوششهای او در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م برای ایجاد یک جماعت مستقل یهودی در شهر بیت المقدس خبر می دهد (گیلبرت، ۶۸). در واقع، اقدامات یهودیان از زمان تشکیل «نخستین کنگره صهیونیستها» در ۱۸۹۷م در شهر بازل سویس، و طرح ادعای «موطن» نسبت به فلسطین، تا تشکیل «صندوق ملی یهود» در ۱۹۰۱م، با همراهیهای انگلستان به ویژه از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م به بعد (نک: منسفیلد، ۱۶۱) برای

اسکان یهودیان و ایجاد موطن برای آنان (گیلبرت، ۱۰۹-۱۰۷)، منجر به صدور اعلامیه بالفور (ه م) شد. با تصرف بیت المقدس از سوی قوای انگلیسی و خارج ساختن آن از دست حکومت عثمانی، وایزمن (رئیس فدراسیون صهیونیستهای انگلستان) با هیتلی از همکاری خود، دفتری در بیت المقدس راه اندازی کرد (منسفیلد، ۱۶۳، ۱۶۱).

به دنبال مهاجرت های ترغیبی یهودیان به شهر، سرانجام در ۴ آوریل ۱۹۲۰، شورش ضد یهودی در بیت المقدس شکل گرفت (گیلبرت، ۱۲۹). این گونه ناراضیها که از پیامدهای اجتماعی مهاجرت های سازمان یافته یهودیان به شمار می رفت، تا سالهای بعدی نیز ادامه داشت و به صورت اعتراضهایی در سراسر فلسطین گسترش یافت. در ۲ شهریور ۱۳۰۷ش/۲۳ اوت ۱۹۲۸م مسلمانان در شهر کهن بیت المقدس به یهودیان حمله بردند، یکی از علل عمده این گونه ناراضیها، کوششهایی بود که یهودیان برای تصرف مسجد الاقصی به کار می بردند. در برابر یهودیان نیز در مواردی، با مداخله پلیس و نیروهای انگلیسی، به اعراب حمله، و خانه و زندگی آنها را ویران می کردند (همو، ۱۵۲-۱۵۱). در عین حال، تا پیش از آن، مسلمانان و یهودیان با تفاهم و صلح هم زیستی داشتند (نویرون، ۱۶۶).

در مارس ۱۹۳۳ کمیته عالی (شورای عالی) عرب بیت المقدس نگرانی خود را از هجوم یهودیان، با صدور بیانیهای چنین اعلام داشت: «تأمیل روزافزون یهودیان به تملک اراضی در این سرزمین مقدس و هجوم رسمی و غیررسمی مهاجران یهودی در دسته های ۱۰۰ و ۱۰۰۰ نفری به آن، مایه هراس و وحشت در سرتاسر سرزمین شده است». به دنبال آن، حاج امین - مفتی بیت المقدس - در بیانیه دیگری از مردم خواست تا کالاها و تولیدات صهیونیستی و معامله با بنگاههای تجارتنی آنان را تحریم کنند. با این همه، در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵م، به ترتیب ۴۲ و ۶۱ هزار نفر یهودی دیگر به فلسطین وارد شدند که عده اخیر، در برابر مهاجران سال ۱۹۳۳م بود (گیلبرت، ۱۶۰).

دولت بریتانیا در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م اعلام داشت که قیمومت خود را در ۱۵ آوریل ۱۹۴۸ ملغاً خواهد ساخت (منسفیلد، ۲۳۵) و سرانجام در ۱۴ ماه مه، آخرین فرمانده عالی بریتانیا از فلسطین خارج شد و قیمومت این کشور بر فلسطین عملاً ملغاً گردید (همو، ۲۳۵-۲۳۶). در همین سال، سازمان ملل این مسئله را مطرح ساخت که بیت المقدس به صورت شهری بین المللی درآید. با رد این پیشنهاد از سوی دولتهای عربی، براساس قطعنامه سازمان ملل، بیت المقدس به دو نیم شرقی (شامل شهر کهن، در اختیار عربها) و غربی (در دست یهودیان) تقسیم گردید (کالک، مقدمه، ۲-۳). پیش از تفکیک بیت المقدس به شهر کهن و جدید (۱۹۴۷م)، ۸۸/۴۷٪ از شهر کهن به عربها و ۱۱/۵۳٪ به یهودیان، و ۵۳/۸۷٪ از شهر جدید به عربها و ۲۶/۱۳٪ به یهودیان تعلق داشت؛ از مابقی اراضی به ترتیب، ۲/۸۹٪ به حکومت و حدود ۱۷/۱۱٪ نیز به راهها و اماکن عمومی اختصاص داشت (عزالدین، ۴۴).

بیت المقدس پیش از شکل گیری دولت صهیونی (۱۳۲۷ش/

the Holy Land, New York, 1857; Schleifer, A., *The Fall of Jerusalem*, London, 1972; Thubron, C., *Jerusalem*, London, 1969.

عباس سعیدی

#### IV. جایگاه نمادین بیت المقدس

بیت المقدس در تفاسیر قرآن کریم: در قرآن کریم به نام از بیت المقدس یاد نشده است، اما مفسران و محدثان برخی اشارات الاهی را به بیت المقدس مربوط دانسته، آیاتی را به این شهر بازگردانده‌اند. در این میان، آنچه به قصص حضرت موسی (ع) مربوط می‌شود، به ویژه به سبب موضوع آن، بیشترین امکان را برای این انطباق در اختیار مفسران و راویان قرار داده است. در آیه ۴۹ سوره بقره (۲) به کشتار کودکان و آزار زنان بنی اسرائیل اشاره شده است و مفسران در تفسیر این آیه آورده‌اند که فرعون در خواب آتشی را دیده که از سوی بیت المقدس شعله‌ور گردیده، و مصر و مصریان را از میان برده است (طبری، تاریخ، ۲۳۲/۱؛ طوسی، ۲۲۴/۱؛ طبرسی، مجمع، ۲۰۵/۱).

در ادامه، پس از بیان رهایی بنی اسرائیل از فرعونیان و گذشتن از دریا، آیات الاهی به مقام یافتن بنی اسرائیل در مکانی «صدق» اشاره می‌کنند (یونس/۹۳). در تفاسیر مکان صدق — که سرشار از روزی نیکو نیز هست و می‌تواند مقصد نهایی بنی اسرائیل باشد — جایی جز بیت المقدس نیست (مثلاً نک: طبرسی، همان، ۲۲۴/۵).

در آیات ۵۷-۵۸ سوره بقره (۲) و ۱۶۱ سوره اعراف (۷) که به قصص حضرت موسی (ع) و قومش پرداخته شده، و پس از یادکرد عطا الاهی «مَن و علوی»، سخن از امر الاهی به ورود قوم به قریه‌ای است که در آن آرام گیرند. در تفاسیر این «قریه» را بیت المقدس دانسته‌اند، جایی که اساساً در اندیشه غالب در میان مسلمانان، شهری امن است که می‌توان در آن آرام گرفت (طوسی، ۲۶۱/۱، ۲۶۳-۲۶۵، ۱۰-۹؛ محلی، ۱۳، ۲۱۸؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۰/۲؛ مجلسی، ۱۳، ۱۷۹).

به عنوان حلقه‌های پسین باید به آیاتی اشاره کرد که موسی (ع) و قومش به ورود به «ارض مقدس» دستور یافتند و قوم با ابراز مخالفت‌های خود عملاً به مدت ۴۰ سال از رسیدن به آن شهر محروم شدند (نک: مائده/۲۰-۲۶). هماهنگی مضمون برخی آیات قرآنی با مضامین عهد عتیق (مثلاً سفر اعداد، بابهای ۱۳-۱۴) چنین امکانی را برای مفسران فراهم آورده است که این ارض مقدس را بیت المقدس بنامند، سرزمینی که در این اندیشه محل استقرار پیامبران نیز هست (طوسی، ۲۷۷/۱؛ طبرسی، همان، ۲۲۵/۱؛ فتال، ۴۰۹).

قداست و شرافت این شهر و این اندیشه که بیت المقدس مکانی خاص برای عبادت است، چنان جاافتاده بوده که حتی در آیاتی که به دوره پرستشهای پنهانی بنی اسرائیل و قرار دادن خانه‌هایشان به عنوان عبادتگاه اشاره شده است (یونس/۸۷)، برخی از مفسران، آن را به بیت المقدس بازگردانده‌اند (نک: قمی، ۳۱۴/۱؛ مجلسی، ۱۳، ۱۰۶). گفتنی است که در آیه‌ای از سوره نور (۳۶/۲۴) سخن از خانه‌هایی است که به اذن خداوند، این استعداد را یافته‌اند تا در آنها نام پروردگار برده

(۱۹۴۸م)، مرکز مذهبی و فرهنگی و اداری - مالی سرزمین فلسطین بود («راهنما»، ۳۲۳). علاوه بر این، محل شورای عالی مسلمانان، مقر بطریک و یک اسقف انگلیکان و نیز محل دفتر آژانس یهود به‌شمار می‌رفت (همانجا، نیز ۳۲۵).

پس از شکل‌گیری دولت اسرائیل، این شهر به دو بخش بیت المقدس شرقی (در اختیار اردن) و بیت المقدس غربی (در دست اسرائیل) تقسیم شد که بخش غربی از ۱۹۴۹م به عنوان پایتخت خود - خوانده اسرائیل معرفی گردید (بریتانیکا، ۱۴۰/۴). در ۱۹ سالی که بیت المقدس در دست اردن بود، بسیاری از عرب‌های ساکن شهر به عمان و یا کشورهای نفت‌خیز عرب، و اغلب مسیحیان به کشورهای آمریکایی جنوبی و شمالی مهاجرت کردند (کالک، مقدمه، ۱۱). از جنگ جهانی دوم، بیشتر یهودیان در حال ترک شهر کهن بودند و به شهر جدید روی می‌آوردند («راهنما»، همانجا). در این حال، یهودیان قسمت اعظم شهر را به اشغال خود درآوردند، تا جایی که جمعیت آن قسمت از شهر که در دست اردن بود، در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م، ۶۰'۴۸۸ نفر و جمعیت بخش اشغالی در ۱۹۶۲م برابر ۱۶۱ هزار نفر بود (دباغ، ۱۱/۲۴۸). در حالی که برآوردهای سال ۱۹۴۱م شمار و ترکیب جمعیت شهر را به ترتیب ۸۵'۷۰۰ یهودی، ۲۹'۱۰۰ مسلمان و ۲۶'۳۰۰ مسیحی و جمعاً ۱۴۱'۱۰۰ نفر تخمین می‌زد («راهنما»، ۳۲۳).

طی جنگ ۶ روزه، در ۷ ژوئن ۱۹۶۷، اسرائیل بخش شرقی را نیز تصرف کرد و پس از گذشت حدود ۸۵۹ سال از رسیدن لشکر صلیبیون به پشت دیوارهای شهر، آن را به اشغال کامل خود درآورد (اشلايفر، ۷؛ لندو، ۷). شورای عالی مسلمانان بیت المقدس که در ۱۹۲۱م توسط بریتانیا تأسیس شده، و بعداً به عمان - پایتخت اردن - انتقال یافته بود، پس از جنگ ۶ روزه، دوباره به بیت المقدس منتقل گردید (کالک، مقدمه، ۸). آتش‌سوزی مسجدالاقصی در ۱۹۶۷م موجب شد تا احساسات مسلمانان جهان برانگیخته شود؛ به دنبال آن و برای رسیدگی به اهمیت موضوع، در همان سال کنفرانس اسلامی رباط (در مراکش) برگزار شد و در نتیجه و توسط آن، دبیرخانه دائمی اسلامی ایجاد گردید. کشورهای اسلامی اسرائیل را مستقیم و غیرمستقیم، مسئول این آتش‌سوزی به‌شمار آوردند (جانسن، ۲۹۰).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عزالدین، فاروق محمد، القدس، تاریخاً و جغرافياً، قاهره، ۱۹۸۱م؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نیز:

Albright, W. F., *The Archaeology of Palestine*, Beirut, 1977; *Britannica*, macropaedia, 1978; Cohen, A., *Jewish Life under Islam*, Cambridge, 1984; Cury, A. R., *Jerusalem*, London, 1930; Gerber, H., *Ottoman Rule in Jerusalem (1890-1914)*, Berlin, 1985; Gilbert, M., *Exile and Return*, London, 1978; Jansen, G. H., *Zionism, Israel and Asian Nationalism*, Beirut, 1971; Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; Kollek, T., *Jerusalem*, ed. J. L. Kraemer, New York, 1980; Landau, J. M., *The Arab Minority in Israel (1967-1991)*, Oxford, 1993; Mansfield, P., *A History of the Middle East*, London, 1991; *The Middle East Intelligence Handbooks*, 1943-1946 (Palestine and Transjordan), London, 1987; Osman, A., *The House of the Messiah*, London, 1992; Prime, W. C., *Tent Life in*

شود و تسبیح ذات حق بر زبان آید، مفسران این خانه‌ها را با بیت المقدس برابر نهاده‌اند (مثلاً نک: قرطبی، ۲۶۵/۱۲).

در بررسی قصص قرآنی از آدم (ع) به بعد نیز روایاتی جلب نظر می‌کند که جایگاه نمادین و ارزشمند بیت المقدس در آنها به خوبی آشکار است. فراگیر بودن یا خاص بودن این روایات نزد فرق و مذاهب اسلامی، نه تنها سبب کناره‌گذاری آنها نمی‌شود، بلکه از ارزشمندی این مفاهیم نزد طیف وسیعی از مسلمانان خبر می‌دهد، برخی از مفسران شیعی، در توضیح آیات الهی درباره قصص آدم و قول پروردگار مبنی بر قرار دادن خلیفه‌ای از سوی خود بر زمین (بقره/۳۰)، این «ارض» را بیت المقدس، و خلیفه را امام علی (ع) معرفی کرده‌اند (ابن طاووس، الیقین، ۴۱۱). نمونه مشابه چنین متنی را که به قرار دادن خلیفه‌ای بر زمین اشاره کرده است، می‌توان در آیه ۲۶ از سوره ص (۳۸) مشاهده کرد. پروردگار داوود نبی (ع) را مخاطب قرار داده، او را خلیفه بر زمین می‌خواند. در تفسیر واژه ارض در این آیه، برخی آن را بیت المقدس دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۲۶۱/۲؛ ابن طاووس، همانجا).

در ادامه قصص آدم (ع)، آن‌گاه که شیطان طغیان کرده، از خداوند مهلتی برای اغوای فرزند آدم خواست و پروردگار هم او را تا «وقت معلوم» (در تفسیر: آخرالزمان) آزاد گذارد (حجر/۳۱-۳۸؛ ص/۷۴-۸۲)، برخی از مفسران به وقوع آن در بیت المقدس اشاره کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۵۴/۱۱).

بر همین پایه، به عنوان رشته‌هایی به هم پیوسته، دور نیست که دمیدن اسرافیل در شیور نیز در بیت المقدس صورت گیرد. آنجا که در آیات الهی از مکان نزدیکی یاد شده است که در آن آوای منادی به گوش می‌رسد (ق/۴۱/۵۰)؛ همچنین آیاتی که با گذری بر موضوع زنده شدن پس از مرگ (قس: بقره/۲/۲۴۳)، به شنیدن صدایی مهیب اشاره می‌کند (نازعات/۱۳/۷۹)، از سوی مفسران عموماً به دمیدن اسرافیل در صورت مربوط شده است. در این روایات آمده است که اسرافیل به امر پروردگار بر صخره بیت المقدس قرار می‌یابد و در شیور می‌دمد؛ چه، صخره مکانی بلند و نزدیک‌ترین نقطه زمین به آسمان است (قمی، ۴۰۳/۲؛ طبری، تفسیر، ۲۷/۱۸؛ قتال، ۴۰۹؛ ابن جوزی، بستان، ۵۳). قابل توجه است که وجود باب اسرافیل و باب صور در قبة الصخره که مقدسی بدان اشاره کرده است (ص ۱۶۹)، با این برداشت کاملاً هماهنگی دارد. در هر حال، اگرچه اسرافیل تنها فرشته‌ای نیست که در بیت المقدس وظایفی دارد (نک: ابن فهد، ۱۴۰)، مهم این است که در اندیشه اسلامی، اسرافیل به عنوان یکی از ۴ فرشته مقرب، اصلی‌ترین کار خود را که دمیدن در صورت است، در بیت المقدس انجام می‌دهد.

دمیدن در صورت، و سپس رستاخیز مردگان در قرآن کریم، و ایجاد ارتباط آن با بیت المقدس در روایات، به ویژه با بررسی آیه ۲۵۹ سوره بقره (۲) مفهومی جا افتاده می‌یابد. در بیان توان الهی در میراندن و دوباره زنده کردن، قرآن به گذرندگی از قریه‌ای ویران اشاره می‌کند که

در چگونگی امکان رستاخیز آن مردگان در شگفت می‌شود. مفسران با قرار دادن این آیات در فضای قصص پیامبرانی چون ارمیا یا عزیر، و طرح این پرسش که گرامی‌ترین سرزمین کدام است، این قریه را بیت المقدس شناسانده‌اند (طبری، همان، ۳۰/۳؛ عنایتی، ۱۴۰/۱؛ قمی، ۸۷/۱؛ طبرسی، مجمع، ۱۷۳/۲؛ ابن طاووس، سعد، ۱۱۷؛ ابن کثیر، التفسیر، ۳۱۵/۱).

در بخشی از قصص ابراهیم (ع) پس از آنکه ابراهیم آزمایش الهی آتش را به سلامت پشت سر می‌نهد، برای هدایت یابی، به سوی پروردگار خویش رهسپار می‌گردد (صافات/۹۷/۳۷). در تفصیل این آیات، مفسران مکان رهسپاری ابراهیم را بیت المقدس گفته‌اند (نک: فیض، ۲۷۴/۴؛ مجلسی، ۴۵/۱۲). دور نیست که بر همین اساس، مذهب در قصص ذبح فرزند توسط ابراهیم (ع) را هم در برخی روایات به اختلاف، منی یا بیت المقدس یاد کنند (مثلاً نک: حاکم، ۶۰۵/۲؛ قرطبی، ۱۰۱/۱۵). در تفسیر آیه ۶۵ سوره حجر (۱۵) نیز لوط و همراهانش پس از نجات، به امر خداوند به سوی بیت المقدس روان می‌شوند (نک: ابن جماعه، ۲۹۸؛ قس: مجلسی، ۲۵/۱۲).

با کنار هم قرار دادن نمونه‌های گوناگون از روایات تفسیری، نکته‌ای درباره اندیشه آزمایش الهی، و ارتباط آن با شهر بیت المقدس توجه را جلب می‌کند. با دست‌مایه قرار دادن آنچه درباره ابراهیم (ع) و آزمایش آتش گفته شد، مواردی دیگر از آزمایش الهی را می‌توان بدان افزود. نخست، در داستان یوسف (ع) (نک: یوسف/۳/۱۲)، آنجا که برادران یوسف قصد کردند او را در درون چاهی افکنند تا کاروانیان رهگذر وی را ببابند (یوسف/۱۰/۱۲)، سخن از چاهی است که برخی از مفسران آن را در بیت المقدس دانسته‌اند (مثلاً نک: طبری، تفسیر، ۱۵۶/۱۲؛ ابن جماعه، ۲۸۴؛ مجلسی، ۲۲۰/۱۲). دیگر در داستان طالوت، آن‌گاه که سخن از دستور طالوت به خودداری کردن سپاه از نوشیدن آب نهری به میان می‌آید که از آن به آزمایش الهی یاد می‌شود (بقره/۲/۲۴۹)، در برخی تفاسیر، گذار از این نهر کلید راه‌یابی به بیت المقدس دانسته شده است (مثلاً نک: محلی، ۵۵).

در توالی قصص قرآنی، به سلیمان نبی (ع) می‌رسیم: آنجا که آیات به شخص می‌پردازند که آگاه به دانش الهی است و توانی جا به جایی و آوردن تخت ملکه سبا را در طرفه‌العینی دارد (نمل/۳۸-۴۰). مفسران در تفصیل و توضیح آورده‌اند که بنا به خواست سلیمان، آصف بن برخیا تخت بلقیس را از یمن به بیت المقدس برد (راوندی، الخراج، ۱۸۱؛ نوادر، ۱۸). حال آنکه برخی اساساً مأرب، سرزمین بلقیس را در فاصله‌ای ته چندان دور از بیت المقدس یاد کرده‌اند (نک: سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۱۰۵/۵). در مسیری متصل به حلقه‌های پیشین، آبادیها و شهرهایی نزدیک به هم نیز که به عنوان لطفی الهی برای مردم سبا در قرآن یاد شده، و خداوند آن سرزمینها را برکت داده است (سبا/۱۸)، در روایات به بیت المقدس تفسیر شده‌اند (نک: طوسی، ۳۸۹/۸؛ ابن کثیر، التفسیر، ۵۳۴/۳؛ برای

نیز آرمسترانگ، 261؛ سخنی که روایات گوناگونی از آن را با متون و روایان مختلف می‌توان در منابع بازجست (مثلاً نک: ضیاء مقدسی، همانجا).

این روایت حضرت علی (ع) بسیار قابل تأمل است که در وقت آفرینش، خداوند زمین را به ۴ بخش، یعنی مکه، مدینه، بیت المقدس و کوفه تقسیم کرد (سیوطی، عبدالرحمان، همان، ۱۵۸/۴). به نظر می‌رسد که این روایات را باید در کنار گونه‌ای از روایات دریافت که اساساً مبدأ آفرینش زمین را بیت المقدس دانسته‌اند (ورام، ۵/۲؛ سخاوی، الفخر، ۱۰۰/۸).

در گروهی از روایات مربوط به آفرینش، هنگام بیان شیوه خلق امامان (ع)، چنین می‌یابیم که گِل آنان از ۵ خاک بهشتی و ۵ خاک زمینی، از مکه، مدینه، بیت المقدس، کوفه و حائر (کرِیلا) برگرفته شده است (کلینی، ۳۸۹/۱-۳۹۰؛ نیز صفار، ۱۹، ۴۴۶-۴۴۷؛ با تبدیل حائر به حیره).

اینکه در حدیث ابوهریره از پیامبر (ص) آمده است که ۴ شهر مکه، مدینه، بیت المقدس و دمشق به عنوان شهرهایی بهشتی بر روی زمین هستند (ریعی، ۲۸-۲۹)، نه تنها به نوعی بیانگر اعتقاد به تقدس آن شهر بوده، بلکه فضای حاکم بر روایت، پیشینه‌ای ماوراءالطبیعی را برای این شهر ترسیم کرده است (برای روایات مشابه، نک: فتال، ۴۰۹؛ قس: ریعی، ۲۸؛ روایت کعب).

فراتر از آن، در روایتی سخن از قرار گرفتن بیت المقدس بر روی نخلی است که زیر آن رودی از رودهای بهشت جریان دارد (هیشی، ۲۱۸/۹؛ نیز نک: ضیاء مقدسی، ۵۶، ۵۷). در این متن، کنار هم آمدن درخت، آب، بهشت و شهری زمینی، تصویری زیبا و قدسی از بیت المقدس ساخته است. باید افزود، اینجا بیت المقدس، نه در شمار مجموعه‌ای از شهرهای مقدس، که به تنهایی به عنوان شهری ماوراءالطبیعی بازنموده شده است (برای روایاتی مشابه، نک: ذهبی، میزان، ۳۲/۴؛ ابن حجر، لسان، ۳۷۵/۵).

در برخی از روایات، بیت المقدس و صخره، عرش الاهی معرفی شده‌اند، جایی که آسمان بر آن استوار گردیده است و در روده‌های شیر و شراب و غسل جاری است. این مضمون به سان حدیثی قدسی و کلام پروردگار بیان شده است (ضیاء مقدسی، ۵۹). چنین مکانی اگرچه حتی نشانه‌های بهشت را هم داراست، والا تر از بهشت است؛ و اگرچه عرش الاهی و آسمان بر آن استوار است، اما در ورای پایه‌های زمینی است. این مکان مرکز زمین است و چرخش آنچه هست، به گونه‌ای بر گرد آن است. همان جایی که بنابر روایات، نوح به هنگام تقسیم زمین میان فرزندان، آن را که وسط زمین است، به سام داد (طبری، تاریخ، ۱۲۰/۱؛ سراج، ۱۲۹/۱؛ نیز نک: برهان الدین، ۷۵). پاسخ نمادین پیامبر اکرم (ص) به عبدالله بن سلام هم که بیت المقدس را وسط دنیا دانسته، بر چنین پایه‌ای استوار است؛ عرش از آن برآمده، صراط و میزان در آن است، و نشور هم از آنجاست (فتال، همانجا؛ مجلسی، ۲۵۱/۵۷). جمع

برخی آیات و تفاسیر مرتبط، نک: سبا، ۱۲/۳۴؛ طوسی، ۳۸۲/۸). به عنوان بخشی دیگر از برداشتهای قرآنی از قصص انبیا باید به عیسی بن مریم (ع) اشاره کرد. مفسران افزون بر آنکه به طور طبیعی به ولادت آن حضرت در بیت المقدس اشاره می‌کنند (مثلاً همو، ۱۲۱/۷)، «مَكَاناً شَرْقِیّاً» در آیه ۱۶ سوره مریم (۱۹) را هم بیت المقدس (سیوطی، عبدالرحمان، همان، ۲۶۵/۴)، و «مَكَاناً قَصِیّاً» را هم یکی از قرای آن دیار دانسته‌اند (مریم، ۲۲/۱۹؛ نیز ابن جماعه، ۳۲۹). در تفسیر آیه ۵۰ سوره مؤمنون (۲۳) که در آن از منزل دادن حضرت مریم و فرزندش در مکانی مرتفع که هموار و چشمه‌سار است، سخن به میان آمده، این مکان بلند را در روایات تفسیری، بیت المقدس می‌یابیم (طوسی، ۳۷۳/۷؛ محلی، ۴۰۵). این مکان مرتفع یادآور همان اندیشه‌ای است که در آن، بیت المقدس نزدیک‌ترین نقطه زمین به آسمان معرفی می‌شود (نک: طبری، همان، ۲۷/۱۸).

دو موضوع مهم برای مسلمانان، یعنی اسراء (مقدمه معراج) و تفسیر قبله که به مسجد الاقصی در بیت المقدس ارتباط دارد، در قرآن کریم آمده است. براساس آیات الاهی که در تفاسیر بسط داده شده است، در معراج نبی (ص)، آن حضرت سوار بر بُراق، به همراه جبرئیل از بیت الله الحرام در مکه، به مسجد الاقصی در بیت المقدس می‌رود (اسراء، ۱/۱۷). غالباً در تفاسیر، مسجد الاقصی را در مفهوم عام خود (مسجد) بیت المقدس معنا کرده‌اند (نک: ه. د، مسجد الاقصی). به عنوان نکته ویژه باید از گروهی از احادیث پیامبر (ص) یاد کرد که راوی آن بیشتر انس بن مالک است و در آنها به طرزی کاملاً آشکار و متفاوت با دیگر روایات، مسجد و شهر بیت المقدس از یکدیگر تفکیک شده‌اند (ابن ابی شیبه، ۳۳۳/۷؛ قاضی عیاض، ۱۷۷/۱؛ احادیث انس؛ بزار، ۱۴/۵-۱۵؛ ابن حبان، ۲۴۴/۱؛ طبرانی، ۶۹/۱۰؛ احادیث دیگر؛ برای برخی تأویلهای، نک: قاضی نعمان، اساس، ۳۳۷-۳۳۸).

آنچه از تفسیر قبله از مسجد الاقصی به بیت الله الحرام در قرآن کریم آمده، در تفاسیر با توضیحات و بهره‌گیری از روایات تاریخی بسط داده شده است (نک: ه. د، قبله، نیز مسجد الاقصی). گفتنی است که گاه در سخن از قبله پیشین و مکانی برای ادای نماز، مسجد بیت المقدس به عنوان قبله، به شهر بیت المقدس تعمیم یافته است (مثلاً نک: ابن ابی عاصم، ۳۵۵/۲). گفت وگویی میان ارقم و پیامبر (ص) درباره قصد سفر وی به بیت المقدس و بیان چرایی آن نیز درباره همین موضوع است (حاکم، ۵۷۶/۳؛ هیشی، ۵/۴، ۶). گفتنی است که افزون بر اینها، روایات بسیاری است که زیتون یاد شده در آیه نخست سوره تین (۹۵) را همان بیت المقدس دانسته‌اند (طبری، تفسیر، ۳۳۹/۳۰؛ ابن بابویه، الخصال، ۲۲۵؛ ریعی، ۲۶، ۳۶؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۳۶۵/۶).

بیت المقدس و آفرینش: در دسته‌ای از روایاتی که به موضوع آفرینش می‌پردازند، آمده است که هزار سال پیش از خلقت جهان، خداوند نخست مکه و بعد از آن مدینه و بیت المقدس را آفرید، سپس آنها را به هم وصل کرد (ضیاء مقدسی، ۴۸؛ ابن جوزی، فضائل، ۷۲-۷۳؛

شدن دو فکر مرکز زمین بودن و نیز نزدیکی به آسمان (طبری، تفسیر، ۲۷/۱۸)، دربارهٔ بیت المقدس می‌تواند این شهر را به عنوان نقطه‌ای برای ارتباط با آسمان و عروج مطرح سازد و این ویژگی در جریان اسراء پیامبر (ص) به مسجد الاقصی و معراج آن حضرت از مسجد الاقصی تحقق یافته است.

مقدس بودن شهر: بیت المقدس با در بر داشتن مفهوم شرافت و تقدس، در اندیشهٔ غالب مسلمانان گونه‌ای از پاکی، آرامش و امنیت خاطر را در خود به همراه دارد که سبب شده است حتی آن را دارالسلام بخوانند (نک: ابن طاووس، سعد، ۵۴). با دو تلفظ مُقَدَّس و مَقْدِیس، مشهورترین نام این شهر در طول تاریخ اسلامی (قس: صورت عبری آن: بیت هامیقدش)، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه تقدس از یک سو، و «بیت‌الله» بودن از سوی دیگر، مؤلفه‌های معنایی این شهر برای مسلمانان بوده است.

افزون بر آنکه بیت المقدس در برخی روایات با صفت «قدس» و «شریف» شناسانده شده (مثلاً نک: سیوطی، عبدالرحمان، الدر، ۱۱۱/۳؛ مزی، ۷۴/۱)، به کارگیری ویژهٔ نام «قدس» به صورت مطلق، به عنوان جایگزینی برای نام بیت المقدس از همان سده‌های نخست (نک: احمد بن حنبل، المسند، ۳۸/۱؛ ابن ابی شیبیه، ۴۰۹/۶؛ نعیم بن حماد، ۲۵۵/۱؛ مقدسی، ۳۰)، نیز بیانگر آن است که با نام‌گذاری خاص و به کارگیری این نام کوتاه، کوشش می‌شده است، تا بر این قدسیت تأکید شود (برای تداوم در سده‌های میانی، مثلاً نک: هروی، ۲۷، ۲۹؛ یاقوت، بلدان، ذیل قدس؛ ناصر خسرو، ۲۶).

پذیرش عام اطلاق قدس به این دیار در دوره‌های متفاوت و سرزمینهای گوناگون (مثلاً نک: علیمی، ۲۹/۱، جم)، و نسبت به شهر، به صورت قدسی (مثلاً نک: بخاری، التاريخ، ۱۰۶/۵؛ ابن ابی حاتم، ۵۲/۶؛ فاسی، ۱۶۴/۱؛ ابن حجر، فتح، ۵۴۶/۱۳)، از گسترهٔ این تأکید نشان دارد، در هر حال، دور نیست سرزمینی را که معنای یکی از نامهای آن، یعنی ایلیا، «خانهٔ خدا» گفته شده است (یاقوت، همان، ذیل ایلیا)، و آن را «بیت‌الله الاقصی» می‌خوانند (ابن طاووس، همان، ۱۰۰)، چنان تقدس داشته باشد که با گرفتن صفتی، «قدس شریف» خوانده شود، تعبیری که به خصوص از سدهٔ ۸ق/۱۴م کاربردی گسترده یافته است (مثلاً نک: مزی، همانجا؛ سبکی، علی، ۹؛ حسینی، ۲۹۸، ۳۱۱؛ ابن رافع، ۲۰۰، جم؛ ابن کثیر، البدایه، ۳۹۹/۱۲، جم؛ بیاضی، ۲۵۷/۲).

در حدیثی از پیامبر (ص) دربارهٔ پاکی بیت المقدس، آمده است که این شهر از آن‌رو که در آن از گناه پاکی می‌جویند، بدین‌نام خوانده می‌شود (احمد بن حنبل، الورع، ۱۳۲/۱؛ طبرانی، ۳۶۱/۲۴؛ ابن جوزی، فضائل، ۶۷)؛ عمق این اعتقاد را می‌توان در روایاتی بی‌گرفت که در آن، بیت المقدس نه تنها مکانی برای تنزیه گناهکاران، که برای افزایش نیکبها و کاهش بدبها دانسته شده است (برای نقد، نک: ابن حجر، لسان، ۳۰۴/۶)، آن‌گاه که این پاکی و پاک‌کنندگی را در ابعادی گسترده‌تر بنگریم، این سرزمین را منزل پاکان می‌یابیم، جایی که پاکانی

چون پیامبران در آن زیسته‌اند.

اساساً در روایات اسلامی، بیت المقدس جایگاه انبیاست (ابن جوزی، همانجا). روایتی از نماز خواندن پیامبر (ص) در پیشانی انبیای بیت المقدس (نک: قاضی عیاض، ۱۸۴/۱)، یا دیدار آن حضرت از نشانه‌هایی از برخی پیامبران در شب اسراء (طبرسی، اعلام، ۱۲۴/۱؛ راوندی، قصص، ۳۲۴) از این دست است. گفتهٔ کعب الاحبار دربارهٔ هزار پیامبر مدفون در آن دیار (ربعی، ۴۹)، و نیز نبوت بسیاری از پیامبران در آن وادی (مثلاً نک: ابن هشام، ۱۰۲۷/۴؛ ابن کثیر، قصص، ۱۹۳/۱) را باید به عنوان نمونه‌های دیگر بیان کرد. روایتی را هم که به حضور خضر و الیاس در ماه رمضان در بیت المقدس اشاره دارد (ابن حجر، الاصابه، ۳۰۶/۲)، می‌توان به نمونه‌های پیشین افزود.

به هر روی، اینها بخشی از روایاتی است که میان این شهر و آن بزرگواران ارتباط ایجاد می‌کند، تداوم این اندیشه، گاه به ایجاد ارتباطی خارق عادت منتهی می‌شود. برای نمونه در روایاتی بیشتر شیعی — که غالباً به صورت گفت و گوی دو نفری بازتاب یافته — به گونه‌ای رمزی اشاره شده است که فردای روز شهادت امام علی (ع)، در بیت المقدس زیر هر سنگ که نگرسته شود، نشانه‌هایی از خون هویداست (حاکم، ۱۲۲/۳؛ الاختصاص، ۱۴۶؛ طبرانی، ۱۱۳/۳؛ سیوطی، محمد، ۲۱۶/۸). جالب آن است که همین روایت گاه دربارهٔ امام حسین (ع) نقل می‌شود (ابن رستم، ۱۵۲؛ طبرانی، ۱۱۲/۳-۱۱۹؛ ابن قولویه، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۸۸؛ ابن عساکر، ۲۲۹/۱۴؛ هیشمی، ۱۹۶/۹؛ سیوطی، محمد، همانجا).

قداست، پاکی و اندیشهٔ مهجر و مأمن انبیا، برای سرزمینی که قبلهٔ نخست مسلمانان بوده است، ناگزیر امن و آسایش را برای این دیار به همراه دارد. وعدهٔ پیامبر (ص) به شداد بن اوس برای یافتن امنیت و راحتی در بیت المقدس (ضیاء مقدسی، ۶۸-۶۹)، در کنار انبوهی از روایات مربوط به امنیت بیت المقدس در فتنهٔ دجال (مثلاً نک: ابن ابی شیبیه، ۲۱۷/۴؛ حاکم، ۵۰۹/۴)، نشان از جایگاهی دارد که وقتی در آن، از سختی و قحط و بلا سخن به میان می‌آید، مأمن و عاقبت را در شام و بهتر از آن در فلسطین، و باز از آن بهتر در بیت المقدس معرفی می‌کند (نک: سیوطی، عبدالرحمان، الدر، ۱۱۱/۳). تصویر ارائه شده در روایات، این شهر را دور از هر گونه بدی نشان می‌دهد و تفکر حاکم بر منابع، نه تنها آن را از چپاول و آزار جباران (راوندی، همان، ۲۲۳)، که از عقوبتهای الهی نیز در امان می‌دارد (طبرانی، ۳۱۷/۲۰؛ جم، این سرزمین نزد پروردگار هم در شمار بهترین سرزمینهاست (نک: ابن ابی شیبیه، ۴۰۹/۶؛ نیز نعیم بن حماد، ۲۵۵/۱).

افزون بر آنچه گذشت، با نگاهی دیگر به روایات مربوط به این دیار، گروهی از روایات دیده می‌شوند که با قرار دادن مفهوم در متنی که با نمادهایی قدسی شکل یافته، بر قداست بیت المقدس می‌افزایند. در روایتی نمادین دربارهٔ گفت و گویی میان عبدالله بن سلام و پیامبر (ص)، عبدالله از رسول خدا دربارهٔ دری از درهای آسمان می‌پرسد که با



بر آن، آمده است که در آسمان بیت المقدس هر شب هزار چراغ نورانی - با روغنی ماوراء الطبیعی از طور سینا - می درخشد و آتش روشنائی این چراغها، از آسمان می آید و آنها را می افروزد (نک: زمخشری، ربیع، ۱۷۳/۱؛ قس: جاحظ، ۴۸۳/۴؛ ذهبی، میزان، ۹۰/۲).

در عین اعتقاد مسلمانان به شرافت بیت المقدس، در برخی روایات روند تقدس دهی به این شهر چنان بوده است که حتی گاه آن را شریف تر از مکه می نمایند. روایت اخیر در این باره که چاه زمزم در شبهای عرفه به زیارت چاهی در بیت المقدس می آید، از همین دست است. به عنوان حلقه وصل، نقلیاتی دیده می شود که به بیان همسنجی این دو شهر - مکه و بیت المقدس - پرداخته اند. در روایتی با پرسشی درباره منشأ بهشتی سنگ بنای مسجد الاقصی و حجر الاسود روبه رو می شویم (نک: ابن بابویه، عیون، ۵۳/۱؛ نعمانی، ۹۸). همچنین است به کارگیری مسجد الحرام و مسجد الاقصی، به عنوان دو نماد از این دو شهر در ثواب قرائت سورة کهف (نک: ابن بابویه، ثواب، ۱۰۷؛ قاضی نعمان، دعائم، ۱۴۹/۱). در مرحله بعد، با شدت یافتن این روند تقدس دهی، روایاتی دیده می شود که با ارزش زدایی از مفاهیم بزرگ نموده و کاذب، تلاش شده است تا تعادل، جایگزین تفاخر شود (برای برخی نقدها، نک: ابن جوزی، الموضوعات، ۲۲۰/۲؛ ابن حجر، الاصابه، ۳۲۵/۸). در مباحثه امام صادق (ع) با عالمی یهودی، آن حضرت - برخلاف نظر آن عالم - نخستین چشمه را نه چشمه ای در بیت المقدس، که چشمه آب حیات دانسته، و نخستین سنگ را نه سنگی در بیت المقدس، که حجر الاسود یاد کرده است (ابن بابویه، عیون، همانجا؛ قس: طبرسی، اعلام، ۱۶۸/۲؛ نیز نک: ابن بابویه، الخصال، ۴۷۶؛ کمال الدین، ۲۹۷-۲۹۸؛ ورام، ۵/۲).

سخنی منقول از پیامبر (ص) موجود است درباره حوضی الاهی از آن ایشان که از مکه تا بیت المقدس امتداد دارد و همچون شیر سفید است (ابن ابی شیبه، ۳۰۹/۶). در متنی مشابه با همان نماد ماوراء الطبیعی، شهر مکه به مدینه تبدیل شده (هند، ۱۱۰/۱)، و بیانگر آن است که در همسنجی، بیت المقدس نه با مکه، که با مدینه برابری می کند (برای روایات معارض، مثلاً نک: حاکم، ۵۷۶/۳؛ هیشمی، ۵/۴).

در نهایت نباید از نظر دور داشت که مسجد الاقصی و نیز سرزمین بیت المقدس - که اساساً آن را واقع در ارض مقدس می دانند (نک: قاضی عیاض، ۳۶۷/۱) - به سبب انبوهی نشانه های پیامبران در آن، از چنان جایگاه زیارتی ای برخوردار بوده است که پس از مکه اصلی ترین شهر زائرپذیر باشد (قس: بخاری، الصحيح، ۱۳۶/۴؛ مسلم، ۱۰۱۴/۲؛ ابن کثیر، التفسیر، ۶/۲). به هر روی، این اعتقاد برخی را نمی توان نادیده گرفت که اگر کسی در بیت المقدس محرم شود، خدا از گناهانش در می گذرد (ابن ماجه، ۹۹۹/۲؛ احمد بن حنبل، المستند، ۲۹۹/۶؛ ابوداود، ۱۴۴/۲؛ بیهقی، السنن، ۲۰/۵). بر همین اساس است که نام بسیاری کسان در منابع دیده می شود که در آنجا مجاورت و یا مسکن گزیده اند (برای نمونه، نک: دلائل الامامة، ۶۰؛ ضیاء مقدسی، ۹۰-۹۲).

گشوده شدن آن، فرشتگان رحمت الاهی بر بنی اسرائیل فرود می آیند. آن گاه از زبان حضرت محمد (ص) بیان می شود که جای این دروازه در مقابل صخره بیت المقدس است که معراج پیامبران نیز از آنجاست (قتال، ۴۰۹). در روایتی دیگر آمده است که در شب قدر به فرشتگان امر شد تا به همراه جبرئیل و میکائیل از سدرة المنتهی در ۴ مکان در زمین، یعنی کعبه، قبر رسول (ص)، طور سینا و بیت المقدس هبوط کنند (ابو الفتوح، ۵۶۱/۵). این گونه حضور فرشتگان در زمین را در روایتی دیگر نیز می توان دید که در آن به ۵ فرشته اشاره شده است که هر روز به زمین می آیند و بر کعبه، مدینه، بیت المقدس، شهرها و بازارها و نیز گورستانها فرود می آیند (ابوالقاسم، ۲۰۷). حضور مالک، فرشته خازن جهنم و دیدار پیامبر (ص) از او هم در همین باره است (نک: سیوطی، عبدالرحمان، الحیاتک، ۶۱). برای نمونه ای در آثار صوفیه می توان به آنچه در باب تقوای ابراهیم ادهم و حضور نمادین دو فرشته بر صخره بیت المقدس آمده است، اشاره کرد (قشیری، ۲۸۱-۲۸۲). گفتنی است که کنعان در پژوهشی بر کاسه هایی منقوش، در منطقه ظروقی را به دست آورده است که بر روی آنها به شیوه ای کاملاً رمزپردازانه، نام برخی از فرشتگان نقش بسته است (ص ۹۳-۸۸).

در روایتی شیعی که به بیان ارزشمندی دعای جوشن پرداخته، به وجود گروه های ۷۰ هزاری از فرشتگان در آسمان و مکانهایی چون بیت المقدس اشاره شده است که ثواب تسبیح همه آن فرشتگان به خواننده این دعا می رسد (ابن طاووس، مهج، ۲۳۰). روایت آمده درباره فرشته ای که هر شب در بیت المقدس ندا می کند و مردم را از حرام خواری باز می دارد (ابن فهد، ۱۴۰)، هم جالب توجه است. اگرچه در اینجا سخن از بازداری از حرام خواری است، اما با قرار دادن روایت در گروه روایات مربوط به فرشتگان، عملاً با بهره گیری از نمادی قدسی، انجام ندادن فعل حرام در بیت المقدس را فضایی ماوراء الطبیعی می دهد.

در ادامه سخن از به کارگیری نمادهایی قدسی، آثاری دیده می شود که در آنها از عناصر طبیعی بهره گرفته شده است. روایتی وجود دارد درباره درختی که آیه ای از آیات الاهی، و برای سلیمان نبی نشانه ای بوده است بر اینکه هرگاه آن گیاه سر برآورد، زمان مرگ سلیمان نیز فرا خواهد رسید (کلینی، ۱۴۴/۸). همچنین است سخن از چشمه ای در بیت المقدس به عنوان نخستین چشمه ای که بر روی زمین جاری شده است (ابن بابویه، الخصال، ۴۷۶/۲؛ ابوالصلاح، ۱۸۰). اعتقاد ابوالعالیه به اینکه آبی گوارتر از آنچه از زیر صخره خارج می شود، نیست (طوسی، ۲۶۴/۷)، شاید به همین چشمه مربوط باشد. جالب توجه اندیشه ای یاد شده توسط مقدسی است که بر آن اساس، چاه زمزم در شبهای عرفه به زیارت چاه ایوب که در یکی از قرای بیت المقدس قرار دارد، می آید (ص ۱۷۱).

برایا روایتی، بادهای آسمانی از زیر صخره بیرون می آیند (سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۹۶/۴؛ سیوطی، محمد، ۲۱۳/۱). افزون

نسفی، ۵۸۰؛ یاقوت، بلدان، ذیل زَمْلَکَان). برای نمونه از نشانه‌های مهم این تقدس می‌توان به «دیوار بُراق» اشاره کرد؛ دیوار غربی حرم، جایی که بنا بر روایات، پیامبر (ص) مرکب خود، براق را بدانجا بست (نک: ابن سعد، ۲۱۴/۱؛ ابن کثیر، البدایة، ۱۳۸/۳؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۱۴۲/۴، ۱۴۹؛ مقریزی، ۲۱۴/۸) و یهودیان از سده ۴ ق/م به آن (دیوار ندبه) توجه کردند، اما برای مسلمانان همیشه دارای تقدس بوده است (جرار، ۳۶-۴۲، ۲۸؛ غنیم، ۱۹؛ طیاوی، ۲۹).

پایان جهان: گروهی از روایات مربوط به بیت المقدس - که پرشمار نیز هستند - مربوط به آخرالزمان است. وجود برخی پاسخهای رسول اکرم (ص) به پرسشهایی از سوی صحابه، یا سخنانی از آن حضرت، به ویژه درباره اشراف الساعه و آخرالزمان، برای به دست آوردن نمایی کلی از اندیشه اسلامی درباره جایگاه بیت المقدس در موضوع یاد شده، حائز اهمیت است. برای نمونه پیامبر (ص) در پاسخ این پرسشی عوف بن مالک اشجعی که از نشانه‌های آخرالزمان چیست، به عنوان دومین نشانه از نشانه‌های ۶ گانه، از فتح بیت المقدس یاد کرده است (احمد بن حنبل، همان، ۲۷/۶؛ ابن ابی شیبہ، ۴۸۰/۷؛ بیهقی، همان، ۲۲۳/۹؛ ابن حجر، فتح، ۲۷۹/۶؛ بحشل، ۵۹). همچنین اینکه پیامبر (ص) بیت المقدس را ارض محشر دانسته (بیهقی، شعب، ...، ۳۱۶/۱؛ ابن اثیر، ۵۵۱/۵؛ هیشمی، ۳۴۳/۱۰)، در کنار این روایت از ابوامامه باهلی از آن حضرت که در آخرالزمان، بیت المقدس را مکانی امن برای مؤمنان یاد کرده است (همو، ۲۸۸/۷؛ برای پذیرش روایات ابوامامه نزد شامیان، نک: نووی، ۱(۲) ۱۷۶)، نمونه‌هایی دیگر از وجود اعتقاد به ارتباط میان آخرالزمان و بیت المقدس است.

حدیث نبوی درباره اینکه آن دیار در قیامت محل تجمع آدمیان است (اسحاق ابن راهویه، ۱۰۶/۱؛ طبرانی، ۲۶۴/۷)، نه تنها مکمل روایت یاد شده درباره ارض محشر است، که مفهوم مکان امن را هم تأیید می‌کند. بر همین مبنا، روایات فراوانی را در نام بردن از بیت المقدس به عنوان پناهگاه، می‌توان در منابع به دست آورد (مثلاً نک: روایانی، ۲۹۷/۲؛ ابن بابویه، کمال الدین، ۵۲۶؛ یاقوت، بلدان، ذیل مقدس). آن دسته از روایات که به خرابی یا عمران بیت المقدس در روز موعود اشاره دارند، هم در ادامه نمونه‌های یاد شده قرار می‌گیرند: نمونه خرابی آن دیار، سخن معاذ بن جبل و کعب الاحبار درباره باد دمنده و خراب کننده بیت المقدس در آن زمان است (نک: نعیم بن حماد، ۶۲۶/۲)؛ و نمونه عمران روایتی دیگر از معاذ است که بر آن پایه، در مسیری از حلقه‌های متصل از اتفاقات، به ترتیب عمران بیت المقدس، خرابی یثرب، فتح قسطنطنیه و در نهایت خروج دجال در پی هم می‌آیند (حاکم، ۴۶۷/۴؛ ابوداود، ۱۱۰/۴؛ ابن ابی شیبہ، ۴۵۸/۷).

در بخشی از روایات فتنه دجال، ۳ مفهوم - به صورتی کلیدی و تکرار شونده - توجه را جلب می‌کند: ۱. نشانه پلیدی که جهان را از ظلم می‌آکند (دجال)؛ ۲. نشانه پاکی و پاک کننده پلیدیها (مهدی موعود، مسیح)؛ ۳. نشانه مأمین و شهری امن (بیت المقدس).

در روایات فتنه دجال در آخرالزمان، بیت المقدس به نوعی مرکزیت می‌یابد و شهری محوری تلقی می‌شود، چنان‌که در سخن از مقابله مسیح با آن کذاب، این شهر مأمینی برای مؤمنان معرفی می‌گردد. در روایتی آمده است که عیسی بن مریم (ع) پس از مقابله با دجال، به بیت المقدس باز می‌گردد (نعیم بن حماد، ۵۶۰/۲، ۵۷۱). مفهوم دقیق این بازگشت، آن‌گاه که با حدیث نبوی درباره نزول حضرت عیسی (ع) در آخرالزمان در «ارض مقدس» (قرطبی، ۱۰۶/۱۶) سنجیده می‌شود، افزون بر هماهنگی، نشان دهنده آن است که مسیر حرکت برای سرکوب پلیدی از بیت المقدس آغاز می‌شود و در بیت المقدس پایان می‌یابد (برای دیدگاهی تأویلی، قس: قونوی، ۱۱۹).

در روایتی آمده است که پیامبر اکرم (ص) شمار مردم عرب را در زمان خروج دجال اندک یاد کرده است که نمایندگان آنان در بیت المقدس گرد هم می‌آیند و عیسی بن مریم (ع) در مقابله با دجال، وی را از میان می‌برد (نک: ابن ماجه، ۱۳۶۱/۲؛ نیز عظیم آبادی، ۳۰۲/۱۱؛ مبارکفوری، ۳۶۰/۶). برای تفسیر زاویه دید به همین موضوع، می‌توان از روایتی بهره گرفت که در قصص دجال، عیسی بن مریم (ع) به بیت المقدس می‌رود و با مسلمین آن دیار نماز می‌گزارد و ایشان را به بهشت بشارت می‌دهد (نعیم بن حماد، ۵۷۲/۲) و سپس ارواح مؤمنان از آنجا به آسمان صعود می‌کنند (نک: همو، ۵۷۹/۲).

در اینجا به عنوان روایتی ویژه باید سخنی از کعب را یاد کرد که بر آن اساس، پادشاهی از بیت المقدس برای دست‌یابی به گنجهای هند، سپاهی را بدانجا گسیل می‌دارد. با دست‌یابی به کنوز آن دیار، سپاه تا زمان خروج دجال در هند باقی می‌ماند (همو، ۴۰۳/۱). مسیر حرکت در متن این روایت، مخالف مسیر روایتی است که در آن، پیکر آدم (ع) پس از مرگ، از هند به بیت المقدس برده می‌شود (مثلاً نک: طبری، تاریخ، ۱۰۱/۱؛ ابوالشیخ، ۱۵۵۲/۵؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۶۲/۱؛ قس: یعقوبی، ۶۲/۱)؛ اما در ورای هر دو روایت، بهشت جزئی مفروض گرفته شده است؛ چه، به هر حال، هند محل هبوط ابوالبشر است؛ بدین ترتیب، در این روایات بهشت، هند و بیت المقدس تشکیل دهنده مثلثی ماوراءالطبیعی‌اند که یک سوی آن آغاز و بهشت، و سوی دیگر آن قیامت و آخرالزمان است.

در مفهوم کلی مهدویت، در احادیثی از پیامبر اکرم (ص) به کسی از نسل آن حضرت اشاره شده است که جهان را آباد خواهد کرد و در نهایت در بیت المقدس مقام خواهد یافت (نعیم بن حماد، ۳۷۹/۱، ۳۸۶، ۳۹۳؛ ضیاء مقدسی، ۷۲؛ هیشمی، ۳۱۷/۷). در روایاتی از اهل بیت (ع) هم آن‌گاه که از مهدی موعود (ع) سخن به میان می‌آید، به سکنا، یا دست کم هجرت آن حضرت به بیت المقدس اشاره شده است (نعیم بن حماد، ۳۶۶/۱؛ اربلی، ۲۷۲/۳). در واقع، روایات سوق دهنده اندیشه به سمت مفهوم بیت المقدس به عنوان ارض محشر است (اسحاق بن راهویه، ۱۰۶/۱؛ ابن کثیر، التفسیر، ۴۰۴/۳؛ بیهقی، شعب، ۳۱۶/۱). بیت المقدس، این ارض محشر در اندیشه اسلامی - که بر پایه

نمونه است. اگرچه در بسیاری از آثار همچون کتابهای جغرافیایی، سفرنامه‌ها، فتوح و کتابهای طبقات به یادکردی از بیت المقدس پرداخته شده، اما آثار تألیف شده، مخصوصاً درباره این دیار خود قابل بررسی است. البته نباید انتظار داشت که از سده‌های ۱ و ۲/۷ و ۸م بجز روایات و قصص و آنچه در تفاسیر آمده است، آثاری مستقل وجود داشته باشد. اما وجود اثری از ابوحنیفه اسحاق بن بشر بخاری (د ۲۰۶ق/۸۲۱م)، با عنوان فتوح بیت المقدس تاریخچه تألیف درباره این سرزمین را قدمت بیشتری می‌دهد (نک: سخاوی، الاعلان..... ۱۷۱: حاجی خلیفه، ۱۲۴۰/۲).

در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م این گونه آثار قدری امکان پی‌گیری بیشتر دارند. کتاب من نزل فلسطين من الصحابة از موسی بن سهل بن قادم رملی (د ۲۶۱ق/۸۷۵م)، با نگاهی متفاوت، به عنوان اثری رجالی قابل توجه است (نک: ابن حجر، الاصابه، ۴۰۸/۲، ۱۸۴۳، ج۱). کتاب اخبار بیت المقدس از احمد بن خلف سبخی - که این خبر اشبیلی از آن یاد می‌کند (ص ۲۷۹) - با در نظر گرفتن وجود ۵ واسطه، در شمار آثار سده ۴ق قرار می‌گیرد. نسخه‌ای در کتابخانه اسکوریال (ش ۴۰۴) از کتاب وصف مکه شرقها الله و عظمها و وصف المدينة الطيبة و وصف بیت المقدس المبارک و ما حوله از محمد بن ابی بکر تلمسانی از سده ۴ق نیز باقی است که به وصف شهرهای مقدس مکه، مدینه و بیت المقدس پرداخته است (نک: عسلی، ۲۶).

با آغاز درگیریها میان شرق و غرب، به عنوان نقاط شروع جنگهای صلیبی، برخی کسان شروع به تألیف آثاری در فضایل این سرزمین کردند. فضائل بیت المقدس (ج بیت المقدس، ۱۹۷۹م) از ابوبکر محمد بن احمد واسطی (د ۴۱۰ق/۱۰۱۹م) که تألیف آن به اواخر سده ۴ یا آغاز سده ۵ق بازمی‌گردد، قدیم‌ترین اثر مستقل در این موضوع است و آثار بعدی در واقع راه این مؤلف را پی گرفتند. پس از او ابوالمعالی مشرف بن مُرْجَی از عالمان سده ۵ق/۱۱م فضائل بیت المقدس و الصخرة را نگاشت که به ویژه مورد استفاده پسیان او قرار گرفت (برای نسخه خطی آن، نک: همو، ۳۷). شاگرد مقتول وی، ابوالقاسم رملی هم که به تألیف کتابی در فضائل بیت المقدس آغاز کرده بود، چون در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م به اسارت صلیبیون درآمد، نتوانست آن را به پایان برد و به دست ایشان سنگسار شد (علیمی، ۲۹۸/۱-۲۹۹).

اواخر سده ۵ و تقریباً سده ۶ق را باید دوره فترت در تألیف آثار فضایل دانست. حضور پر شور صلاح الدین ایوبی و سپاه مسلمانان در برابر لشکر صلیبیون، از نشانه‌های این دوره است. فتوحات صلاح الدین سبب تألیف آثار بسیاری در بزرگداشت از سپاه اسلام شد. تألیف الفتح (الفیج) القسی فی الفتح القدسی از عماد اصفهانی، وزیر و کاتب صلاح الدین در تمجید از سلطان که در قالب اثری ادبی تألیف شده، از همین دست است (نک: همو، ۴۰۰/۱؛ برای چاپهای نسخ، نک: عسلی، ۴۲-۴۴). در این دوره، جهادنامه‌هایی با اهتمام بر مسئله بیت المقدس و جنگهای آزادسازی آن نوشته شده است (مثلاً نک: حاجی خلیفه،

روایتی از امام حسن (ع)، هر شب جمعه محل تجمع ارواح مردگان است (ابن شعبه، ۲۴۲: مجلسی، ۲۸۶/۶-۲۸۷) - بهشت و جهنم، هر دو را در خود دارد. در روایت است که در شب اسراء، آن زمان که پیامبر (ص) در بیت المقدس قرار یافتند، بادی گرم و سپس بادی خنک وزیدن گرفت. جبرئیل در پاسخ به پرسش رسول گرامی (ص) از چیستی آن بادها، نخستین را بادی یاد کرد که از جهنم می‌وزد و دومین را بادی بهشتی نامید (ابن بابویه، الامالی، ۳۶۵: قتال، ۵۷؛ نیز نک: ابن شعبه، ۲۴۳). وجود مکانی به نام «وادی جهنم» در بیت المقدس (هروی، ۲۸؛ طبری، تفسیر، ۲۲۵/۲۷؛ ابن کثیر، همان، ۳۱۰/۴)، یا مغارة الارواح که هروی از داخل آن هم اطلاعاتی به دست داده است (ص ۲۶-۲۷)، در کنار روایتی از دیدار پیامبر (ص) با مالک، خازن جهنم (نک: سیوطی، عبدالرحمان، الحبانک، ۶۱؛ نیز نک: برهان الدین، ۷۰۶-۷۷)، شاید در به وجود آمدن این اندیشه مؤثر بوده باشد. اما به هر روی، بدون توجه به چرایی به وجود آمدن این تفکر، تکرار آن در روایات آمیختگی مفاهیم آن جهانی را با این سرزمین نشان می‌دهد. این آمیختگی تا حدی است که در برخی از روایات، تصویری از رستاخیز در بیت المقدس ترسیم می‌شود که در آن، بیت المقدس ارض محشر و محل نشور است؛ و با برابر نهادن آن با عرش الاهی (نک: قتال، ۴۰۹)، اهل بهشت در سمت راست صخره، و جهنمیان - که از طبقه هفتم زیرزمین برون آمده‌اند - در سمت چپ صخره نشان داده می‌شوند (قمی، ۲۷۲/۲: مجلسی، ۲۸۶/۶-۲۸۷، ۱۱۶/۷).

دور نیست که برخی اعتقادات درباره به خاک سپاری مردگان در آن دیار هم درباره همین مفهوم حشر بوده باشد؛ اندیشه‌ای که یهودیان هم بدان معتقد بوده‌اند، ولی گاه چندان هم پذیرفته نمی‌شده، و مورد نقد قرار می‌گرفته است. برای نمونه‌هایی از این گونه افکار می‌توان به روایات انتقال پیکر انبیایی چون آدم و یعقوب (ع) پس از مرگ به بیت المقدس و دفن شدن آنها در آنجا اشاره کرد (بسیاری منابع از جمله: طبری، تاریخ، ۱۰۹/۱؛ راوندی، قصص، ۱۳۸؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدرر، ۶۲/۱؛ برای نقد و ردی بر این عمل، نک: قاضی نعمان، دعائم، ۲۳۳/۱)؛ اعتقاد به وجود قبر بسیاری از ایشان همچون نوح، ابراهیم و اسحاق (ع) (مقدسی، ۴۶؛ هروی، ۱۰، برای قبر برخی از صحابه و تابعان، نک: ۲۸؛ علیمی، ۲۶۶/۱، ۲۸۵) نیز در همین راستاست.

در نهایت باید به این نکته مهم توجه کرد که انبوهی منابع و فراگیری آنها در شرق و غرب و نیز در طیفهای گوناگون فرهنگی، نشان دهنده میزان ارزشمندی بیت المقدس نزد مسلمانان است. نشانه‌های این آثار را به ویژه در اشعار شاعران در دوره جنگهای صلیبی می‌توان مشاهده کرد (مثلاً نک: عبدالمهدی، ۳۱، ۳۷، ج۱).

مآخذ: در پایان بخش ۷.

۷. آثار تألیف شده درباره بیت المقدس  
تواریخ محلی و فضائل نویسی به عنوان گونه‌هایی از تألیف، به ویژه درباره شهرهایی چون مکه، مدینه، بیت المقدس، کوفه و دمشق دارای

۸۰۹/۱، ۱۲۷۵/۲، ۱۸۲۳).

قاسم بن علی ابن عساکر (د ۶۰۰ق/۱۲۰۳م) هم بر همین مبنا الجامع المستقصد فی فضائل المسجد الاقصی را تألیف کرد. دور نیست که کتاب الجهاد او هم به قصد تهییج مسلمانان نگاشته شده باشد (نک: سبکی، عبدالوهاب، ۳۵۲/۸؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱). فشار جنگ و حضور سپاه دشمن، مردم بیت المقدس را بر آن می داشت تا از بزرگان تألیف اثری بخواهند که در آینه آن پیشینه خود را مشاهده کنند. از همین رو، فضائل القدس ابن جوزی (د ۵۹۷ق) به رشته تحریر درآمد (نک: ابن جوزی، فضائل، ۱۸).

در سده ۱۲م حسن ابن صصری (د ۵۸۶ق/۱۱۹۰م) با نگاهی کاملاً حدیثی به تألیف فضائل بیت المقدس پرداخت (ذهبی، سیر...، ۲۶۵/۲۱) و در سده ۱۳م فضائل نویسی اوج گرفت. از مهم ترین آثار این سده می توان به الانس فی فضائل القدس از قاضی امین الدین احمد (د ۶۱۰ق/۱۲۱۳م)، عموزاده قاسم ابن عساکر اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۱۷۸/۱) که اگرچه نسخه ای از آن به دست نیامده است، باید آن را در شمار نخستین آثار این دوره در نظر آورد. روضه الاولیاء فی مسجد ایلیا از محب الدین محمد بن محمود ابن نجار بغدادی (د ۶۴۳ق/۱۲۳۵م) اثر دیگری است (نک: یاقوت، ادبا، ۴۹/۱۹). که اگرچه نسخه ای از آن در دست نیست، به نظر می رسد که توجه مؤلف به طور خاص به مسجد بوده است.

ابوسعبد عبدالله بن حسن ابن عساکر (د ۶۴۵ق/۱۲۴۷م) از عالمان دشمقی، همچون برخی دیگر از اعضای خاندان خود به تألیف اثری در فضل بیت المقدس، با همین نام همت گماشت (نک: حاجی خلیفه، ۱/۲، ۱۲۷۸). ابواسحاق ابراهیم بن یحیی مکناسی در همان حدود زمانی، اما در غرب سرزمینهای اسلامی با همان منظر حدیثی، اثری در فضائل بیت المقدس و شام تألیف کرد. از این اثر نسخه ای در کتابخانه توپینگن موجود است (ش ۲۶) (نک: عسلی، ۵۸). در همین کتابخانه نسخه ای دیگر تحت عنوان فضائل الشام و فضائل مدنها و بیت المقدس... نگهداری می شود که اگرچه از مؤلف آن اطلاعی در دست نیست، اما به همین دوره مربوط است (همو، ۶۱). تألیف فضائل بیت المقدس و فضائل الشام فیها از شمس الدین محمد بن محمد کنجی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م) به عنوان اثری از یک صوفی را باید در شمار آخرین تألیفات این سده در نظر آورد (برای نسخه آن، نک: همو، ۵۵).

کراچکوفسکی با اشاره به امر تألیف از سوی علمای اسلام در این زمینه و نام گذاری آن به «حرکت» و «جنبش»، سده های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م را اوج این حرکت یاد می کند. در این زمان، اعتقاد شدید به زیارت بیت المقدس به عنوان حجتی در رتبه ای پایین تر از حج مکه (نک: ناصر خسرو، ۲۶-۲۹)، اما دارای اهمیتی فراوان، بر تألیف آثار فضائل افزود؛ حال آنکه تشویق داعیان و حکام وقت نیز نه تنها بر افزایش امر

زیارت اثر داشت، بلکه دور نیست که در تألیفات هم بی اثر نبوده باشد (نک: ۵۰۶/۲-۵۰۷). برخی از مهم ترین آثار بیت المقدس در همین دو سده تألیف شده است؛ و این زمانی است که از نظر شمار هم تقریباً بیشترین آمار در این تألیفات وجود دارد.

باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس از برهان الدین فزاری (ابن فرکاح) (د ۷۲۹ق/۱۳۲۹م) که از مهم ترین آثار در این زمینه است، نه تنها در آثار پسینان ۸ مورد استفاده بوده (نک: سیوطی، محمد، ۸۵/۱)، که مستشرقان هم بسیار بدان توجه نشان داده اند (مثلاً نک: متیوز، «سرزمین...»، ۲۴۰ff، «مثیر...»، ۱۰۸ff).

مثیر الغرام الی زیارة القدس و الشام از شهاب الدین مقدسی (د ۷۷۵ق/۱۳۷۳م) نیز از آثار یاد کردنی است (علیمی، ۱۵۷/۲؛ سیوطی، محمد، ۸۳/۱؛ کراچکوفسکی، ۵۱۱/۲-۵۱۲). بخشهایی از این اثر را لسترنج در ۱۸۸۷م در مجلد ۱۹ «مجله سلطنتی آسیایی» به چاپ رساند. محمد بن عمار مالکی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م) این اثر را با عنوان منتهی العرام فی تحصیل مثیر الغرام مختصر کرده است (بغدادی، ۵۷۴/۲؛ نیز نک: سخاوی، الضوء...، ۲۳۳/۸-۲۳۴). گفتنی است که در اوایل سده ۹ق/۱۵م تاج الدین اسحاق بن برهان الدین تدمری (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) اثری با نام مشابه مثیر الغرام الی زیارة الخلیل علیه السلام تألیف کرد که اصل توجه وی در این اثر به سیره ابراهیم نبی (ع) بود (علیمی، ۱۳۹/۲-۱۴۰). این اثر را متیوز در «مجله شرق شناسی فلسطین» به چاپ رساند (نک: «سرزمین...»، ۲۳۹). همچنین لسترنج آن را در سلسله جدید «مجله سلطنتی آسیایی» چاپ کرد. اتحاف الاخصاء بفضائل المسجد الاقصی (تألیف: ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) از شمس الدین محمد سیوطی اثر قابل توجه دیگر است. مؤلف در مقدمه تقریباً نام تمام آن، آثار پیش از خود در این زمینه را یاد، و البته در اثر خود از آنها استفاده کرده است (۸۳/۱ بی). لامنگ در ۱۸۱۷م ترجمه ای لاتین از بخشهایی از آن را در کپنهاگ، و رینولدز در ۱۸۳۶م ترجمه انگلیسی آن را در لندن منتشر کرد. لسترنج که اثری با عنوان «فلسطین نزد مسلمانان»<sup>۵</sup> تألیف، و بسیاری از دیگر آثار را هم در آن یاد کرده بود، به این اثر هم توجه نشان داد و همچنین در مقاله ای در مجلد ۱۹ «مجله سلطنتی آسیایی» به شرح و وصف آن پرداخت.

از دیگر آثار سده های ۸ و ۹م می توان به الروض المغرس فی فضل بیت المقدس از عبدالوهاب بن عمر حسینی (د ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۹۲۰/۱؛ نیز نک: سخاوی، همان، ۱۰۶/۵). اثر دیگر سلسله العسجد فی صفة الصخرة و المسجد از تاج الدین احمد بن عبدالله حنفی (د ۷۵۵ق/۱۳۵۴م) است. تحصیل الانس لزائر القدس از عبدالملک بن هشام (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) (نک: کحاله، ۱۹۲/۶)، مسائل الانس فی تهذیب الوارد فی فضائل القدس از ابوسعید خلیل بن گیگلدی علایی (د ۷۶۱ق) (عسلی، ۷۰)، تجرید من نزل بیت المقدس از

1. «Palestine...» 2. «The Muṭir...» 3. JRAS. 4. Journal of Palestine Oriental Studies, 1937, p. 108.

5. Palestine under the Moslems.

التیان، به کوشش عبدالجواد خلف، کراچی، جامعة الدراسات الاسلامیه، ابن جوزی، عبدالرحمان، بستان الراعظین، بیروت، دارالکتب العربی، همو، فضائل القدس، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۷۹م؛ همو، الموضوعات، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، دارالفکر؛ ابن حبان، محمد، صحیح، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، فتح الباری، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۳۸ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسته، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رافع سلامی، محمد، الوفيات، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن رستم طبری، محمد، المسترشد، به کوشش احمد محمودی، تهران، مؤسسه کوشانیور؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، نجف، مکتبه محمدکاظم کتبی؛ ابن طائوس، علی، سمل السمود، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، مهج الدعوات، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، الیقین، به کوشش انصاری، قم، دارالکتب؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن فهد، احمد، عدله الداعی، به کوشش احمد موحیدی، قم، مکتبه وجدانی؛ ابن قولویه، جعفر، کامل الزیارات، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ ابن کثیر، البیانیه والنهایه، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۶م؛ ابن ماجه، محمد، السنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن هشام، عبدالملک، سیره النبی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، السنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنه النبویه؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، العظمه، ریاض، ۱۴۰۸ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، تخریب المعارف، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابوالفتح رازی، حسین، روض الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ احمد بن حنبل، السننه، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ همو، الورع، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین؛ اربلی، علی، کشف القمعه، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ اسحاق بن راهویه، السننه، به کوشش عبدالغفور بلوشی، مدینه، ۱۹۹۵م؛ بحشل، اسلم، تاریخ واسطه، به کوشش کورکس عواد، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، الصحیح، استانبول، ۱۳۸۸ق؛ برهان الدین فزاری، ابراهیم، «باحث النفوس الی زیارة القدس المحروسه» (نکته مد این فرکاح)، بزار، احمد، السننه (البحر الزخار)، به کوشش محفوظ الرحمان زین الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق؛ بغدادی، ایضاح؛ بیاضی، علی، الصراط المستقیم، تهران، ۱۳۸۴ق؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ همو، شنب الايمان، به کوشش محمد سعید بن پیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ جاحظ، عمرو، الحیران، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جرار، حسنی ادوم، شنب فلسطين امام التآمر البريطاني و الکید الصیبری، ۱۹۲۰-۱۹۳۹، عمان، ۱۹۹۲م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ حسینی دمشقی، محمد، «ذیل تذکره الحفاظ»، همراه تذکره الحفاظ، ذهبی، بیروت، دارالکتب العلمیه دلائل الامه، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ راوندی، سمیع، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانین، قم، ۱۴۰۹ق؛ ربیع، علی، فضائل الشام و دمشق، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۰م؛ رویانی، محمد، سننه، به کوشش ایمن علی اویسانی، قاهره، ۱۴۱۶ق؛ زرکلی، اعلام؛ زمخشری، محمود، ربیع الابرار، به

ابوبکر بن محب الدین (د ۷۸۹ق/۱۳۸۷م) (سخاوی، الاعلان، ۲۵۷) و نیز اعلام الساجد با حکام المساجد از زرکشی (د ۷۹۴ق/۱۳۹۲م) که در قاهره (۱۳۸۵ق) چاپ شده است، از آثار سده ۸ق به شمار می آیند.

در سده ۹ق/۱۵م تألیف آثار در این زمینه اندکی متفاوت است. در آثار این زمان توجه فراوانی نسبت به مسجد بیت المقدس - حتی این مسجد در کنار مساجد مکه و مدینه - دیده می شود. افزون بر کتاب یاد شده پیشین، آثاری چون تسهیل المقاصد لزوار المساجد از شهاب الدین ابوالعباس اقهسی (د ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) (نک: حتی، ۵۴۲)؛ و إثارة الترغیب و التشویق الی المساجد الثلاثة و البیت العتیق از محمد بن اسحاق خوارزمی (د ۸۲۷ق/۱۴۲۴م) (نک: زرکلی، ۳۰/۶)، عالمی حنفی که مختصر کتاب وی به چاپ رسیده است، قابل توجه اند. در نهایت گفتنی است که برخلاف آثار یاد شده، آثاری هم در ذم و نکوهش ساکنان بیت المقدس تألیف شده است، همچون اثری از برهان الدین ابراهیم بن عمر بقاعی (نک: حاجی خلیفه، ۸۱/۱-۸۲).

اگر در قرنهای ۸ و ۹ق بیشترین آثار درباره بیت المقدس تألیف شد و اوج اهمیت دادن به فضایل نویسی بود، شاخص سده ۱۰ق/۱۶م با وجود کتابی چون الانس الجلیل مجیر الدین عبدالرحمان عُلیمی حنبلی، اثری توان برابری با سده های پیشین را یافت. البته در این سده آثاری چون فضائل بیت المقدس از محمد بن علی بن طولون (د ۹۵۳ق/۱۵۴۶م) نیز قابل یادکرد است (کراچکوفسکی، ۶۸۲/۲). المستقصی فی فضائل الاقصی از نصر الدین حلبی رومی (د ۹۴۸ق/۱۵۴۱م) به ویژه از آن رو که چاپ آن در مجله عبری زبان تربیز<sup>۱</sup> در ۱۹۶۱م صورت گرفته (نک: سیوان، ۱۱۰-۱۰۰)، قابل توجه است.

در سده های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م هم روند تألیف آثار بیت المقدس توسط کسانی چون محمد یحیی افندی (د ح ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م) یا تألیف فضائل قدس شریف (کراچکوفسکی، ۶۱۳/۲)، شهاب الدین احمد قلیوی (د ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م) با کتاب فضائل مکه و المدینه و بیت المقدس و شیء من تاریخها (زرکلی، ۹۲/۱)، و مصطفی اسعد لقیمی (د ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م) با اثرش، لطائف انس الجلیل فی تحایف القدس و الخلیل (مرادی، ۱۵۴/۴ - ۱۵۵: کراچکوفسکی، ۷۵۵/۲) ادامه یافت (برای برخی از آثار در سده های بعد، نک: همانجا؛ متیوز، «سرزمین»، سراسر مقاله). کامل جمیل عسلی در یک مطالعه کتاب شناختی، آثار بر جای مانده و از دست رفته در فضایل بیت المقدس را معرفی و بررسی کرده است (نک: مآخذ).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعذیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن ابی عاصم، احمد، السنه، به کوشش محمد ناصر الدین البانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۹۲م؛ ابن اثیر، علی، اسنالباقه، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، الامالی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، ثواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، عبون اخبار الرضا (ع)، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ همو، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن جماعه، محمد، غرر

«Arabic Magic Bowls», *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Jerusalem, 1935, vol. XV; Ebn-e Ferkāh, «The Kitāb Bā'it-u-n-Nuflās», ed. Ch. D. Matthews, ibid; Hitti, Ph. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Matthews, Ch.D., «The Muṭṭr al-Ghrām of Abu-l-Fidā' of Hebron», *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Jerusalem, 1937, vol. XVII; id., «Palestine- Mohammedan Holy Lands», *The Moslem World*, 1942, vol. XXXII; Sivan, E., «The Beginnings of the Faḍā'il al-Quds Literature», *Der Islam*, 1971, vol. XLVIII(1).

فرار از حاج منوچهری

## VI. علوم و معارف اسلامی

دانش قرائات: در سده های نخست هجری، قرائت بیت المقدس مستقل از دیگر نقاط شام قابل پی گیری نیست. براساس آنچه محمد مقدسی به دست داده، در نیمه دوم سده ۴/۱۰م در سراسر شام قرائت شامی ابن عامر روی به کاستی نهاده، و به خصوص قرائت ابوعمر و بن علاء و تا اندازه ای کسانی روی به اهمیت گذاشته است. او همچنین اشاره دارد که در عصر وی، شامیان چندی با قرائات سبع آشنا بوده اند (ص ۱۵۴). از شخصیت های مؤثر در این آشنایی، عبدالصمد بن محمد عینونی (د ۲۹۴/۹۰۷م)، عالم بیت المقدس است که از طریق شاگردان عراقی حفص با روایت او از عاصم آشنا شده بوده، و در حلقه شاگردانش، راویانی از شام داشته است (ذهبی، معرقه...، ج استانبول، ۵۲۵/۲-۵۲۶؛ ابن جزری، غایه...، ۳۹۱/۱).

در سال های انتقال از سده ۴ به سده پنین، تحولی آشکار در محفل قرائت بیت المقدس دیده می شود. جریان جمع گرایی تحدید شده که توسط ابن مجاهد در بغداد آغاز شده بود، در این دوره توسط مهاجران در بیت المقدس گسترش یافت. عامل اصلی این انتقال، ابوالعباس احمد بن زیدان (د ۴۱۴/۱۰۲۳م) مقری معتز بغدادی بود که شاگردی ابن مجاهد را دریافت کرده و در هنگام اقامت در بیت المقدس، به اقراء قرائات آموخته در بغداد اهتمام ورزید (ذهبی، همان، ۷۰۹-۷۰۸/۲؛ ابن جزری، همان، ۵۴۱-۵۵). پس از او باید از عبدالملک بن سعید، مقری ناشناخته ای یاد کرد که ابوالقاسم هذلی (د ۴۶۵/۱۰۷۳م) در بیت المقدس از او بهره گرفته است (ذهبی، همان، ۸۱۷/۲).

در نیمه نخست سده ۵/۱۱م اوضاع و احوالی فراهم گشت تا دانشجویان مقدسی برای آشنایی با قرائات گوناگون روی به سرزمین های دور نهند، چنان که ابوبکر احمد بن حسین مقدسی (د ۴۶۸) در حران، دمشق، مکه و بغداد از شیوخی چون ابوعلی اهوازی دانش آموخت (همان، ۸۳۲/۲-۸۳۹؛ ابن جزری، همان، ۴۸۱). آن گاه که در ۴۷۰ق ابوعبدالله حسین بن حسن حنفی مقدسی (د ۵۴۰/۱۱۴۵م) به بغداد آمد تا قرائت آموزد (ذهبی، همان، ۹۶۳/۲؛ قرشی، ۲۰۹)، هنوز بیت المقدس خطر حملات صلیبی را احساس نکرده بود.

از اواخر سده ۵ق با روی نمودن تهدید صلیبیان و نیاز به همگرایی، چنین می نماید که بر رونق و اهمیت قرائت جمع گرایی تحدید شده در بیت المقدس - شاید به سان عاملی گرد هم آورنده - افزوده شد. از آن پس، در کنار مقدسیانی چون ابوموسی عیسی بن یوسف مقدسی که برای تحصیل روی به دیگر سرزمین ها می آوردند تا از کسانی چون

کوشش سلیم نعیمی، بغداد، مطبعة العالی، هم، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶/۱۹۴۷م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طنحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۲م؛ سبکی، علی، السیف الصقل، به کوشش محمدزاهد کونری، قاهره، مکتبه زهران؛ سخاوی، محمد، الاعلان بالتبلیغ، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲/۱۹۶۳م؛ هم، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۷۶/۱۹۸۷م؛ سراج اندلسی، محمد، الحلل السندسیه، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سیوطی، عبدالرحمان، الحیات فی اخبار الملانک، به کوشش مصطفی عاشور، قاهره، مکتبه القرآن؛ هم، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سیوطی، محمد، اتحاف الاخصا، به کوشش احمد رمضان احمد، قاهره، ۱۹۸۳م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۳۰۴ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، فضائل بیت المقدس، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، اعلام البری، قم، ۱۴۱۷ق؛ هم، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷/۱۳۸۳ق؛ هم، تفسیر، بیروت، ۱۴۰۵/۱۳۸۳ق؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳/۱۹۶۴م؛ طیار، عبداللطیف، القدس الشریف فی تاریخ العرب و الاسلام، دمشق، ۱۴۰۰/۱۹۸۰م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، بیت المقدس فی ادب العرب الصلییه، بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۹م؛ علی، کامل، جمیل، مخطوطات فضائل بیت المقدس، عمان، ۱۴۰۵/۱۹۸۳م؛ عظیم آبادی، محمد، عون المعبود، بیروت، ۱۴۱۵/۱۹۹۵م؛ عیسی، عبدالرحمان، الانس الجلیل، نجف، ۱۳۸۶/۱۹۶۶م؛ عهد عتیق، عیاشی، صدرالدین، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۰ق؛ غنیم، عادل حسن، حائط البراق ام حائط المبکی، قاهره، ۱۴۲۱/۲۰۰۱م؛ فاسی، محمد، ذیل التفسیر، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ فتال نیشابوری، محمد، روضة الراعظین، نجف، ۱۳۸۶ق؛ فیض کاشانی، محسن، التفسیر الصافی، قم، ۱۴۱۶ق؛ قاضی عیاض، الشفاء، بیروت، ۱۴۰۹/۱۳۸۸م؛ قاضی نعمان، اساس التأویل، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ هم، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۳م؛ قرآن کریم، قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعالم بیدونی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش عبدالحمید محمود و محمد بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵/۱۹۶۶م؛ قسی، علی، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۶ق؛ قزونی، صدرالدین، الفکرک، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، دمشق، ۱۹۶۷م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح الدین هاشم، قاهره، ۱۹۶۵م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مبارکفوری، محمد، تحفة الاحوزی، بیروت، ۱۴۱۰/۱۹۹۰م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/۱۳۸۳م؛ محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی، تفسیر الجلالین، قاهره، دارالحدیث؛ مرادی، محمد، سلک الدرر، بغداد، مکتبه مثنی مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش پشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰/۱۳۸۰م؛ مسلم بن حجاج، الصحيح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، امتاع الاسماع، به کوشش محمد عبدالحمید نیسی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش نادر وزین پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نعمانی، محمد، الفییه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق؛ نعیم بن حماد، الفتن، به کوشش سیر امین زهیری، قاهره، ۱۴۱۲ق؛ نوادر المعجزات، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ۱۴۱۰ق؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ ورام بن ابی فراس، المجموعه، بیروت، ۱۳۷۶ق؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش ژ. سوردل و تویم، دمشق، ۱۹۵۳م؛ هناد کوفی، الزهد، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فربویی، کویت، ۱۴۰۶ق؛ هینسی، علی، مجمع الزوائد، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، ادبا، هم، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، ۱۳۹۷/۱۹۶۰م؛ نیز:

Armstrong, K., *A History of Jerusalem*, London 1997; Canaan, T.,

رنگ باختن نیاز به قرائات سبع به عنوان عاملی نمادین برای همگرایی، و دیگری مقبولیت یافتن قرائات عشر، به ویژه با کوششهای ابن جزری (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) - در این رخداد مؤثر بوده‌اند. البته گزارش سخاوی و علیمی مبنی بر دو سال تدریس ابن جزری در مدرسه صلاحیه قدس، نباید مورد تکیه قرار گیرد (نک: سخاوی، ۲۵۶/۹؛ علیمی، ۱۰۹/۲؛ قس: ابن جزری، همان، ۱۳۰/۱).

گذار از سد قرائات سبع برای حوزه قرائی بیت المقدس، زمینه ساز تحولی در عالم قرائت بود که آغازگر آن مقدسیان بودند. برهان الدین ابراهیم بن محمد ابن قیابی (د ح ۸۵۵ق/۱۴۵۱م)، مقری حلبی کوچیده به بیت المقدس گامی فراتر از ابن جزری برداشت و با افزودن ۴ قرائت حسن بصری، ابن محیصن، اعمش و یزیدی به قرائات عشر، نظریه «قراآت اربعة عشر» را بنیان گذارد و این قرائات را در کتابی با عنوان *ایضاح الرموز مضبوط ساخت* (نک: قسطلانی، ۹۱/۱). البته در بیت المقدس همچنان مقریانی چون ابو عبدالله محمد بن سلیمان مقدسی (د ۸۷۱ق/۱۴۶۷م) صاحب *النجوم الزاهرة فی السبعة المتواترة* (حاجی خلیفه، ۱۹۳۲/۲) وجود داشتند که همچنان حریم قرائات سبع را پاس می‌داشتند (نیز نک: سخاوی، ۱۳۵/۱؛ منظومه‌ای از ابن ابی شریف، د ۹۲۳ق/۱۵۱۷م).

تفسیر: فارغ از تفسیر روایی که در سده‌های نخست در محافل محدثان مطرح بوده است و در شمار رجال شاخص آن، می‌توان از بکر بن سهل دمیاطی (د ۲۸۹ق/۹۰۲م) نام برد، دوره برجسته تاریخ تفسیر در بیت المقدس، سده ۵ ق/۱۱م است. از آثار این دوره برخی تک‌نگاریها و جامعهای تفسیری درخور توجه‌اند که از آن جمله می‌توان به تفسیر *آیه الکرسی* از ابراهیم بن حسن ابن نابلسی مقدسی (د ۴۵۷ق/۱۰۶۵م) (ادرنوی، ۱۲۲) و *الجواهر فی التفسیر*، دوره‌ای ۳۰ جلدی از ابوالفرج عبدالواحد بن محمد شیرازی (د ۴۸۶ق/۱۰۹۳م)، عالم حنبلی مهاجر به بیت المقدس (همو، ۱۴۳) یاد کرد. در دوره جنگهای صلیبی آثار تفسیری شاخص مربوط به مقدسیانی دور از موطن چون موفق الدین ابن قدامه مقدسی (د ۶۲۰ق/۱۲۲۳م) با تألیف *البرهان فی القرآن* (همو، ۱۷۸) و ابوشامه مقدسی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م)، با تألیف *تک‌نگاری نورالمسری* در تفسیر *سوره اسراست* (همو، ۲۴۴).

موج نوی از تفسیر نگاری پس از بازگشت نهایی بیت المقدس آغاز شد و از نخستین نمونه‌های آن، تفسیری گسترده از محمد بن سلیمان ابن نقیب مقدسی (د ۶۹۸ق/۱۲۹۹م)، عالم حنفی بلخی تبار مهاجر به بیت المقدس است که حجمی افزون بر ۵۰ جلد داشته است (سیوطی، ۱۰۰-۱۰۱؛ ادرنوی، ۲۵۹؛ حاجی خلیفه، ۳۵۸/۱). تفسیر مقدسی به قلم شهاب الدین ابن جباره مقدسی (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) که گزیده‌ای از کشف زمخشری است، نامی ماندگار از خود در عالم تفسیر بر جای نهاد (نک: ادرنوی، ۲۶۹-۲۷۰؛ حاجی خلیفه، ۴۵۹/۱؛ ظاهره، ۴۰۳/۳؛ نسخه خطی) و فتح القدر فی التفسیر از ابوالعباس احمد بن ابراهیم ابن جباره مقدسی (د ۷۵۴ق/۱۳۵۳م) گام پسین آن بود (ادرنوی، ۲۸۵).

شاطبی بهره گیرند (ذهبی، همان، ۱۱۱۲/۳)، مقریانی چون ابوالحسن علی بن احمد کنانی قرطبی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) که با وجود حصر صلیبیان، به آرزوی زیارت به بیت المقدس می‌آمدند، نیز فرصت را برای آموزش قرائت مفتنم می‌شمردند؛ کنانی قرطبی ۹ ماه در بیت المقدس به اقراء قرآن پرداخت، در حالی که بیشترین سخت‌گیریها درباره حضور مسلمانان از سوی صلیبیان اعمال می‌شد (همان، ۱۰۴۷/۳). حتی مقریانی مقدسی الاصل که به سبب مصائب ناشی از جنگ در دوردست می‌زیستند، چون ابوشامه مقدسی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م) کوشش داشتند تا ارتباط خود با موطن نیاکان را محفوظ دارند (نک: ابوشامه، ۳۷). از مقریان مقدسی الاصل دور از موطن، همچنین می‌توان به محیی الدین محمد بن یوسف مقدسی (د ۷۰۳ق/۱۳۰۴م) اشاره کرد که چندی در مصر، و بیشتر در دمشق زیسته است (ذهبی، معرفه، ج قاهره، ۷۳۷/۲؛ ابن جزری، همان، ۲۸۷/۲).

با آرامش یافتن بیت المقدس در نیمه دوم قرن ۷ ق/۱۳م، دیگر بار این شهر به پایگاهی برای آموزش قرائت تبدیل شد، در حالی که قرائت در دیگر بومها روی به افول نهاده بود (همو، النشر، ۵۴/۱، ۱۹۳). از جمله شخصیت‌های این دور جدید، می‌توان به کمال الدین عبدالله بن محمد، مقری مغربی مهاجر به بیت المقدس (د پس از ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) (ذهبی، همان، ۷۴۹/۲) و عماد الدین محمد بن یعقوب جراندی (د ۷۲۰ق)، اشاره کرد (ذهبی، همان، ج استانبول، ۱۴۵۳/۳؛ ابن جزری، غایه، ۲۸۱/۲).

نقطه اوج قرائت بیت المقدس در این دوره، شهاب الدین ابن جباره مقدسی (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) است که قرائت را در قاهره و دمشق آموخته بود و با وجود فعالیت آموزشی‌ای که در دمشق و حلب داشت، بخش مهمی از فعالیت خود را در بیت المقدس متمرکز ساخت (ذهبی، همان، ۱۴۸۲/۳؛ ابن جزری، همان، ۱۲۲/۱) و به گفته علیمی، مشیخه بیت المقدس بدو ختم می‌شد (۲۵۹/۲). او برخی آثار مدرسی قرائت، چون *شاطبیه* و *قصیده عقیده اتراب القضاة* در رسم مصحف از شاطبی را شرح کرد (برای نسخ خطی آن، نک: ه، ۲۰۳/۳) و شرحی نیز بر *قصیده نونیه* سخاوی در تجوید نگاشت (ابن حجر، الدرر، ۳۰۸/۱). این جریان در نسل شاگردان ابن جباره دوام یافت و از آن جمله، محمد بن یعقوب اسدی مقدسی (د ۷۴۹ق/۱۳۴۸م)، *الدر النضید فی زوائد القصید* را در تکمیل شاطبیه پرداخت (حاجی خلیفه، ۶۴۹/۱؛ ابن جزری، همان، ۲۸۲/۲-۲۸۳) و کسانی چون غرس الدین خلیل ناقوسی و برهان الدین ابن جماعه در بیت المقدس به ترویج شاطبیه اهتمام ورزیدند (ابن نجده، ۵۶).

در نیمه اول سده ۹ ق/۱۵م شهاب الدین ابن ارسلان رملی مقدسی (د ۸۴۴ق/۱۴۴۰م)، *نظم القراءات الثلاثة الزائدة علی السبع* را سروده (حاجی خلیفه، ۱۹۶۴/۲) که نخستین بارقه از پرداختن به قرائات افزوده بر قرائات سبع در تألیفات قرائی بیت المقدس بوده است. دو عامل در عرض یکدیگر - یکی دور شدن از عصر جنگهای صلیبی و

معرفة... ۱۱۰؛ نیز برای فهرستی از عالمان مسافر، نک: علمی، ۲۹۲/۱-۲۹۴).

سراسر سده ۳ و نیمه نخست سده ۴ ق اوج درخشش حوزه حدیثی بیت المقدس بود. بسیاری از شخصیت‌هایی که در این سده گردانندگان محافل حدیث بوده‌اند، از بیت المقدس و گاه دیگر شهرهای فلسطین برخاسته‌اند. در این زمره می‌توان از کسانی چون ضمره بن حبيب مقدسی (ابن عساکر، همان، ۴۲۷/۱۶؛ ذهبی، میزان، ۳۳۰/۲)، محمد بن عبدالله خزاعی مقدسی (مزی، ۴۵۶/۲۵؛ ابن حجر، همان، ۴۸۶)، محمد بن نعمان بن بشیر مقدسی (ابن عساکر، همان، ۱۲۹/۵۶؛ ابن حجر، همان، ۵۱۰)، حماد بن حمید عسقلانی (ابن ابی حاتم، ۱۳۵/۳)، راشد بن سعید مقدسی (همو، ۴۸۸/۳)، احمد بن مسعود خیاط مقدسی (طبرانی، المعجم الصغير، ۱۰/۱)، هاشم بن یعلی مقدسی (ابن ابی حاتم، ۱۰۶/۹) و عبد الصمد بن محمد عینونی (ضیاء مقدسی، ۱۷۵/۷؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۰۸/۵، المعجم الصغير، ۲۴۷/۱) یاد کرد.

در کنار بومیان، محدثان مهاجر خراسانی نیز استادانی تأثیرگذار بودند که از آن شمار می‌توان ابراهیم بن محمد فریابی (ابن ابی حاتم، ۱۳۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۳)، عبدالله بن محمد بن هارون فریابی (ابن ابی حاتم، ۳۳۵/۵)، یوسف بن عبدالله خوارزمی (حاکم، همان، ۷۰)، احمد بن عید بن اسماعیل فریابی (طبرانی، همان، ۳۹/۱)، عبدالله بن محمد بن سلم فریابی (دیس از ۳۱۰ ق/۹۲۲ م) (ابن حبان، ۳۱۷/۸، ج۵؛ طبرانی، همان، ۲۱۵/۱) و زکریا بن یحیی بستی (ابن عدی، ۱۸۸/۴) را نام برد. ابوبکر احمد بن محمد فریابی، عالم علاقه‌مند به پزشکی که در ۳۰۲ ق در بیت المقدس حدیث می‌گفته، و شخصیت او مورد توجه گروه‌هایی از شیعه قرار گرفته است (خصیبی، ۳۷؛ دلائل، ۱۵۸) و نیز ابراهیم بن یکر مروزی (حاکم، المستدرک، ۱۶۴/۱؛ بیهقی، ۲۲۸/۲؛ سمعانی، ۴۲) دست کم بخشی از فعالیت تعلیمی خود را در این شهر انجام داده‌اند. در واقع اهمیت این حوزه حدیثی بود که محدثان کوشا را وامی‌داشت تا از اقصای نقاط جهان اسلام برای کسب حدیث به بیت المقدس آیند و چندی را در آنجا به تحصیل بپردازند. از میان این گذرکنندگان حدیث جومی‌توان نامدارانی چون ابوحاتم رازی و پسرش ابن ابی حاتم (نک: ابن ابی حاتم، همانجا)، احمد بن شعيب نسایی صاحب سنن (نسایی، همانجا)، ابن حبان بستی (ابن حبان، ۱۰۳/۲) و ابن عدی جرجانی (ابن عدی، همانجا، نیز ج۵) را برشمرد.

از اواسط سده ۴ ق/۱۰ م محافل حدیث به تدریج رونق پیشین خود را از دست دادند و در سده ۵ ق/۱۱ م فعالیت آنها محدودتر شد. از جمله محدثان فعال در بیت المقدس در نیمه نخست سده ۵ ق، عبدالعزیز بن احمد نصیبی (سمعانی، ۱۵۳) و در نیمه دوم ابوبکر طرطوشی و مکی بن عبدالسلام رمیلی (ابن عربی، ۲۰۳-۲۱۲؛ سبکی، ۳۶/۴) و نصر بن ابراهیم مقدسی (ابن عساکر، تاریخ، ۴۲۹/۲۱، ج۵؛ سبکی، ۳۵۱/۵) درخور ذکرند.

استیلای صلیبیان بر بیت المقدس در فاصله سالهای ۴۹۲-۴۴۲ ق/

سده‌های ۹-۱۰ ق/۱۵-۱۶ م دوره تدوین آثار متنوع تفسیری بود. شهاب‌الدین احمد بن حسین ابن اربلان رملی (د ۸۴۴ ق/۱۴۴۰ م) متوطن در بیت المقدس، افزون بر تألیف اثری در تفسیر قرآن، به علوم قرآنی توجه نشان داد و در اثری بالغ بر ۶۰ نوع از انواع علوم قرآنی را معرفی کرد (همو، ۳۲۷). این اثر که اندکی پس از البرهان زرکشی تألیف شده، گام مهمی در تحول علوم قرآنی به معنای اخص آن است. دیگر تألیف درخور ذکر التحریر لاقوال المفسرین لکلام رب العالمین، از محمد بن سلیمان ابن خطیب مقدسی (د ۸۹۸ ق/۱۴۹۳ م) است که در آن به گردآوری گسترده اقوال تفسیری پیشینیان و ارائه آن به شکلی تحریر یافته همراه با آگاهی‌های پیرامونی مانند اسباب نزول اقدام کرده، و حجم آن را به حدود ۴۰ جلد رسانده بوده است (همو، ۳۵۴). در این دوره سبک تک نگاری در تفسیر نویسی با آثار برهان‌الدین ابن ابی شریف (د ۹۲۳ ق/۱۵۱۷ م) دوام یافته (نک: ه د، ۶۶۳/۲؛ نیز ادرنوی، ۳۳۶)، و سبک حاشیه‌نویسی پای گرفته است که از آن جمله می‌توان به حاشیه محمد ابن ابی شریف (د ۹۰۰ ق/۱۴۹۵ م) بر تفسیر بیضاوی (همو، ۳۵۸) و حاشیه رضی‌الدین ابن یوسف مقدسی (اواخر قرن ۱۰-اوایل قرن ۱۱ ق) بر تفسیر ابوالسعود (حاجی خلیفه، ۶۶۶/۱) اشاره کرد. دانش حدیث: هم‌زمان با راه یافتن اسلام به بیت المقدس و حضور شماری از صحابه چون عباد بن صامت و شداد بن اوس در آن دیار، نخستین زمینه برای نقل حدیث فراهم آمد و حدیثی بومی در سطحی بسیار محدود در آنجا شکل گرفت (ابن سعد، ۴۰۱/۷؛ حاکم، المستدرک... ۳۹۹/۳؛ ذهبی، الاصابه... ۱۵۹-۱۶۰). در عصر تابعین، کسانی چون رجاء بن حیوه، زید بن ابی سوده و برادرش عثمان و ابن دلمی از مروجان حدیث در بیت المقدس بودند (ابن ابی عاصم، ۴۲۹/۳؛ حاکم، همان، ۲۵۷/۱؛ ابن عساکر، تاریخ... ۳۷۰/۲۸، مزی، ۴۸۰/۹؛ برای فهرستی، نک: علمی، ۲۸۵/۱، بی).

در سده ۸ ق/۸ م نه تنها محافل شکل گرفته در بیت المقدس توسط میراث‌بران بومی آن، چون کامل بن سلمه نواده رجاء بن حیوه (ابن ابی حاتم، ۱۷۲/۷) و ابراهیم بن ابی عبده (بخاری، ۳۱۰/۱؛ ذهبی، سیر...، ۳۲۳/۶) پی گرفته شد، بلکه این دیار برای محدثان دیگر بومها نیز جاذبه‌ای معنوی یافته بود. برخی از عالمان چون عبدالله بن شاذب بلخی و عثمان پسر عطاء خراسانی در بیت المقدس رحل اقامت افکندند (همان، ۹۲/۷؛ ابن حجر، تقریب... ۳۸۵) و برخی دیگر چندی را در آن دیار مجاورت گزیدند؛ از این کسان می‌توان شخصیت‌هایی از شام و عراق چون سلیم بن عامر حمصی (ابن سعد، ۴۶۴/۷)، ابوطاهر موسی بن محمد بلقاعی از شاگردان مالک بن انس و شریک (ذهبی، میزان...، ۲۱۹/۴؛ دلائل...، ۴۴۴)، وکیع بن جراح (ابن حبان، ۱۰۲/۲)، محمد بن عبدالله خلنجی شاگرد ثوری (نسایی، ۲۳۲/۶؛ دارقطنی، ۱۹۳/۴) و جبرون بن حکم افریقی شاگرد سفیان بن عیینه (همو، ۱۴۵/۴؛ ابن عدی، ۱۸۰/۲) را نام برد. در اواسط این سده، کتابی حدیثی از زهری، تابعی نامدار مدینه در بیت المقدس خوانده می‌شده است (حاکم،



سنن ابوداود (همو، ۱/۵۵۴، ۲/۱۰۰۵؛ ادرنوی، ۳۲۷) گامهای پسین را برداشتند. سرانجام، باید به آثاری اشاره کرد که عالمانی برخاسته از بیت المقدس، یا زیسته و منتسب بدان در اصول حدیث نگاشته اند؛ از آن میان می توان شرح التقریب و التیسیر نووی از برهان الدین ابراهیم بن محمد قباقی (د ح ۸۵۵/ق ۱۴۵۱ م) (حاجی خلیفه، ۱/۴۶۵)، الاقتراح علی علوم الحدیث لابن صلاح از عماد الدین ابن جماعه متوطن بیت المقدس (د ۸۶۱/ق ۱۴۵۷ م) (ه د، ۲/۴۹۹)، نظم نخبه الفکر ابن حجر از برهان الدین محمد بن ابی اسحاق مقدسی (د ح ۹۰۰/ق ۱۴۹۵ م) (حاجی خلیفه، ۲/۱۹۳۶-۱۹۳۷) و شرح الارشاد فی اصول الحدیث نووی از ابن ابی شریف مقدسی (د ۹۲۳/ق ۱۵۱۷ م) (همو، ۱/۷۰۸) را نام برد.

دانش فقه: به طبع فقه بیت المقدس با فقه صحابه آغاز می شود و در منابع تاریخی نیز اشاره شده که عبادۀ بن صامت، از بزرگان صحابه نخستین قاضی فلسطین و ساکن بیت المقدس بوده است (ابن عساکر، تاریخ، ۱۸۳/۲۶). چنین می نماید که در ۴ سده نخست اسلامی، مذهب اصحاب حدیث بر این دیار غالب بوده است. در برخی اسانید حدیثی این دوره، از قاضی ای با نام سعید بن یونس مقدسی انصاری یاد شده است که با توجه به رجال سند به تخمین در اواخر قرن ۳/ق ۹ م می زیسته، و مورد توجه اصحاب حدیث بوده است (نک: ابن رستم، ۴۴؛ مجلسی، ۳۴۴/۵۴).

فارغ از اصحاب حدیث، باید به یادداشتهای کلی محمد مقدسی صاحب احسن التفسیم اشاره کرد که در نیمه دوم سده ۴/ق ۱۰ م رقابت اصلی را میان دو مذهب شافعی و حنفی دانسته، و یادآور شده است که دو مذهب مالکی و ظاهری در اقلیم شام - و بر پایه آن، در موطن وی بیت المقدس - وجود نداشته است (نک: ص ۱۱۳-۱۱۴). بر پایه مجموع اطلاعاتی که علیمی حنبلی به دست داده است، در سده های ۴-۱۰/ق ۱۱ م مذهب شافعی بر محافل فقهی بیت المقدس غالب بوده، و پس از آن مذهب حنبلی، و در سطح محدودی حنفی رواج داشته است.

در پی جویی از رجال برجسته شافعی در سده ۵/ق ۱۱ م نخست باید از ابوالخیر سلامه بن اسماعیل مقدسی (د ۴۸۰/ق ۱۰۸۷ م) یاد کرد که کتاب المفتاح فی فروع الشافعیة، اثر ابن قاص طبری را شرح کرده است (علیمی، ۲۹۷/۱). معاصر او ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی (د ۴۹۰/ق) بزرگ ترین عالم شافعی بیت المقدس نیز شرحی بر الاشارة در فروع شافعی از سلیم رازی (حاجی خلیفه، ۱/۹۸۷) و شرحی نیز بر المختصر از همو (همو، ۲/۱۶۳۰) تألیف کرده است (برای آثار دیگر، نک: ذهبی، سیر، ۱۹۰/۱۹؛ حاجی خلیفه، ۲/۱۸۰۷، ۱۸۴۰).

از دیگر مؤلفان شافعی این دوره، همچنین باید ابوالفتح ابراهیم بن مسلم مقدسی (د ۵۱۸/ق ۱۱۲۴ م)، ملقب به فقیه سلطان، صاحب ذخائر الآثار را نام برد (همو، ۲۶۳/۷، ۸۲۱؛ سبکی، ۹۴/۷؛ برای دیگران، نک: علیمی، ۲۹۸/۱، ۲۹۹).

با گذار از دوره استیلای صلیبی، بار دیگر محافل فقه شافعی در

۱۰۹۹-۱۲۴۴ م بی تردید صدمه ای جدی به حلقه های حدیث بیت المقدس وارد ساخت. در نیمه دوم سده ۶ و نیمه نخست سده ۷ ق، برخی از بزرگان اهل حدیث در شام که عنوان مقدسی داشتند، برخاسته از خاندانهای بودند که به ناچار از موطن خود دور می زیستند. از آن میان، به ویژه باید از عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی (د ۶۰۰/ق ۱۲۰۴ م)، ساکن جماعیل نابلس و ضیاء الدین مقدسی، ساکن دمشق (د ۶۴۳/ق) یاد کرد که آثار پرشماری در حدیث تألیف کرده، و از حلقه های اتصال اسانید در عصر خود بوده اند. در همین دوره، همچنین باید از یوسف بن یحیی سلمی مقدسی عالم شافعی نام برد که کتابی با عنوان عقد الدرری اخبار المهدي المنتظر را بر پایه منابع حدیثی اهل سنت گرد آورده، و تألیف آن را در ۶۵۸/ق ۱۲۶۰ م به پایان برده است (مقدسی، یوسف، ۴۱۳).

پس از باز پس گیری بیت المقدس توسط مسلمانان در ۶۴۲/ق، کوششهایی در جهت احیای دانش حدیث در بیت المقدس صورت پذیرفت. برخی محدثان دیگر بومها، چون ابوالذکاء عبدالمنعم بن یحیی نابلسی (د ۶۸۷/ق ۱۲۸۸ م) در بیت المقدس به گفتن حدیث پرداختند (برزالی، ۱۱۶/۱، ۱۹۷، ۳۶۶-۳۶۷) و کسانی چون تقی الدین سلیمان بن حمزه ابن قدامه (د ۷۱۵/ق ۱۳۱۵ م)، به تألیف آثار حدیثی، چون الموافقات فی الحدیث (حاجی خلیفه، ۲/۱۸۹۰) برخاستند (برای آثار دیگر، نک: ه د، ۲/۹۱). این رونق محدود حدیث در طی سده ۹/ق ۱۵ م همچنان دوام داشت و محدثانی بومی و مهاجر چون ابوبکر دینوری (د پس از ۸۰۸/ق ۱۴۰۵ م) (یاقوت، ۵۳۷/۲، ۵۳۸)، ابوالعالی مشرف بن مرجا مقدسی (د ۸۳۸/ق ۱۴۳۵ م) صاحب فضائل القدس والاشام (حاجی خلیفه، ۲/۱۲۷۷) و برهان الدین ابراهیم بن علی عراقی مقدسی (د ۸۸۷/ق ۱۴۸۲ م) صاحب تألیفی در باب ولادت پیامبر اکرم (ص) (همو، ۲/۱۲۳۱) از رجال شاخص آن بودند. در سده های بعد گاه عالمانی منتسب به بیت المقدس چون مرعی بن یوسف حنبلی مقدسی (د ۱۰۳۳/ق ۱۶۲۴ م) مؤلف آثار پر شمار در عالم حدیث درخشیده اند.

در حوزه مطالعات حدیث شناسی، عالمان بیت المقدس نقشی پیشرو داشته اند. در این باره، پیش از همه باید از ابوالفضل محمد بن طاهر مقدسی، معروف به ابن قیسرانی (د ۵۰۷/ق ۱۱۱۳ م) یاد کرد که دیرزمانی را در عراق و ایران سپری کرده است. افزون بر مطالعات رجالی، برخی آثار او چون تذکرة الموضوعات در نقد احادیث (ج قاهره، ۱۳۲۳ ق) و شروط الاثمة الستة در بررسی شروط گزینش صحاح سته (ج قاهره، ۱۳۵۷ ق) از آثار تعیین کننده در تاریخ نقد حدیث اند. گفتنی است که وی نقشی بنیادی در طرح نظریه «صحاح سته» و نیز شناساندن سنن ابن ماجه به عنوان ششمین صحیح ایفا کرده است (ه د، ۴۹۴-۴۹۴/۴).

در دوره های بعد، شهاب الدین احمد بن محمد بن ابراهیم مقدسی (د ۷۶۵/ق ۱۳۶۴ م) با تألیف آثار متعدد در نقد حدیث (حاجی خلیفه، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۸۹/۲، ۱۷۰۷) و احمد بن حسین ابن ارسلان رملی مقدسی (د ۸۴۴/ق ۱۴۴۰ م) با تألیف دو اثر در شرح صحیح بخاری و

بیت المقدس رونقی مجدد یافت. صلاح الدین ایوبی فاتح جنگهای صلیبی که خود شافعی مذهب بود، مدرسه صلاحیه بیت المقدس را وقف آموزش فقه شافعی کرد و تانسلها این مدرسه پایگاه مهمی برای نشر مذهب شافعی بود (نک: همو، ۱۰۱/۲).

از کوششهای این دوره می توان به تألیف آثار و شرح تہذیب التہذیب از عمادالدین اسماعیل بن ابراهیم بن شرف مقدسی (د ۸۵۲/ق ۱۴۴۸م) (حاجی خلیفه، ۴۹۲/۱)، النجم اللامع فی شرح جمع الجوامع از نجم الدین ابن جماعه (دیس از ۹۰۱/ق ۱۴۹۶م) (د ۵، ۲۴۹/۳)، شرح الارشاد شرف الدین ابن مقری از کمال الدین محمد بن ابی شریف مقدسی (د ۹۰۳/ق) (حاجی خلیفه، ۶۹/۱)، الدرر اللوامع فی تحریر الجوامع، تحریر انتقادی از جمع الجوامع سبکی (همو، ۵۹۵/۱) و آثاری دیگر از او (همو، ۱۲۱۸/۲) اشاره کرد. در این دوره برخی تکنیکها نیز در فقه شافعی تدوین شده است که از آن جمله می توان تلخیص الامتاع فی احکام السماع از ابو حامد مقدسی (قرن ۸/ق ۱۲م) (همو، ۱۶۷/۱) و شرح المنظومة السینیة سروده ابو الفضل ابن نجار در احکام اهل ذمه از محمد بن عبد اللطیف مقدسی (د ۸۷۵/ق ۱۲۷۰م) (همو، ۱۱۸/۱) را بر شمرد. پس از گشودن بیت المقدس توسط دولت عثمانی در ۹۲۲-۹۲۳/ق ۱۵۱۶-۱۵۱۷م از رونق مذهب شافعی به نفع مذهب حنفی کاسته شده است (برای جمعی از رجال شافعی، نک: سبکی، ۱۳۵/۶، ۹۴/۷، جم: ابن قاضی شہبہ، ۲۶۶/۲، ۲۷۴، جم: علیمی، ۱۰۱/۲، بی).

در باره مذهب حنبلی باید گفت: این مذهب در اواسط قرن ۵/ق ۱۱م توسط ابو الفرج شیرازی، از شاگردان قاضی ابویعلی حنبلی به بیت المقدس وارد شده، و به گفته علیمی، این مذهب پیش از استیلای صلیبیان در سده ۵/ق، رواج محدودی داشته (ابن ابی یعلی، ۲۴۸/۲؛ علیمی، ۲۹۷/۱)، و تنها در دوره بازپس گیری بیت المقدس، مجال شکوفایی و پدید آوردن آثار مهم یافته است. در شمار آثار پرداخته از سوی حنبلیان بیت المقدس، نخست باید به معراج الوصول فی علم الاصول، از نجم الدین سلیمان بن عبد القوی طوخی مقدسی (د ۷۱۰/ق ۱۳۱۰م) اشاره کرد که از مهم ترین آثار اصولی حنبلیان شناخته می شود (حاجی خلیفه، ۱۷۳۸/۲).

قله فقه حنبلی در بیت المقدس، رجال آل قدامه اند که تنها یکی از آنان، موفق الدین عبدالله بن احمد مقدسی صاحب آثار متعدد فقهی و اصولی، از جمله کتاب گسترده المعنی است؛ البته باید توجه داشت که خدمات این خاندان به فقه حنبلی، عموماً مربوط به دوره استیلای صلیبی بوده، و بیرون از بیت المقدس انجام گرفته است (نک: د ۵، ۸۷/۲، بی). از افرادی جدا از این خاندان نیز می توان کسانی چون ابو العباس احمد ابن عبد الدائم (د ۶۶۸/ق) را نام برد (د ۵، ۱۸۷/۴).

در سده ۸/ق ۱۴م باید از یوسف بن حسن مقدسی با تألیف الجوهر المنضد در ۷۸۱/ق ۱۳۷۹م یاد کرد که سعی داشت اصحاب متأخر احمد بن حنبل را معرفی کند (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷/۲). اثر او بی تردید گامی در جهت سامان دهی تاریخ فقیهان حنبلی بیت المقدس نیز بوده

است. همچنین در اواخر این سده باید از محمد بن محمد مقدسی (د ۸۰۸/ق ۱۴۰۵م) نام برد که با تألیف آثاری چون آداب الفتوی (همو، ۴۲/۱)، اسنی المقاصد فی تحریر القواعد (همو، ۹۰/۱) و الا انتظام فی احوال الامام (همو، ۱۷۴/۱) فقه حنبلی را رونق بخشیده است (برای جمعی از رجال حنبلی، نک: علیمی، ۲۵۶/۲، بی).

در باره آغاز رواج مذهب حنفی در بیت المقدس منابع چندان گویا نیست. از اشارات محمد مقدسی بر می آید که به روزگار وی مذهب حنفی در بیت المقدس رونق نداشته (ص ۱۱۳)، و با تکیه بر سخن پیش-گفته علیمی، می توان نتیجه گرفت که این مذهب پیش از استیلای صلیبی در بیت المقدس دارای جایگاه مهمی نبوده است. حضور محدود مذهب حنفی در بیت المقدس را باید مرهون عالمانی مهاجر چون محمد بن حسن بلاساغونی (د ۵۰۶/ق ۱۱۱۲م) دانست که چندی قاضی بیت المقدس بوده است (علیمی، ۲۹۹/۱). این مذهب در میان مردم شهر پیروانی نیز داشته که از میان آنان ابو عبدالله حسین بن حسن حنفی مقدسی (د ۵۴۰/ق ۱۱۴۵م) بر خاسته است (ذهبی، معرفه، ج استانبول، ۹۶۳/۲، قرشی، ۲۰۹). همچنین باید از ملک شاه بن عبد الملک بن یوسف (زنده در ۵۷۳/ق)، قاضی حنفی مصر یاد کرد که اصلی مقدسی داشته، و در دوره استیلای صلیبی دور از موطن زیسته است (همو، ۱۸۰).

پس از غلبه فضای اسلامی بر شهر از ۶۴۲/ق ۱۲۴۴م زمینه برای رشد مذهب حنفی نیز فراهم شد و این مذهب از نیمه دوم سده ۷/ق ۱۳م در حوزه فقهی بیت المقدس اهمیتی درخور توجه یافت. از جمله شخصیت های این دوره، می توان محمد بن سلیمان بلخی، معروف به ابن نقیب، از مهاجران خراسانی در بیت المقدس (د ۶۹۸/ق ۱۲۹۹م) (همو، ۵۷)، علاء الدین علی بن منصور مقدسی (د ۷۴۶/ق ۱۳۴۵م)، صاحب شرحی بر المغنی فی اصول الفقه از خبازی (حاجی خلیفه، ۱۷۴۹/۲)، شهاب الدین ابو العباس احمد بن حسن حنفی، «فقیه صخره شریفه» و از شاگردان ابراهیم جعبری (مجلسی، ۱۹۹/۱۰۴) را نام برد.

به طبع با استیلای دولت عثمانی، زمینه برای رشد مذهب حنفی در بیت المقدس مساعدتر شد. از عالمان بزرگ حنفی در سده های پسین، می توان به علی بن محمد ابن غانم مقدسی (د ۱۰۰۴/ق ۱۵۹۶م)، صاحب آثار جامع و تکی نگاری در فقه حنفی (د ۵، ۳۵۸/۴؛ حاجی خلیفه، ۹۹/۱، ۸۴۰، جم) و با تردیدی در باره زمان دقیق زیست، ابراهیم ابن فتیان حنفی مقدسی را نام برد. ابراهیم بن فتیان تکی نگاریهای فقهی با عنوان الرد الصائب علی مصلی الرغائب (همو، ۸۳۷/۱) و ردع الجاهل ذی الملامه عن منعه السجود علی المحرمه (همو، ۸۴۰/۱) نگاشته است (برای جمعی از رجال حنفی، نک: علیمی، ۲۱۷/۲، بی).

مذهب مالکی تنها پس از بازپس گیری بیت المقدس، اهمیتی اندک یافت که بیشتر به مهاجران مغربی در آن شهر باز می گشت. از رجال مؤثر در این رواج محدود، عمر بن عبدالله مصودی است که زاویه مغاربه را در ۷۰۳/ق ۱۳۰۴م به عنوان یک مرکز فرهنگی برای مغربیان ساکن بیت المقدس بنیاد نهاد (همو، ۲۴۳/۲، نیز برای رجال مالکی، نک:

دیار، مباحث اعتقادی همچنان مورد توجه قرار گرفت. آنچه به عنوان گرایش شاخص در این دوره می‌توان پی‌جویی کرد، رویکرد صوفیانه به مباحث اعتقادی است که از سوی کسانی چون عزالدین عبدالسلام ابن غانم مقدسی (د ۸۵۶ ق/ ۱۲۵۲ م) و عبداللطیف بن عبدالرحمان ابن غانم مقدسی (د ۸۵۶ ق/ ۱۲۵۲ م) (د، ۳۵۴/۴) پی گرفته شده است؛ در حالی که برخی چون محمد بن عبداللطیف قرشی مقدسی (زنده در ۹۹۲ ق/ ۱۵۸۴ م)، مروج اندیشه‌های مکتب اشعری بوده‌اند (مجلسی، ۱۰۶/۱۰).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التحلیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی عاصم، احمد، الآحاد و المثانی، به کوشش یاسم فیصل جوابره، ریاض، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ هو، النثر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد، ابن حبان، محمد، الصحیح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تفریب التهذیب، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ هو، الدرر الکامنه، به کوشش عبدالعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن رستم طبری، محمد، نوادر المعجزات، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزازی، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن عربی، محمد، «مختصر ترتیب الرحلة»، مع القاضی ابی بکر ابن العربی از سعید اعراب، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م؛ هو، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ابن نجده، محمد، «الاجازة»، بحار الانوار مجلسی، ج ۱۰۲، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، تراجم رجال القرنین، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ ادرنوی، احمد، طبقات المفسرین، به کوشش سلیمان بن صالح خزی، مدینه، ۱۹۹۷ م؛ بخاری، محمد، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ برزالی، قاسم، شیخة قاضی القضاة ابن جماعة، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بیهتی، احمد، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۲ ق؛ حاجی خلیفه، کشف، حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۰ م؛ هو، معرفة علوم الحديث، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ خصیصی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ دارقطنی، علی، السنن، به کوشش عبدالله هاشم یحیی، بیروت، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد، الامصار ذوات الآثار، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ هو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سیدجواد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ هو، همان، به کوشش طیار آلفی قولاج، استانبول، ۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۵ م؛ هو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طحاسی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سخاوی، محمد، الضرع اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم، ادب الاملاء و الاستعلاء، به کوشش ماکس ویسولیلر، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ سیوطی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ صالحی شامی، محمد، سبل الهدی فی سیرة خیرالعباد، به کوشش عادل احمد عبدالجود، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک بن عبدالله ابن دهیش، مکه، ۱۴۱۰ ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن

همانجا بی).

دانش کلام: با درمیان آمدن نخستین مباحثات کلامی، بیت المقدس نیز یکی از عرصه‌های رو در رو با این مبحث گشت. از نخستین گزارشها، خبری درباره تورین یزید کلاعی عالم اهل حمص (د ۱۵۳ ق/ ۷۷۰ م) است که مذهب قدری داشته، و اواخر زندگی خود را در بیت المقدس گذرانده بوده است (ابن سعد، ۴۶۷/۷).

نکته دیگر، مربوط به ابوسلیمان محمد بن بکیر مقدسی است که نام او در شمار نخستین مفسران اقوال ارسطو به عربی و در عداد اولین فیلسوفان اسلامی آمده است (شهرستانی، ۱۶۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۶۸۳/۱)، بدون آنکه بدانیم در کجا می‌زیسته است. در سده ۹/ ۳۳۹ م محمد بن کرام برخاسته از خراسان تنها سرزمینی دور از وطن را که برای گسترش مذهب خود مناسب یافت و توانست این مذهب را در آنجا پایگیر سازد، بیت المقدس بود (علیمی، ۲۹۶/۱). محمد مقدسی در اواخر سده ۱۰/ ۳۴۰ م گزارشی ارائه کرده است مبنی بر اینکه کرامیان در عصر او در بیت المقدس خانقاهها و مجالس منظمی داشته‌اند (ص ۱۵۳؛ نیز یاقوت، ۳۹۳/۲).

با وجود آنچه در سده‌های ۲-۳ ق/ ۸-۹ م دیده می‌شود، بیت المقدس در سده ۱۰/ ۴۰۰ م به خصوص با رشد کرامیه، دیگر حوزه مناسبی برای رشد اندیشه‌های معتزلی-فلسفی نبود و چنانکه محمد مقدسی به طور فراگیر درباره شام گفته (همانجا)، معتزلیان را در آنجا پایگاهی نبوده است.

در سده ۵ ق/ ۱۱۱ م بیت المقدس تحولی در حوزه کلام به خود دید. ورود مبلغان دو مذهب رقیب به طور هم‌زمان به بیت المقدس و پرداختن ایشان به ترویج افکار خود، چالشی پرمایه را در آن دیار پدید آورد. در این دوره ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی، شاید با استفاده از پایگاهی که مذهب شافعی در آن دیار به دست آورده بود، مذهب اشعری را به این دیار معرفی کرد و با تألیف آثار چون الحجۃ علی تارک المحجة دیدگاههای اشعری را مورد حمایت قرار داد (نک: ذهبی، سیر، ۱۳۷/۱۹؛ ابن عساکر، تبیین، ۲۸۶). از سوی دیگر ابوالفرج شیرازی (د ۴۸۶ ق/ ۱۰۹۳ م) که خود شاگرد ابویعلی حنبلی و از مخالفان اندیشه کلامی بود، با تألیف التیسرة فی اصول الدین به دفاع از دیدگاههای حنبلیان مخالف اشعری پرداخت (ادرنوی، ۱۴۳؛ نقل: صالحی، ۱۶۹/۱۱).

پس از گسست حاصل از استیلای صلیبیان، مباحث اعتقادی از سوی مقدسیان دور از موطن بیشتر در قالب گردآوریهای حدیثی و در راستای تأیید دیدگاه حنبلی پی گرفته شد. در این میان به خصوص باید از نوشته‌های اعتقادی عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی (د ۱۲۰۴ ق/ ۱۲۰۴ م)، آثار متعددی از ضیاءالدین مقدسی (د ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵ م) (ذهبی، همان، ۱۲۸/۲۳) و نوشته‌های ابوشامه مقدسی (د ۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷ م)، از جمله ضرع القمر الساری الی معرفة الباری (حاجی خلیفه، ۱۰۸۹/۲) یاد کرد. به دنبال بازپس‌گیری بیت المقدس و رونق مجدد محافل دینی آن

عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهيم حبيبي، قاهره، ۱۳۱۵ ق؛ همو، المسجع الصغير، به كوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ظاهره، خطي (علوم قرآني)؛ علمي، عبدالرحمان، الانس الجليل، بيروت، ۱۹۷۳ م؛ قرشي، عبدالقادر، الجواهر المضيئة، كراچی، كتابخانه ميرمحمد قسطلاني، احمد، لطائف الاشارات، به كوشش عامر سيد عثمان و عبدالصبور شاهين، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ مجلسي، محمدباقر، بحار الانوار، بيروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مزی، يوسف، تهذيب الكمال، به كوشش بشار عواد معروف، بيروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ مقدسي، محمد، احسن التقاسيم، بيروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ مقدسي، يوسف، عقدة الدرر، به كوشش مهيب بن صالح بورني، زرقاء، ۱۲۱۰ ق/۱۹۸۹ م؛ نسائي، احمد، السنن، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ياقوت، بلدان.

#### ۷.۱۱. مدارس بیت المقدس

در بیت المقدس نیز مانند کهن‌ترین قلمروهای اسلام از عهد پیامبر (ص) جوامع و مساجد نخستین و در عین حال دیرپاترین حلقه‌ها و هسته‌های تعلیم دانش به شمار می‌رود.

پس از فتح شام، گروه کثیری از صحابه به این سرزمین آمدند و برخی از آنها مانند شداد بن اوس و عباد بن صامت به تعلیم نو مسلمانان و تشکیل حلقه‌های القاء حدیث و قرآن پرداختند (ابن سعد، ۳۵۷/۲؛ عسلی، «التربية...»، ۵-۶، ۲۷) و سپس هم حمایت امرا و خلفا از قاریان موجب رواج این تعلیم شد (ابن منظور، ۳۲۲/۲)؛ چنان که مسجد الاقصی، از آغاز ایجاد بنا به روزگار امویان، به مهم‌ترین مرکز تعلیم علوم دینی و مجمع قراء و مفسران و محدثان تبدیل شد و این موقعیت را روزگاری دراز حفظ کرد (عسلی، معاهد...، ۲۷، ۵۰).

در عصر عباسی نیز مفسران و فقهای نامدار همچون مقاتل بن سلیمان و عبدالرحمان بن عمرو اوزاعی و سفیان ثوری و امام شافعی به قدس می‌رفتند و در این جامع حلقه‌های درس تشکیل می‌دادند (علیمی، ۲۹۲/۱، ۲۹۴؛ عسلی، همان، ۲۷-۲۹)، در قرون بعد نیز شمار زیادی از دانشمندان، همچون امام محمد غزالی و ابوبکر شاشی مجاورت حرم شریف اختیار می‌کردند و بی‌گمان به تعلیم و تعلم می‌پرداختند. غزالی از ۳۶۰ مدرس در مسجد الاقصی به روزگار خود یاد کرده است (نک: ابن عماد، ۶۲/۲، ۱۴۱؛ سبکی، ۱۹۷/۶-۱۹۸، ۴۸۷؛ عسلی، همان، ۲۹). ابن عربی نیز که دیوار، هربار مدتی در قدس مجاور بوده (نک: ص ۹۲-۹۳؛ حصريه، ۱۵)، در مسجد الاقصی نزد ابن کازرونی شاگردی کرده است (مقرئ، ۵۱۴، ۳۸/۲).

در دوره تسلط صلیبیان بر قدس فعالیت علمی مسلمانان در آنجا به خاموشی گرایید؛ ولی آن گاه که صلاح الدین بر آنجا چیره شد، بی‌درنگ به دستور او در مجاورت قبة الصخره درس شروع شد (نعمی، ۱۷۳/۱) و از آن پس حلقه‌های درس در مسجد الاقصی رونق یافت. علیمی نام بسیاری از ادیبان و قاریان و فقیهانی را که از آن پس تا اواخر عصر ممالیک در آنجا به تدریس و افاضه اشتغال داشته‌اند، آورده است (۱۹۸/۱، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۴۵، جه-).

همراه با تکوین تمدن اسلامی، بخش مهمی از وظایف تعلیمی مساجد، به مدرسی که به سرعت رشد می‌کرد، محول شد و مساجد و جوامع به تعلیم و ترویج علوم دینی اختصاص یافت. عوامل فرهنگی

ظهور این پدیده، بافت و سازمان مدارس در جهان اسلام، شیوه‌ها و ابزارهای آموزش، انتخاب استادان، تحول به سوی مدارس تخصصی و بسیاری نکات دیگر، خاصه درباره مدارس بزرگ که آنها را باید اسلاف واقعی دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی امروز به شمار آورد، در مقاله «تعلیم و تربیت» به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این مقاله به بررسی اجمالی سازمان مدارس و ذکر مهم‌ترین مراکز آموزشی بیت المقدس اکتفا می‌شود.

سازمان مدارس را به دو بخش علمی و اداری می‌توان تقسیم کرد. سازمان علمی در مدارس بزرگ مرکب از استادان و معیدان و دانشجویان بود. رئیس یا شیخ مدرسه نیز از میان برجسته‌ترین استادان برگزیده می‌شد. برخی از مدارس نخستین و کوچک تنها دارای یک استاد بودند که امور آنها را نیز اداره می‌کرد. استادی شغلی بزرگ محسوب می‌شد و در مدارس مشهور، رئیس و استاد با فرمان دستگاه حکومت که متضمن شرح وظایف نیز بود، منصوب می‌گشت (مثلاً نک: قلقشندي، ۲۴۶/۱۲). چه بسا استاد یا رئیس مدرسه خطیب، امام، مفتی یا قاضی نیز بود و در چند مدرسه هم تدریس می‌کرد (برای نمونه، نک: ابن عماد، ۸۱/۳؛ نعمی، ۹۴/۱، ۱۴۷، ۳۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۸/۱۴؛ ذهبی، العبر، ۲۷۶/۶). برخی از مدارس به نام استاد و مدرس خود نام بُردار می‌شد (علیمی، ۲۵۹/۲؛ نعمی، ۱۳/۱، ۳۰۲-۳۰۳). دانشجویان پس از طی مراحل تحصیل، از استاد-نه از مدرسه- «اجازه» می‌یافتند که به تدریس و القاء یک یا چند درس و کتاب، یا افتاء بپردازند (ابن عماد، ۶۳/۴، ۱۳۵؛ نعمی، ۴۳۷/۱، ۵۴/۲، ۹۷). وظیفه معید بازگویی و شرح درس استاد برای دانشجویان مراحل پایین‌تر بود. وی در مواقعی نیز به نیابت از استاد تدریس می‌کرد (ابن خلکان، ۳۱۱/۵؛ ذهبی، سیر...، ۱۹۶/۲۱، ۲۴۸/۲۳). برخی از معیدان برجسته سپس در زمره استادان و مفتیان و پیشوایان نامدار قرار می‌گرفتند (مثلاً نک: نعمی، ۴۹/۱، ۱۱۷، ۱۵۶؛ ابن کثیر، ۱۲۳/۱۴).

سازمان اداری مدارس عموماً شامل ناظر، نایب ناظر و اجزاء زیردست او، کتابدار، و در بیمارستانهایی که آموزشی نیز بود، رئیس داروخانه و خدمه آنجا بود. ناظر و پس از او نایبش در اداره مدرسه اختیارات وسیع داشتند و لااقل بخشی از امور مالی نیز در دست آنان بود (نعمی، ۱۵۱/۱، ۲۲۸، ۲۳۶، ۴۱۱، ۳۱۱/۲؛ ابن کثیر، ۲۸۶/۱۲؛ ابن خلکان، ۷۳/۷؛ عسلی، همان، ۲۲؛ نیز نک: ه د، بیمارستان). مخارج مدارس از موقوفاتی که مؤسسان یا امرا و ثروتمندان در اختیار مدرسه می‌گذاشتند، تأمین می‌شد. مدارس بزرگ موقوفات گرامند داشتند و مخارج زندگی دانشجویان بی‌چیز را هم بر عهده می‌گرفتند (عسلی، همان، ۲۳).

افزون بر مدارس، دارالقرآن‌ها، دارالحدیث‌ها، زوایا و خانقاه‌ها نیز از مراکز تعلیم به شمار می‌رفتند (ابن کثیر، ۲۰/۱۱؛ عسلی، همان، ۱۳۴، ۱۳۶، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۴۴). مهم‌ترین مراکز تعلیم در بیت المقدس در عهد ابویان و ممالیک ایجاد شد. از مدارس مهم پیش از ابویان، باید به

ایجاد شد که بسیاری از آنها خانقاه نیز بود، یا خانقاهی در کنار داشت؛ از آن جمله‌اند: مدرسه دواداریه در شمال مسجد الاقصی ساخته علم‌الدین سنجر دوادار در عصر صالح نجم‌الدین، با اوقاف فراوان (علیمی، ۳۹/۲)؛ مدرسه جاولیه ساخته امیر علم‌الدین جاولی به روزگار محمد بن قلاوون، با موقوفات بسیار در قدس و خلیل و غزه (همو، ۲۷۲/۲) که ابن عماد آن را خانقاه خوانده است (۳۳۸، ۱۲۹/۳)؛ مدرسه بزرگ و با شکوه تنکزه، منسوب به نایب السلطنه شام، امیر سیف‌الدین تنکز ناصری که بنای چند مدرسه و زاویه و ریاط دیگر در قدس به او منسوب است (علیمی، ۳۵/۲؛ ابن فضل‌الله، ۱۶۳-۱۶۲/۱) و نعیمی آن را خانقاه دانسته است (۱۲۳/۱)؛ مدرسه عثمانیه ساخته اصفهان شاه خاتون در عصر اشرف برسبای که از موقعیت عالی علمی برخوردار بوده است (علیمی، ۳۶/۲؛ عسلی، معاهد، ۱۷۶؛ به برای آگاهی از استادان و مشایخ آن، نک: محبی، ۴۸۱/۱، ۴۳۳/۲، ۴۱۲/۳-۴۱۴؛ برای برخی دیگر از مدارس، نک: سخاوی، ۲۰۱-۱۹۴/۲؛ کردعلی، ۱۲۰/۶؛ علیمی، ۴۰/۲؛ ابن واصل، ۲۷۴/۱، ۲۱۱/۴؛ ابن تقری بردی، ۱۷۲/۶؛ نعیمی، ۱۳/۱).

دارالقرآن وجیهیه، نزدیک چند مدرسه دیگر در قدس ساخته وجیه‌الدین محمد بن منجا، پیشوای حنابله (علیمی، ۱۷/۱-۱۸؛ نعیمی، همانجا)، و خانقاهها وزوایایی چون زاویه یعقوب عجمی (زاویه شیخ شمس‌الدین)؛ خانقاه صلاحیه از موقوفات صلاح‌الدین ایوبی بر صوفیه؛ زاویه حمراء نزدیک همان خانقاه؛ زاویه بسطامیه در کوی مشرقیان؛ زاویه مشهور بلاسی؛ و زاویه درگاه در کنار بیمارستان صلاحی (علیمی، ۴۶/۲-۴۸) از دیگر مراکز تعلیم و تعلم در بیت المقدس به شمار می‌رفتند.

این مدارس در نخستین دوران حکومت عثمانی هنوز فعال بودند، ولی به تدریج روی به رکود و کاهش نهادند؛ چنان که گفته‌اند از ۵۶ مدرسه‌ای که در پایان عصر ممالیک در قدس وجود داشت، بیش از ۳۵ مدرسه در سده ۱۲ ق باقی نماند. این رکود که بر اثر نابسانیه‌های اقتصادی و سیاسی و ضعف مدیریت ایجاد شده بود، نه فقط در شمار مدارس، بلکه در شیوه آموزش و سازمان اداری و علمی هم دیده می‌شد. با این همه، باید گفت که در این عصر مدرسی نیز — هر چند کوچک — در قدس تأسیس شد که از آن میان می‌توان به قرقشندیه، صامتیه، ماوردیه و مدرسه مرادپاشا اشاره کرد (عسلی، همان، ۲۸۶-۲۹۳، «التریبه»، ۲۱-۲۲). در این دوره، به رغم رکود مدارس، فعالیت علمی در مسجد الاقصی ادامه داشت و نویسندگان و دانشمندان نامدار در آنجا تدریس می‌کردند (مقری، ۵۴/۱).

مأخذ: ابن تقری بردی، التجرید؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الفهر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عربی، معی‌الدین، روح القدس، به کوشش غزه حصربه، دمشق، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، به کوشش احمد زکی یاشا، قاهره، ۱۳۲۲ق/۱۹۲۲م؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، بیروت، مکتبه المعارف؛ ابن منظور، مختصر تاریخ

مدرسه نصریه ساخته شیخ نصرین ابراهیم مقدسی (د ۴۹۰ق/۱۰۹۷م) اشاره کرد. چون غزالی یک چند در آنجا به تدریس اشتغال داشت، آن را مدرسه غزالیه هم خوانده‌اند (علیمی، ۲۹۸/۱-۲۹۹).

از اواخر سده ۱۲ق/۱۲م به بعد، مدرسه صلاحیه، منسوب به صلاح‌الدین ایوبی — که به مدرسه ناصریه صلاحیه نیز نام‌بردار بود — مشهورترین مراکز آموزشی قدس در آن اعصار به شمار می‌رفت. این مدرسه در محل کلیسای کهن به نام سنت آنا (قدیسه حنه) بنا شد و سلطان ایوبی موقوفات بسیار بر آنجا وقف کرد و مدرسان را از مقرری معین برخوردار ساخت. به دستور همو، قاضی بهاء‌الدین ابن شداد ریاست مدرسه و اوقاف آن را در دست گرفت. مدرسه صلاحیه نقشی مهم در ترویج علوم و جلب طالبان علم به بیت المقدس ایفا کرد (عبدالمهدی، ۱۸۲/۱-۱۸۳؛ علیمی، ۳۴۰/۱-۳۴۱؛ ابن واصل، ۲۳۰/۲، ۴۰۷، ۲۰۹/۴). کلیسای سنت آنا پس از فتح اسلامی قدس به دارالعلم تبدیل شده بود و آن‌گاه که صلیبیان شهر را گرفتند، آنجا را باز کلیسا کردند تا صلاح‌الدین مدرسه خویش را در آنجا بنا کرد (عسلی، یک، ۲۳۰). مدرسه صلاحیه تا اواخر سده ۱۲ق/۱۸م دایر بود. پیش از جنگ جهانی اول، فرانسویان محل آن را به کلیسای سنت آنا تبدیل کردند؛ سپس عثمانیان آنجا را گرفتند و دانشکده علوم دینی صلاح‌الدین را به جای آن برآوردند (عبدالمهدی، ۱۸۷/۱، حاشیه).

صلاح‌الدین همچنین کلیسای مجاور مقر شهسواران مهمان‌نواز در قدس را به بیمارستان تبدیل کرد. این بیمارستان که آموزشکده طب نیز بود، در زلزله سال ۸۶۲ق/۱۴۵۸م ویران شد (عسلی، یک، ۲۳۰، ۲۳۲).

مدرسه میمونیه ساخته امیر فارس‌الدین قسری، خازندار صلاح‌الدین، در ۱۱۹۷ق/۱۱۹۷م اصلاً از کلیساهای رومی بود و در عصر اسلامی نخست زاویه شد و آن‌گاه به مدرسه شافعیه تبدیل گردید و شهرت بسیار یافت (علیمی، ۴۸/۲؛ کردعلی، ۱۲۲/۲؛ برای آگاهی از برخی استادان آن، نک: ابن حجر، ۳۱۶/۳). مدرسه افضلیه، منسوب به افضل نورالدین، پسر صلاح‌الدین در کوی مغربیان قدس در غرب مسجد الاقصی نیز از مدارس مهم این دوره بود (علیمی، ۴۶/۲؛ کردعلی، ۱۲۲/۶؛ عبدالمهدی، ۳۳۶/۱). در اطراف مسجد الاقصی چند مدرسه دیگر مانند مدرسه بدریه ساخته بدرالدین مکاری از امرای «معظم ایوبی» و مدرسه لؤلؤیه، ساخته امیر لؤلؤ غازی در عهد ملک اشرف شعبان نیز وجود داشت (علیمی، ۴۶/۲-۴۷). معظم عیسی ایوبی خود مدرسه‌ای موسوم به مدرسه نحویه بنا کرد و آن را به تدریس زبان عربی اختصاص داد و موقوفات بسیار وقف آن کرد. مهم‌ترین کتب نحو عربی توسط استادان برجسته در اینجا تدریس می‌شد (همو، ۴۰۳/۱؛ کردعلی، ۱۱۷/۶). ابن فضل‌الله عمری از مدرسه‌ای به نام معظمیه در قدس یاد کرده است، اما از وصفی که از آن به دست داده (۱۴۵/۱-۱۴۶)، برمی‌آید که مرادش همان مدرسه نحویه بوده است. او تصریح می‌کند که معظمیه به طلاب حنفی اختصاص دارد.

به روزگار سلاطین مملوک نیز مدرسی بزرگ و مهم در قدس

دمشق لاین عساکر، به کوشش مأمون صاغرچی، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ حصیه، عزه، مقدمه بر روح القدس (نکده، ابن عربی)، ذهی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ازنژوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ همالعی، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۲۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، ۱۹۹۲م؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، المدارس فی بیت المقدس، عمان، ۱۹۸۱م؛ علی، کامل جمیل، «التربية والتعليم فی فلسطين»، موسوعة خاص، هم، معاهد العالم فی بیت المقدس، عمان، ۱۹۸۱م؛ علی، عبدالرحمان، الانس الجلیل تاریخ القدس و الخلیل، عمان، ۱۹۷۳م؛ عیسی، بک، احمد، تاریخ الیام و سائنات فی الاسلام، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قلشنندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کردعلی، محمد، خطب الشام، دمشق، ۱۳۴۳-۱۳۲۷ق/۱۹۲۵-۱۹۲۸م؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نبی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق. صادق سجادی

### VIII. تصوف

شهر بیت المقدس از همان ابتدای تاریخ اسلامی خود در نظر مسلمانان از جایگاه بلندی برخوردار بود. سابقه دینی این شهر، اهمیت آن به عنوان نخستین قبله مسلمانان و وجود بناها و مکانهای مقدسی همچون قبه الصخره، باب التوبه، مهد عیسی (ع)، محراب زکریا و محراب مریم در مسجد قدس، و مزارهای ابراهیم خلیل، اسحاق و یعقوب (ع) و نیز انبیاء بنی اسرائیل در مناطق اطراف آن - که مورد احترام یهودیان، مسیحیان و مسلمانان اند - از دیرباز فضایی بسیار معنوی و عزلت گاهی استثنایی به وجود آورده بود که زاهدان و عابدان در آن به خلوت می نشستند و به ذکر و مراقبه مشغول می شدند. هم از این رو، این شهر مقصد زائران این ۳ دین از نقاط مختلف دنیا شده بود و همه ساله مسافران بسیار از همه سوبه آنجا می آمدند و جمعی در آنجا مجاور می شدند.

از نخستین سده های اسلامی بسیاری از صوفیان از خراسان، مصر و دیگر سرزمینهای اسلامی، پس از آنکه به قصد سفر حج به مکه و سپس به مدینه می رفتند، به زیارت بیت المقدس می آمدند و اوقات خود را در آنجا به خلوت و مراقبه می گذراندند. آن گونه که در شرح زندگی ابراهیم ادهم، سفیان ثوری و ذوالنون مصری آمده است، هر ۳ به بیت المقدس سفر کرده بودند و مدتی در آنجا اقامت داشتند (قشیری، ۵۷؛ عطار، ۱۲۳، ۱۲۵؛ ابونعیم، ۲۵/۷؛ هجویری، ۱۲۶-۱۲۷). ابراهیم ادهم در این سفر با محمد بن مبارک صوری همراه بود و در آنجا با سفیان ثوری ملاقات و گفت و گو داشت (قشیری، ۱۸۲؛ عطار، همانجا؛ ابونعیم، ۳۶۷/۶). در منابع همچنین به سفر رابعه عدویه و سری سقطی به این شهر اشاره شده است (علیمی، ۲۹۱/۱-۲۹۲، ۲۹۵).

بیت المقدس در سده های بعد نیز جاذبه روحانی خود را همچنان حفظ کرد. ناصر خسرو قبادیانی - که در ۴۳۸ق/۱۰۴۷م به این شهر سفر کرد و حدود دو ماه در آنجا ماند - در سفرنامه خود مکانهای زیارتی شهر و اطراف آن را با جزئیات بسیار شرح داده، و به کثرت

زائرانی که به آنجا می آمده اند، اشاره کرده است (نک: ص ۲۴-۴۰). چنان که از سفرنامه او برمی آید، فضای معنوی این شهر، به ویژه مسجد قدس، جایگاه توبه داوود (ع)، مهد عیسی (ع)، مسجد الاقصی و قبه الصخره به روشنی محسوس بوده، و تأثیر آشکاری بر او داشته است. بنا بر گزارش ناصر خسرو، صوفیان در بیرون مسجد قدس در مکانهایی که وی آنها را «دربوزه صوفیان» می نامد، مسکن داشتند و در آنجا به ذکر و نماز مشغول بودند. در فضای پیرامون صخره نیز همواره جمعی از زاهدان و عابدان به عبادت و مراقبه می پرداختند (ص ۲۹، ۲۷).

ظاهراً همین جاذبه روحانی بیت المقدس بود که در حدود ۵۰ سال بعد، ابو حامد محمد غزالی را از بغداد به شام و سپس به این شهر کشانید تا در خلوت خود آنچه را گم کرده بود، باز یابد. غزالی - چنان که خود می گوید - در مدت اقامت در این شهر هر روز به قبه الصخره می رفت، در به روی خود می بست و به مراقبه می نشست؛ گاه نیز همراه برخی از یارانش در مهد عیسی (ع) به ذکر و عبادت مشغول می شد. وی همچنین بارها به زیارت تربت ابراهیم خلیل (ع) در نزدیکی قدس رفت و در یکی از این زیارتها در ۴۸۹ق/۱۰۹۶م بر سر مزار ابراهیم (ع) با خود پیمان بست که نزد هیچ سلطانی نرود، از پادشاهی چیزی نگیرد و هرگز به مناظره و تعصب مشغول نشود. غزالی در همین ایام خلوت و عبادت، همه یا بخشهایی از کتاب احیاء علوم الدین خود را نوشت (غزالی، ۱۴۲؛ نک: سبکی، ۲۱۵/۶؛ نیز نک: همایی، ۱۵۳، ۱۵۶-۱۵۹، ۱۷۲-۱۷۳؛ زرین کوب، ۱۴۵). محبی الدین ابن عربی نیز در سفرهای خود به شرق ظاهراً یک بار در اواخر سده ۶ق/۱۲م و بار دیگر در اوایل سده ۷ق/۱۳م به بیت المقدس رفته، و مدتی در آنجا مانده بود (ابن عربی، ۱۰۵؛ نیز نک: هد، ۲۲۹/۴).

با آنکه بیت المقدس در دوره جنگهای صلیبی آسیب فراوان دید و زندگی مسلمانان در آنجا با مشکلات بسیار روبه رو شد، پس از این دوران، زندگی معنوی شهر دوباره رونق گرفت، صوفیان طریقه های مختلف در آنجا ساکن شدند و زاریه ها و خانقاههای متعدد در آنجا ساخته شد. ابن بطوطه که در نیمه نخست سده ۸ق/۱۴م از این شهر دیدن کرد، در سفرنامه خود به حضور صوفیان در آنجا اشاره دارد. وی چنان که خود می گوید، در بیت المقدس از دست ابو عبدالرحیم عبدالرحمان بن مصطفی، از شاگردان تاج الدین رفاعی خرقة گرفت و به لباس تصوف درآمد (ص ۵۷-۵۹).

به طور کلی، در مقایسه این دوران با سده های پیش از آن چنین به نظر می رسد که تا قبل از شروع جنگهای صلیبی و سپس روی کار آمدن دولت مملوکی، صوفیان در بیت المقدس غالباً به تنهایی زندگی می کردند و بی آنکه تشکل منسجمی داشته باشند، در خلوت خود، یا در معدود زوایای موجود به ذکر و مراقبه مشغول بودند. اما پس از این دوران، با به قدرت رسیدن مملوکیان در ابتدای سده ۷ق/۱۳م، فعالیت صوفیه در قالب طریقه های مختلف متمرکز شد و با حمایت دولت مملوکی از

درهم پیچیده‌ای است از بناهای ویران و دایر، شامل خانه‌ها، معابد بت‌پرستان، معبد یهودیان (که هرود کبیر پادشاه یهودیه در سده نخست ق م آن را بازسازی کرد)، کلیساها، مسافرخانه‌ها، دکانها و جز آنها که در یهنة نسبتاً کوچکی (ح ۱ کم-۲) گسترده‌اند. محوطه محصور در دیوارهاست و در قطعه زمینی ناهموار متشکل از چندین تپه قرار دارد که با دره‌های باریک و ژرف از هم جدا شده‌اند. در این گستره هیچ برنامه ساختمانی تازه‌ای در خود این محل - که به‌طور طبیعی بدقواره است، و طی سده‌های متوالی از توده‌های سنگ بناها پوشیده شده - اجرا نشده است. دومین دلیل پیچیدگی و تکامل دانش مسلمانان و نگرششان به شهر مقدس کهن است که در منابع آغازین، ایلیا (در برابر آثلیا کاپیتولینای لاتین، نامی که امپراتوران رومی به شهر اطلاق کرده بودند) نامیده شده است، با اینکه نام بیت المقدس به گونه‌ای روشن در قرآن ذکر نشده، اما این شهر نخستین قبله مسلمانها بوده است. اشاره‌های متعدد به مریم، زکریا، سلیمان و داوود (محراب او، اصطلاحی که به هر معنایی باشد، در آیه ۲۱ سورة ص (۳۸) به آن اشاره شده است) در قرآن با بیت المقدس پیوند می‌خورد. افزون بر این، بیت المقدس محلی دانسته شده که معراج پیامبر اکرم (ص) در آنجا انجام پذیرفته است (اسراء/ ۱/۷۷)، همچنین در فرهنگ اسلامی بیت المقدس به عنوان جایی که رستخیز از آنجا آغاز خواهد شد و آخرین کیفر آسمانی در آنجا وقوع خواهد یافت، شناخته می‌شود. برخی ورودی به بهشت و دوزخ را از دره عمیقی در خاور شهر محصور می‌دانند، ناحیه‌ای که اکنون خاموش و پوشیده از گورستانهاست. به هر روی، امروزه بیت المقدس پس از مکه و مدینه، سومین محل مقدس اسلام است (برای آگاهیهای بیشتر، نک: همین مقاله، بخش III).

با به یاد داشتن این دو محدودیت فیزیکی و تاریخی، معماری شهر تقریباً ترتیب گاه نگارانه‌ای را نمایش می‌دهد.

بیت المقدس در ۶۳۷ ق/۱۶ م تحت حکومت مسلمانان درآمد. پی بردن به جزئیات تاریخی واقعه از افسانه‌های مذهبی‌ای که طی سده‌ها گسترش یافته، تقریباً ناممکن است، اما نکته پراهمیت معماری آن است که مسلمانان آغازین کاملاً از تقدس شهر آگاه بودند و این تقدس را به ناحیه ویران معبد یهودی هرودی نیز ارتباط می‌دادند. امروزه محوطه وسیع گوشه جنوب خاوری از کل شهر محصور بر دره کدُرُن با گورستانهای کهن آن مشرف است و از جانب خاور رو به سوی کوه زیتون دارد. اینک تنها می‌توان به بررسی ویژگی این ویرانه‌ها پرداخت، اما بعضی از بخشهای آنها که هنوز مشهود است، فضایی باز به شکل دوزنقه‌ای بزرگ را نشان می‌دهد (۴۸۸×۳۱۰ متر در پهن‌ترین بخشها) که با کندن صخره از سوی شمال، و دیوارهایی پرشکوه، مستحکم و به هم پیوسته تشکیل شده که دارای دروازه‌های متعددی، گاه بسیار مفصل و تودرتو با پلکانها و حتی پلهایی خارج از بخشهای مسکونی شهر بوده است.

نخستین عربهای مسلمان و نوکیشان با تبارها و نژادهای گوناگون در

ساخت و وقف خانقاهها و زوایا در بیت المقدس، شمار این گونه مؤسسات رو به فزونی نهاد و مهاجرت صوفیان از نقاط گوناگون سرزمینهای اسلامی به این شهر افزایش یافت. با نگاهی به انس الجلیل، اثر مشهور عبدالرحمان علیمی، به روشنی پیداست که در سده‌های ۸-۱۴ ق/۱۵-۱۶ م بیشتر طرق صوفیه در قدس فعال بوده، و با در اختیار داشتن زاویه‌های متعدد، ساکنان و مشتاقان را به خود جذب می‌کرده‌اند. در همین سده‌ها، صوفیان برجسته‌ای در این شهر ساکن بودند که علیمی شرح زندگی بسیاری از آنان را در کتاب خود آورده است (۱۴۴/۲ به: نیز نک: معصوم علیشاه، ۷۲/۳-۸۴؛ عسلی، ۳۱۰-۳۱۴).

همچنین نگاهی به تاریخ ساخت یا وقف خانقاهها، رباطها و زاویه‌های متعدد موجود در بیت المقدس نشان می‌دهد که بیشتر این گونه بناها در سده‌های پس از جنگهای صلیبی، به ویژه در دوره مملوکی ساخته یا وقف شده‌اند. شمار ساختمانهای مربوط به صوفیه در سده ۱۰ ق/۱۶ م و پس از آن نیز در شهر بیت المقدس و مناطق اطراف آن بسیار زیاد بود و هر یک از طبقه‌های صوفیه با استقرار در شماری از این بناها به تعلیم پیروان خود و امور عام المنفعه می‌پرداختند (نک: علیمی، ۴۵/۲-۴۸؛ عسلی، ۳۱۵-۳۶۸، که شرح مفصلی از این گونه بناها را آورده است).

در دوره حکومت عثمانی نیز مؤسسات گوناگون صوفیه اعم از خانقاه، زاویه و رباط همچنان در بیت المقدس فعال بودند و علاوه بر آنکه محل گردهمایی صوفیان و برگزاری مجالس ذکر به‌شمار می‌آمدند، در بسیاری موارد با درآمد اوقافی که به هر یک از آنها اختصاص داشت، در اموری همچون تدریس علوم دینی (چنان که در مدرسه‌ها نیز صورت می‌گرفت)، تأمین جا و خوراک برای زائران، حجاج، دیگر مسافران و نیازمندان و... نیز فعالیت داشتند (نک: موسوعه...، ۲۷۶/۲-۳۷۷).

مآخذ: این بطرطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۲ م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، روح القدس، دار عالم الفکر، ۱۳۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابونیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حطر و محمود محمد طنناحی، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۲ م؛ عسلی، کامل جلیل، معاهد العلم فی بیت المقدس، عمان، ۱۹۸۱ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ علیمی، عبدالرحمان، الانس الجلیل، عمان، ۱۹۷۳ م؛ غزالی، محمد، المنقذ من الضلال، به کوشش عبدالعلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۲ م؛ قسیری، عبدالکرم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق العقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ موسوعه عام؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هجویی، علی، کشف المحجوب، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همایی، جلال‌الدین، غزالی نامه، تهران، ۱۳۴۲ ش.

فاطمه لاجوردی

## IX. هنر و معماری دوره اسلامی

بناهای اسلامی بیت المقدس به دو دلیل عمده بی‌نظیرند: نخست تاریخ باستان شناختی محوطه‌ای که با ظهور اسلام بدید آمده، و آمیزه

پدیدار شده، و رأس یکی از تپه‌ها بوده است، قرار دارد. غاری طبیعی در آنجاست که طی سده‌ها بسیار وسعت یافته است. ۴ در با هشتیهای کوچکی در جلو آنها در مرکز هریک از چهار جهت اصلی بنا جای دارد. اندیشه ژرفی برای طرح قبة الصخره به کار گرفته شده بوده است. از افرادی که در ساختمان مسئولیتی داشته‌اند، رجاء بن حیوه و یزید بن سلام شناخته شده‌اند، اما نوع مسئولیت فنی یا اجرایی آنها مشخص نیست. کارگران احتمالاً عمدتاً محلی بوده‌اند، اما امکان دارد که طراحان و موزایک‌سازان از پراهمیت‌ترین مراکز هنری مانند دمشق یا حتی قسطنطنیه آمده باشند.



نمای عمومی

ساخت و سازهای ناحیه جنوبی ویرانه‌های هرودی به صورت پراکنده ساکن شدند. در این ناحیه با کاوشهای باستان‌شناختی، بناهای بزرگی از اوایل دوره اسلامی آشکار شده که هنوز تفسیر دقیق تاریخی و هنری آنها مورد بحث است. در اینجا مسجدی ساده برای عبادت ساخته شده بوده که احتمالاً سقفی مسطح و استوار بر ستونهایی که از بناهای کهن‌تر برداشته شده بوده، داشته است. موقعیت اصلی این مسجد مشخص نیست، اما با آشکار شدن کشفیات بعدی، می‌توان گفت که در جایی روی تخته‌گاهی بزرگ - احتمالاً در انتهای جنوبی بخش خاوری - واقع بوده است. از این تخته‌گاه - حداقل بر اساس بعضی منابع -

احتمالاً برای آیینهای رسمی نیز - همچنان که زمان به خلافت رسیدن معاویه - استفاده می‌شده است. در مجموع، طی نخستین دهه‌های حکومت مسلمانان شهر اساساً مسیحی باقی ماند و مجموعه بزرگ «کلیسای قیامت» و شماری از کلیساها و دیرهای دیگر عمدتاً در نیمه غربی شهر متمرکز بود.

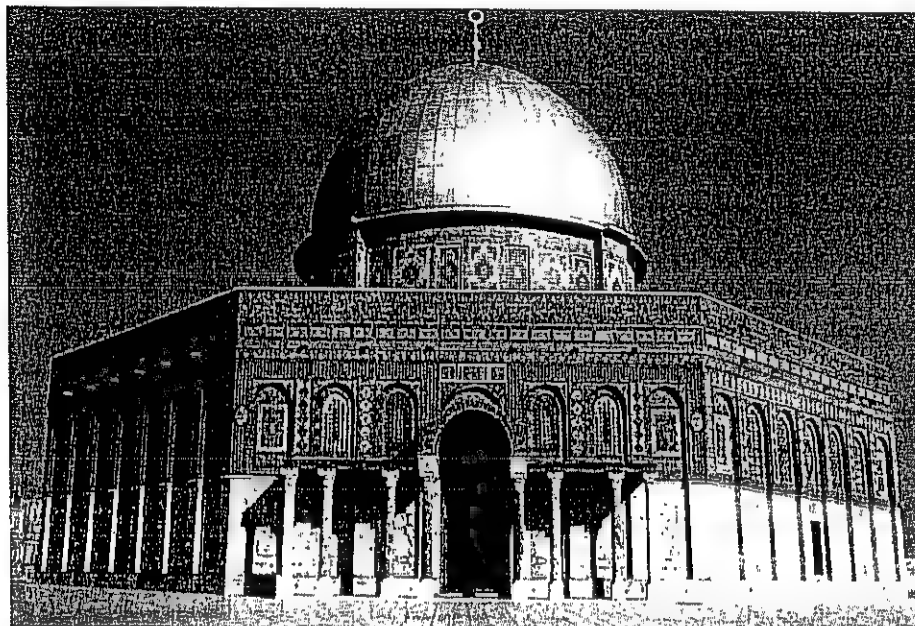
دوره اموی: تمام تغییرات این دوره در زمان خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) انجام پذیرفت. وی دستور ساختمان قبة الصخره - نخستین بنای مبنی بر خودآگاهی معماری اسلامی - را داد که هنوز هم یکی از باشکوه‌ترین کارهای هنری به شمار می‌آید. اهمیت آن از یک سو در گرو شکل و آرایه، و از سوی دیگر غنای مفاهیم هم پیوند آن و اثر شدیدش در شهر است.

شکل و آرایه قبة الصخره: قبة الصخره شامل دو دهلیز هشت گوشه (قطر ۵۷/۷۵ متر، نمای هریک از اضلاع ۲۰/۵۹ متر)، استوار بر ۶۶ جرز و ۲۸ ستون مرمر پیرامون استوانه مرکزی به قطر ۲۰/۴۴ و بلندی ۳۵/۳۰ متر، و شامل دو گیلویی بلند و گنبد دو پوسته جویی است که احتمالاً در آغاز دارای پوششی از فلز زراندود بوده، و امروزه پوشش آن آلومینیومی به رنگ طلاست. این سازه استوانه‌ای روی صخره شگفت‌انگیزی که بر سطح زمین



سلطنتی مشتق از هنر ساسانی (برای نمونه بالهای بزرگ روی تاجها)، و نیز الگوهایی از روم شرقی پدیدار است. این تاجها و نشانه‌های رسمی مانند نشان پیروزی در حرم مطهر آویخته شده‌اند.

مفاهیم و پیوندها: چرا قبة الصخره بنیان یافت؟ معنای آن در گذشته و امروز چیست؟ این پرسشها تنها می‌تواند از میان مدارک مشهود موزاییکها و کتیبه‌ها، مدارک باستان‌شناختی از محل بنا، و مدارک



قبة الصخره

اندکی از جهانگردان، یا تاریخچه‌های وقایع طی سده‌ها پاسخ داده شود. کتابهایی مانند «فضایل» از سده ۴/۱۰م دردست است که توضیحاتی دربارهٔ ویژگی مقدس شهر و یادمانهای آن و آنچه غالباً بازتاب تقوای عامهٔ مردم و به منزلهٔ مقابله با تعلیمات رسمی علماست، در بر دارد. باتوجه به این منابع، می‌توان ۵ هدف را تشخیص داد که ممکن است به تنهایی، یا در پیوند با یکدیگر ایجاد قبة الصخره را توضیح دهند:

۱. نمادین کردن بصری حضور اسلام در یک شهر مسیحی و اعلام این حضور به عنوان حضور در برابر مسیحیت در حریمهای بزرگ کلیسای قیامت و تپهٔ صهیون در نیمهٔ غربی شهر. انتخاب آیات قرآنی که تأکید آنها بر عیسی شناسی و پیام آن به اهل کتاب است تا حدی این نظر را تأیید می‌کند (اخلاص/۱۱۲-۴؛ احزاب/۳۳: ۵۶؛ اسراء/۱۷: ۱۱۱؛ تغابن/۶۴؛ حدید/۵۷: ۲؛ نساء/۱۷۱-۱۷۲؛ آل عمران/۱۸۳-۱۹).

۲. بزرگداشت بسیاری از رخدادهای تاریخ مقدس همچون آغاز آفرینش، یا معراج پیامبر(ص) و تقوای عامهٔ مردم که آن را به خود

سرچشمهٔ خود شکل و بخش اعظم عناصر تشکیل دهندهٔ آن سنت معماری مدیترانهٔ کلاسیکی است که امپراتوری رومی آن را گسترش داده، و حکمرانان مسیحی روم شرقی آن را تداوم بخشیده‌اند. این شکل با سازه‌های یادبودی پیوند دارد که در معماری روم شرقی غالباً مارتیریا<sup>۱</sup> (مفرد: مارتیریوم) نامیده شده است؛ اما هیچ یادمان مسیحی یا غیرمسیحی مانند قبة الصخره - با دقت هندسی تقریباً کاملی که با

نسبتهای پرشکوه براساس اصول اعداد گنگ محاسبه شده است و نیز یکسانی آشکار هریک از هشت ضلع آن - وجود ندارد، مراد از ساختن این بنا ایجاد حرمی بوده است که در آن ضمن به کارگیری هنر معماری فضایی مقدس به وجود آید و بنا از تمام جهات با حالتی یکسان دیده شود، تا نمایش محل باشکوهی در میان ردیف بناهای مذهبی گوناگون در بخشهای ساخته شده باشد. قبة الصخره در اصل در خارج و داخل دارای تزئین بوده است. بخش اعظم موزاییکهای نمای خارجی از میان رفته، و تنها می‌توان دربارهٔ نقوشی که در اصل در آنجا وجود داشته است، حدسهایی زد. در سده ۱۰ق/۱۶م کاشیهای زیبای عثمانی جایگزین آنها

شدند. این کاشیها با نقشهای هندسی، گیاهی و کتیبه‌ای که در بر دارند، به شیوه‌ای که در آن زمان در این ناحیه ناشناخته بوده است، به رنگارنگی بنا افزوده‌اند. داخل بنا با همان کیفیت رنگارنگ شگفت‌آور است. لوحهای مرمری که با دقت انتخاب شده، بخش پایین بنا را آراسته است؛ در حالی که بخش بالاتر شامل ستون‌بندی و گیلوییهای گنبد سراسر با عالی‌ترین موزاییکها پوشش شده است. با اینکه بارها این قسمتها تعمیر و مرمت شده‌اند، اما ویژگی اصلی آنها هنوز در تمام بخشها، جز بخشهایی از گیلوییها وجود دارد. افزون بر این، کتیبه‌ای به طول ۲۵۰ متر با حروف زیبای زاویه‌دار حاوی تاریخ بنا ۷۱ق/۶۹۰م، و آیات قرآنی که به دقت انتخاب شده، بر تناسب تزئینات افزوده است.

بخش تزئینی موزاییکها شامل طراحی طیف گسترده‌ای از نقشمایه‌های گیاهی است که نماهای هماهنگ مرتبط با معماری متنوع بنا را متناسب می‌کند. در این بخش ترسیمهای بسیار طبیعت‌گرایانه‌ای از میوه‌ها و درختان رایج، همراه با ترکیب‌بندیهای تخیلی و ساختگی وجود دارد که اولی مشتق از فرهنگ غنی هنر عتیق متأخر مدیترانه، و دومی آشکارا دارای پیش نمونه‌های ایرانی است، چنانکه بسیاری از این ترکیبهای خیالی در هنر ساسانی دیده می‌شود. افزون بر این، در قلب فضاهاى مقابل بخش مرکزی بنا و صخره، تصویر صدها تاج و جواهر

1. martyria

صخره و ناحیه پیرامون قبة الصخره پیوند می داده اند.

۳. اعلام معاد شناختی محل قیامت (در کتیبه خاوری از پروردگار سپاس گزاری شده است که محمد (ص) را به عنوان یک شفاعت کننده پذیرفته است). همچنین امکان دارد سراسر گیاهان تزئین موزاییکی تجسم بهشت باشد.

۴. یادآوری خاطره سلیمان، پیامبر - پادشاهی که معبد و به ویژه کاخش به این محوطه پیوند می خورد.

۵. آرزوی رقابت با مکه به عنوان زیارتگاه مسلمانان.

تاریخ تفاسیر و توصیفهای بیت المقدس - که شامل ساختن بنا و توضیح کاربری آن در گذشته و حال بوده - هنوز درخور تحقیق است. با این حال، باید افزود که علاوه بر مفاهیم اسلام گرایی فراگیر، قبة الصخره دارای مفاهیم محلی نیز هست؛ یکی آنکه زیارتگاهی محلی برای سوریه و فلسطینیها، و حرمی برای نمایش تقوای زنان است؛ دیگر اینکه اکنون نماد آرمانهای ملی است. قبة الصخره می توانست چنین تنوعی از کارکردها را بدون تغییر زیادی در شکل آنها جلوه گر سازد، زیرا واقعاً یک کار هنری است که ارزش زیباشناسی آن جنبه های دیگر آن را تحت الشعاع قرار داده است.

قبة الصخره مشرف بر شهر کهن بیت المقدس است و از هر سوی شهر دیده می شود، اما کارکردهای بصری آن به عنوان پاسخ اسلام به کلیسای قیامت مسیحی در بخش غربی شهر است و به منزله مرحله انتقالی است از جهان مردم زنده به سوی آنهایی که در بخش خاوری شهر مدفون اند و در انتظار جهانی که خواهد آمد، به سر می برند.

قبة الصخره یادمان مرکزی بر تخته گاه بخش خاوری شهر شد و سرانجام احتمالاً در دوره عثمانی، حرم شریف نام گرفت (نام کهن تر آن مسجد بیت المقدس بود). در انتهای جنوبی تخته گاه و در همان محور قبه، مسجد بزرگی بنا شد که اکنون مسجد الاقصی نامیده می شود و در اساس شبستانی است که اندازه آن بسیار تغییر یافته، و حاوی تیرها و لوحه های چوبی منبت زیبای سده ۲۰ ق/م (اکنون در موزه اقصی و موزه باستان شناسی فلسطین نگهداری می شود) و موزاییکهای عالی سده ۵ ق/م است. در کنار قبه بنایی گنبدی، استوار بر ۱۷ ستون ساخته شده است که بسیار امکان دارد به قدمت دوره اموی باشد. این بنا قبة السلسله نام دارد و امروزه به عنوان محلی که سرانجام دآوری در آن انجام خواهد گرفت، شناخته می شود، اما هدف دقیق آغازین بنای آن روشن نیست. طی سده ها، گنبد های کوچک دیگری پدیدار شدند که نمایش یادبودی از مذاهب پیامبران پیش از اسلام مانند زکریا، یعقوب، مسیح، یا لحظات دیگری از داستان معراج است.

در زمان فاطمیان در قاهره و پیش از رسیدن صلیبیون (۳۵۸-۴۹۲ ق/۹۶۹-۱۰۹۹ م) حرم به عنوان یک اثر معماری شهری - با فضایی اندیشمندانه طراحی شده، دروازه های بدیع، ایوانها، پلکانها، دهلیزها، کتیبه ها و حجاری یا تزئین موزاییکها - کامل شده بود که معدودی از آنها اینک بر جای مانده است. شرحهایی برای این بناها و یادمانها

فراهم شده بوده که اکنون اندکی از آنها باقی است. ناصر خسرو جهانگرد ایرانی شرح دقیق، عالی و شیوایی از مکان مقدس مسلمان راستین، با تمام پویایی ای که از آن انتظار می رود، باقی گذاشته است.

دوره مملوکها و عثمانیها: حاکمان مسیحی حدود یک سده شاهد ساخت و سازهای تازه زیادی بودند که بسیاری از آنها هنوز در شهر دیده می شود. در آن زمان بناهای اصلی مسلمانها بر روی حرم حفظ شده بود، اما پیوندهای مقدس آنها غالباً فراموش گردیده، یا تغییر شکل یافته بود. پس از غلبه مجدد مسلمانان در ۱۱۹۸/۵۹۴ ق، نخستین وظیفه حاکمان ایوبی برقراری دوباره مفاهیم اسلامی بناها (غالباً در محوطه حرم) و تقویت نظارت مسلمانان بر شهر بود. ارگ در بخش غربی شهر مرکز اقتدار نیروهای نظامی و انتظامی گردید و مسجد های کوچکی در سراسر شهر ساخته شد که غالباً اماکن مقدس مسیحی را در بر گرفته اند.

در زمان حکومت ایوبیها تغییر کامل حرم آغاز شد که طی حکومت مملوکها تداوم یافت (۶۴۸-۹۲۲ ق/۱۲۵۰-۱۵۱۶ م). حامیان مملوک از قاهره و دمشق با هدف تأکید بر تقدس اسلامی شهر و به علل سیاسی عهده دار بنا نهادن بسیاری از مدرسه ها، خانقاه ها، مهمانسراها، کتابخانه ها، ریاطها، مناره ها، چشمه ها، و دیگر بناهای خدماتی شدند که نیازهای مذهبی، تربیتی و اجتماعی مردم مسلمان را برآورده می ساخت. به انجام رساندن این کارها با استفاده از املاک دولتی، یا فعالیت های بازرگانی صورت می گرفت. این بناهای تازه - که در بخش های شمالی و باختری حرم متمرکز بودند و در چندین خیابان منشعب از حرم به سوی باختر ادامه می یافتند - همچون موزه های درخشانی از معماری سنگ مملوکها شدند. مهم ترین این بناها عبارت اند از تکریمه (۷۲۹ ق/۱۳۲۹ م)؛ باب و سوق قطانین (۷۳۷ ق/۱۳۳۷ م)، به ویژه با بافت معمارانه عالی، در ضلع باختری با یک دروازه باشکوه از حرم در درون شهر؛ مدرسه مالکیه در شمال (۷۴۱ ق/۱۳۴۰ م)؛ تشریمه (۷۸۴ ق/۱۳۸۲ م)؛ مدرسه اشرفیه (۸۸۷ ق/۱۴۸۲ م)، عالی ترین یادمان با سنگهای زیبای حجاری شده؛ و قایتبای (۸۸۷ ق)، با گنبدی زیبا واقع بر تخته گاه خود حرم.

در غالب این بناها از طرح معماری مملوکی در محل های دیگر پیروی شده است، با نمای پرنقش و نگار و سپس یک حیاط گاه مسقف، با ۴ ایوان، و گاه آرامگاه بانی. شکل بنا غالباً از فضاهای قابل استفاده درست شده است؛ از این رو، گوناگونیهای متعددی از نقشه های استاندارد را نمایش می دهد. در سراسر بنا سنگهای مقاوم و مستحکم فلسطینی که به دقت قواره شده، به کار رفته، و در کنار آن آذین ظریف روشهای طاق بندی مبتکرانه نمایان است. این انبوه بناهای مملوکی به عنوان گونه ای حلقه حفاظتی پیرامون قبة الصخره آغازین به کار رفته است و نمایش اصلی بصری شهر را تأمین می کند.

عثمانیها نیز چند مدرسه ساختند، اما نقش اصلی آنها در بیت المقدس، نخست در سده ۱۰ ق/۱۶ م بازسازی دیوارهای شهر و

پرداخت. او که بعد از مرگ پدر، ۱۵ سال بیش نداشت، راهی روستای سنجویه در سردشت شد و نزد ملا محمد ابن حاج دانش آموخت. سپس به روستای ماوران در نزدیکی اربیل رفت و از صیغه الله افندی حیدری بهره‌ها برد و پس از چندی به زادگاهش بازگشت (خال، همان، ۱۷-۱۹؛ مدرس، ۲۵۱؛ مردوخ، ۲۷۶/۱-۲۷۷) و از آنجا قصد بغداد کرد (شیخو، ۹۳/۱؛ بصری، ۵۷).

گویند بیتوشی چون خواست راهی بغداد شود، تنها دارایی خود را که همانا القاموس المحيط بود، فروخت تا هزینه راه کند، اما پیش از فروش کتاب آن را سراسر حفظ کرد (خال، همان، ۱۵؛ ابراهیمی، ۱۷۴؛ حیرت، همانجا)، در بغداد بار دیگر در محضر صیغه الله حیدری دانش آموخت. سپس رهسپار بصره شد و از آنجا به کویت و دیگر سرزمینهای ساحلی خلیج فارس رفت (مدرس، ۲۵۲؛ حیرت، شاعران، همانجا) و در نهایت وارد احساء شد و چندی نیز در مدرسه‌ای در شهر میز احساء به تدریس پرداخت (خال، همان، ۱۵، ۲۱؛ مدرس، همانجا؛ مردوخ، ۲۷۷/۱)؛ سپس به زادگاهش بازگشت و پس از کوتاه زمانی در ۱۱۸۰ ق/۱۷۶۶ م آهنگ بصره کرد و چندی نزد دوستش احمد کوازی عباسی اقامت گزید و دوباره به احساء بازگشت، اما پس از ۶ سال، اشتیاق دیدار زادگاهش، او را بار دیگر راهی بیتوش کرد. در آنجا اهل علم که به نیکی از او استقبال کرده بودند، کارهای خود را بر او عرضه می‌کردند، او نیز تقریظهایی به نظم و نثر برای ایشان می‌نگاشت. از جمله آنها که آکنده از آرایه‌های ادبی است، می‌توان به تقریظ وی بر کتاب البدیعیه محمد امین عمری موصلی اشاره کرد (خال، همان، ۲۶۶-۲۸۳). بیتوشی از آنجا برای دیدار استادش ابن حاج به روستای هزارمرد رفت و در همانجا تقریظی بر کتاب ایقاد/الضرام استاد نوشت (همان، ۳۰؛ مدرس، ۲۵۴).

یادداشت‌های بیتوشی بر تألیفاتش، حکایت از آن دارد که او در طول سفر نیز به تألیف مشغول بوده است. چه، وی در پایان هر اثر، به سال تألیف و مکان آن اشاره دارد (مثلاً نک: خال، همان، ۲۳-۲۵، ۲۸-۲۹، جم: مدرس، ۲۵۴-۲۵۵).

در ۱۱۸۸ ق/۱۷۷۴ م بود که بیتوشی بار سوم به بغداد و از آنجا به بصره رفت و تا ۱۱۸۹ ق در مدرسه رحمانیه به تدریس پرداخت. در همین زمان بود که صادق خان زند از ایران به بصره حمله کرد و مدت ۱۶ ماه شهر را در محاصره داشت. بیتوشی نیز به ناچار در بصره ماندگار شد، تا آنکه در اواخر سال ۱۱۹۰ ق - که حدود ۵۰-۶۰ سال سن داشت - توانست راهی احساء شود (خال، البیتوشی، ۳۱؛ مدرس، ۲۵۴؛ مردوخ، همانجا). در این زمان که بیتوشی در اوج بالندگی و شکوفایی علمی خود بود، الکفایه را به نظم کشید و به شیخ احمد بن عبدالله بن محمد انصاری حاکم احساء تقدیم کرد و بسیار مورد عنایت وی قرار گرفت و زندگی مادی او گشایش یافت و شهرتش فراگیر شد. بیتوشی در احساء دختر شیخ عبدالقادر، قاضی آنجا را به نکاح خویش درآورد (نک: خال، همان، ۳۰-۳۳؛ نیز مدرس، ۲۵۴-۲۵۵؛ اشاره بیتوشی در الرسالة

مرمت قبة الصخره و چندین یادمان دیگر در حرم بود. آنها هم‌زمان با برنامه‌های خود در مکه و مدینه به عنوان متولیان مکانهای مقدس اسلامی به این کار اقدام کردند. پس از آن، طی سده‌ها دائماً شهر را با مراتب متفاوتی از موفقیت تعمیر و مرمت کردند و گداه کارکردهای جدیدی در آن ایجاد نمودند. به هر روی، برای نگهداری شهر قرون وسطایی - با مفاهیم مقدس ۳ دین یکتاپرستی - تا امروز عمدتاً مدیون عثمانیها هستیم.

مآخذ: قرآن کریم؛ مقدسی، مشرف، فضائل بیت المقدس، نسخه خطی کتابخانه توینگن، شد ۲۷؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۲-۵۶؛ واسطی، محمد، فضائل بیت المقدس، بیت المقدس، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ نیز:

Ben-Dov, M., *In the Shadow of the Temple*, Jerusalem, 1985; Berchem, Max van, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum: Jérusalem*, Cairo, 1922-1927, Reprinted Geneva, 2001; Bergoynne, M., *Mamluk Jerusalem*, London, 1987; Bieberstein, K. and H. Bloedhorn, *Jerusalem, Grundzüge der Baugeschichte*, Wiesbaden, 1994; Busse, H., *Jerusalemische Heiligtumstradition*, Wiesbaden, 1987; Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leiden, 1995; Grabar, O., *The Shape of the Holy...*, Princeton, 1996; Kay Prag, *Jerusalem*, London/New York, 1988; *Ottoman Jerusalem, the Living City 1517-1917*, eds. S. Auld and R. Hillenbrand, London, 2000; Raby, J., ed. *Bayt al-Maqdis I and II*, Oxford, 1992 and 2000; Rosen-Ayalon, M., *The Early Islamic Monuments of the Haram al Sharif*, Jerusalem, 1989; الگ گرابار

بیتوشی، عبدالله بن محمد، ادیب شافعی مذهب و شاعر سده ۱۲ ق/۱۸ م که به ۳ زبان عربی، فارسی و کردی شعر می‌سرود.

جامع‌ترین اثر درباره وی، کتابی است به نام البیتوشی که محمد خال در ۳۰۹ صفحه نگاشته است. منابع وی یا نسخه‌های متعددی از آثار بیتوشی است که وی در اختیار داشته (مثلاً نک: ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳، جم)، و یا یادداشت‌های خود بیتوشی است که وی درباره زندگی، سفرها، دوستان و یا سال تألیف آثارش بر حاشیه نسخه‌هایش نوشته است (مثلاً نک: همان، ۲۳). منابع فارسی نیز از وی غفلت نکرده‌اند و از او به عنوان «پارسی‌گوی کرد» یاد کرده، و شرح حالی از وی آورده‌اند (نک: صفی‌زاده، ۵۹؛ حیرت، شاعران، ۱۴۷).

خال تولد او را میان سالهای ۱۱۳۰-۱۱۴۰ ق/۱۷۱۸-۱۷۲۸ م تخمین زده است (همان، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: مدرس، ۲۵۰)؛ اما زرکلی (۱۳۷/۴) و به تبع او دیگران، تولد او را حدود سال ۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸ م دانسته‌اند (مثلاً نک: ابراهیمی، ۱۷۱؛ زکی، ۳۷/۲؛ حیرت، گلزار، ۵۲؛ صفی‌زاده، همانجا).

وی به بیتوش، روستایی کوچک از توابع سردشت کردستان ایران، حدفاصل بین آلان ایران و آلان عراق، منسوب است. او را آلانی نیز نامیده‌اند و چون پدر یا اجدادش در خانخل (روستایی در جنوب شرقی بیتوش) می‌زیستند، او را خانخلی هم خوانده‌اند (خال، همان، ۱۱-۱۲؛ بیطار، ۱۰۱۵/۲؛ مدرس، همانجا؛ عزای، تاریخ العراق، ۳۶۱۶).

وی دوران کودکی و نوجوانی را در بیتوش گذراند و نزد پدر، به رسم آن روزگار به یادگیری قرآن، علوم عربی و کتابهایی چون گلستان سعدی

العراقیة خود به این امر؛ حامد، ۳۱۴).

بیتوشی در آخرین سال زندگی خود از احساء به بصره رفت و در همان جا درگذشت و در مقبره حسن بصری به خاک سپرده شد. تاریخ مرگ وی را بین سالهای ۱۲۱۰ تا ۱۲۲۱/ق ۱۷۹۵-۱۸۰۶ م نوشته‌اند (زرکلی، ۳۱/۴؛ خال، همان، ۳۴؛ شیخو، ۹۴/۱؛ زکی، ۳۸/۲؛ مدرس، ۲۵۶؛ ابراهیمی، ۱۷۵؛ مردوخ، ۲۷۷/۱-۲۷۸).

از شاگردان وی می‌توان به عثمان بن سند و ائلی بصری اشاره کرد که در آثارش چون سبائک العسجد و نیز اصفی الموارد فی سلسال احوال الامام الخالد از استادش یاد کرده، و در مرگ وی نیز مرثیه‌ای سروده است (ابراهیمی، همانجا؛ خال، همان، ۳۳-۳۷).

وی از نوجوانی به شعر علاقه‌مند بود و از آنجا که به تصوف نیز گرایش داشت، گاه در اشعارش، خود را درویش خطاب کرده است (همان، ۲۲؛ بیطار، ۱۰۱۵/۲). گریند وی در جوانی کتاب الکافی فی علمی العروض و القوافی را سرود تا قریحه شعری خود را در بوتۀ آزمایش گذارد (ابراهیمی، ۱۸۲؛ خال، همان، ۷۲، ۹۶). از خصوصیات شعری وی می‌توان به کارگیری صنایع شعری چون: استعاره، جناس، تضمین، توریه، تشبیه و نیز استفاده از مضامین بدیع اشاره کرد. وی در میجون نیز دستی داشت. اسلوب شعر وی چون شاعران کهن، با گریه بر اطلال و دمن آغاز می‌شود (همان، ۷۷-۸۴). از اشعار وی می‌توان به قصیده مشهور او در وصف زادگاهش، و قصیده‌ای دیگر در اشتیاق و یاد بغداد اشاره کرد (همان، ۱۲-۱۴، ۲۲۶؛ بصری، ۵۷، ۵۸؛ ابراهیمی، ۱۷۳).

بیتوشی بیشترین اشعار مدحیۀ خود را به حاکم احساء تقدیم کرده است. این اشعار گاه با مناسبت‌هایی نیز همراه بوده است؛ مثلاً قصیده‌ای در ۳۸ بیت به مناسبت عید فطر (خال، همان، ۱۴۶-۱۴۹؛ انصاری، ۳۴۱/۱-۳۴۲) و قطعه‌ای در ۱۵ بیت به مناسبت سفر حاکم به بادیه (خال، همان، ۱۴۹-۱۵۱؛ انصاری، ۳۴۲/۱). نیز برای دیگر مدایح وی، نک: ۳۴۵، ۳۵۱-۳۵۲؛ خال، همان، ۱۵۷-۱۷۳). حاکم احساء نیز که خود ادیب و شاعر بود، گاه بیتوشی را با اشعاری پاسخ داده، و او را ستوده است (مثلاً نک: همان، ۳۳-۳۲، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۸۷-۱۹۰؛ انصاری، ۳۴۷/۱-۳۴۸، ۳۵۲-۳۵۶).

از دیگر کسانی که بیتوشی مدح کرده است، می‌توان به سعدون بن عرعر، حاکم قبلی احساء (همو، ۳۸۸/۱-۳۸۹)، سلیمان بک شاولی حمیری (نک: خال، همان، ۱۳۶-۱۴۵)، احمد بن محمد بن رزق (همان، ۲۱۰-۲۱۵؛ انصاری، ۳۸۶/۱-۳۸۸) و احمد بن درویش کوازی عباسی (خال، همان، ۲۱۶-۲۲۳؛ انصاری، ۳۸۱/۱-۳۸۵) اشاره کرد. همچنین بیتوشی در قصیده‌ای سُداسی، در بحر کامل - که خود شامل ۱۷ قصیده و ۱۱ قطعه می‌شود - استادش ابن حاج را مخاطب قرار داده، و او را ستوده است (خال، «قصیده...»، ۱۳۸-۱۵۵).

نکته مهم در احوال بیتوشی آن است که وی به‌رغم گرایش به زبان عربی و اقامت طولانی در سرزمینهای عرب‌نشین، هیچ‌گاه از زبان

فارسی رو بر نتافت. مضمون تنهائیت کردی نقل شده از او نشان می‌دهد که آثار شاعران بزرگ ایران را می‌خوانده، و می‌کوشیده است به این زبان نیز شعر بسراید (نک: ادامه مقاله). از جمله اشعار فارسی وی می‌توان به قصیده ۱۳ بیتی او به مناسبت تولد یوسف بن شیخ بک در ۱۱۵۵/ق ۱۷۴۲ م اشاره کرد (همو، البیتوشی، ۸۷-۸۹). علاوه بر این، ۶ دوبیتی و ۵ تک بیت از شعر فارسی وی در منابع ذکر شده است (همان، ۸۹-۹۲؛ حیرت، گلزار، ۵۳-۵۴؛ ابراهیمی، ۱۷۶-۱۷۷؛ صفی‌زاده، ۶۰؛ مردوخ، ۲۸۲/۱-۲۸۳). خال معانی بعضی از اشعار عربی وی را برگرفته از اشعار فارسی می‌داند (همان، ۷۹). علاوه بر این، از وی تنها یک بیت شعر به زبان کردی نقل شده که در مجله گلاویز (۱۹۴۵ م، ش ۱) به چاپ رسیده است (نک: مردوخ، ۲۸۴/۱). مردوخ روحانی این تک بیت را اقتباس از یک شعر معروف سعدی می‌داند (همانجا؛ نیز نک: خال، همان، ۹۲).

نثر عربی بیتوشی، بنا به سنت آن روزگار، سخت متصنع، و به همین سبب، مورد توجه بود. مکتوبات وی از رسائل گرفته تا تقاریر، منظومه‌ها و شروح، همه از شهرتی خاص برخوردار است. از رسائل وی می‌توان به «الرساله العراقیه» خطاب به عبدالله بن صبغة الله حیدری ماورانی اشاره کرد که در ۱۱۹۷/ق ۱۷۸۳ م نوشته است (چاپ شده در مجله‌الیقین، ۱۳۴۱/ق ۱۹۲۳ م، س ۱، ش ۲۰؛ نک: خال، همان، ۲۲۶-۲۵۳). از دیگر رسائل قابل ذکر وی، نامه او به سلیمان بک شاولی، از صاحب منصبان بزرگ بغداد است که در آن برای نجات بصره از او یاری طلبیده است (برای متن نامه، نک: همان، ۲۵۴-۲۶۳). نامه دیگری از او خطاب به ابن حاج و نیز عبیدالله افندی حیدری است (همان، ۲۶۳-۲۶۶؛ انصاری، ۳۷۵-۳۸۱؛ عزوی، تاریخ الادب...، ۲۱۹/۲-۲۲۰، ۲۲۶-۲۹۶، «النثر...»، ۲۷۵-۲۷۶).

علاوه بر این بیتوشی برای آسانی کار تعلیم، برخی متون درسی را نیز به نظم درآورده (خال، همان، ۹۵) که از آن جمله است: «مؤتنهای سماعی»، «مصادر شاذ»، «کیفیت کتابت لفظ ابن»، «علامت فعل»، «اسماء خیل» و «اسماء ضیافات». خال این منظومه‌ها را ۱۲ عدد معرفی کرده که شمار ابیات هریک از ۴ تا ۳۵ بیت است (نک: همان، ۱۲۴-۱۲۵؛ محمد، ۲۷۰/۲).

آثار چاپی:

۱. کفایة المعانی، در بیان حروف معانی که در ۱۱۹۱/ق ۱۷۷۷ م برای حاکم احساء در ۶۷۲ بیت سروده است. خال ویژگی این اثر را در آن می‌داند که «از شائبه عجمه که گریبان عجمها و عربهای متأخر را می‌گرفته، به دور است» (همان، ۱۰۹). این کتاب در ۱۲۸۹/ق ۱۸۷۲ م در استانبول به چاپ رسیده است.

۲. صرف العنایة بکشف الکفایة، تلخیصی بر کتاب الحقایق خود اوست که در احساء در ۱۱۸۹ ق در ۵۴۳ صفحه نوشته است. این کتاب در ۱۹۲۲ م در مصر به چاپ رسیده است. ظاهراً همین کتاب است که به نام الکناية حفیة لرأغب الحقایق پیش‌تر در استانبول در ۱۲۸۹/ق ۱۸۷۲ م

یوزش طلبیده، و خود شرحی به نام الوافی بحل الکافی بر این قصیده در ۱۱۷۹ق در مدرسه صیفیه بیتوش در ۱۵۰ صفحه نوشته است (خال، همان، ۹۶-۹۸؛ ابراهیمی، ۱۷۸).

۷. المبشرات، شرحی است بر المکفرات خود او که در ۱۱۹۴ق در ۴۰ صفحه سروده است (هوتسما، ۱۱۳؛ خال، همان، ۱۰۸-۱۰۹؛ ابراهیمی، همانجا).

۸. منظومه فی بیان الافعال، در ۵۵ بیت که در آن به ۳۸۷ فعل لازم و متعدی اشاره کرده، و سپس خود شرحی بر آن نوشته است (خال، همان، ۱۲۳؛ جیوری، ۲۳۹/۳).

۹. منظومه فی بیان الافعال، در ۷۷ بیت که به افعال واری و یایی پرداخته، و ۱۲۲ فعل را نام برده، و خود شرحی بر آن نوشته است (خال، همان، ۱۲۳-۱۲۴؛ جیوری، ۲۳۸/۳-۲۳۹).

۱۰. منظومه فی مثلثات الاسماء و الافعال، در ۷۲ بیت که ۴۲۷ اسم و فعل را در بر گرفته است. وی این اثر را در ۱۱۹۰ق در زمان محاصره بصره به نظم کشید، سپس خود بر آن شرحی نوشت (خال، همان، ۱۲۴).  
۱۱. الموائد المبسوطة فی الفوائد الملقوطة، در ۱۵۰ بیت که در آن از کتابهایی چون المزهرة سیوطی، القاموس المحيط و دستور نطنزی بهره گرفته است (همان، ۱۲۴-۱۲۵؛ ابراهیمی، ۱۸۰).

۱۲. حاشیه بر البهجة المرضیة فی شرح الالفیة، در علم نحو و صرف. بیتوشی در کتاب تحف الخلان خود به این اثر اشاره کرده است (خال، همان، ۱۲۲؛ ابراهیمی، ۱۷۹). از این اثر نسخه‌ای یافت نشده است (خال، همانجا).

مأخذ: ابراهیمی، محمدمصالح، «العلامة الادیب المیتوشی»، نشره دانشکده ادبیات اصفهان، ۱۳۲۵ش، ص ۲ و ۳؛ انصاری احسانی، محمد، تحفة المستفید. به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۹۸۲م؛ بصری، میر، اعلام الکرد، لندن، ۱۹۹۱م؛ بغدادی، هدیه، یطار، عبدالرزاق، حلّیة البشر، به کوشش محمد بهجه یطار، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ جیوری، عبدالله، فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حامد، عبدالله، الشعر فی الجزيرة العربیة، ریاض، ۱۲۱۲ق/۱۹۹۳م؛ حیرت سجادی، عبدالحمد، شاعران کرد پارسی‌گوی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همد، گلزار شاعران کردستان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خال، محمد، المیتوشی، بغداد، ۱۳۷۷ق؛ همد، «قصیده تتضمن قصائد عديدة للمیتوشی»، مجلة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، ج ۴، ش ۱؛ زرکلی، اعلام، زکی، محمد امین، شاعیر الکرد و کردستان، ترجمه آناه کرمچه، به کوشش محمدعلی عون، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ شیخو، لویس، الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۲۲م؛ صفی‌زاده، صدیق، پارسی‌گویان کرد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ طلّس، محمّداسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ عزیزی، عباس، تاریخ الادب العربی فی العراق، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همد، تاریخ العراق بین استالین، بغداد، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همد، «النثر الادبی و مصادر»، مجلة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۹؛ عواد، کورکیس، معجم المؤلفین العراقيين، بغداد، ۱۹۶۹م؛ محمد، محمود احمد، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف المركزيّة فی السليمانية، بغداد، مطبعة بغداد؛ مدرّس، عبدالکریم، دانشمندان کرد در خدمت علم و دین، ترجمه احمد حواری نسب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

GAL, S; Houtsma, M. Th., Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs, Leiden, 1886.  
رضوان مساح

چاپ شده بوده است (نک: همان، ۱۱۹؛ عواد، ۳۲۲/۲؛ قس: GAL, S, II/399، که نام کتاب را الکفایة حقیة لراغب الحفایة آورده است).

۳. المکفرات لکل ذنب سابق و آت، منظومه‌ای در ۴۹ بیت که آن را در احساء در ۱۱۹۴ق به نظم کشید. این کتاب در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م در قاهره به چاپ رسیده است.

وی رساله سیوطی در «ادعیة مستجابة» را نیز به نظم درآورده است. این اثر در پایان کتاب المکفرات وی چاپ شده است.  
آثار خطی:

۱. تحف الخلان فی شرح الالغاز العربیة (تألیف: ۱۱۹۰ق)، که در آن به بیان و شرح الغاز و احاجی (۵م) پرداخته، و در این اثر به الغاز کسانی همچون زمخشری، حریری و ابوالعلاء نیز اشاره کرده است (خال، همان، ۱۲۷، ۹۹-۱۲۸؛ ابراهیمی، ۱۷۸).

۲. حاشیه بر شرح عبدالله بن احمد فاکهی بر قطر الندی اثر ابن هشام در علم نحو در ۵۴۵ صفحه که در ۱۲۰۹ق/۱۷۹۴م تألیف شده است (خال، همان، ۱۲۲؛ ابراهیمی، ۱۷۹؛ بصری، ۵۷). بغدادی از کتابی به نام حاشیة علی الطرة نام می‌برد (۴۸۷/۱) که ظاهراً تصحیف نام همین کتاب است.

۳. حدیقة السرائر فی نظم الکبائر. بیتوشی تراجم الزواجر عن اقتراف الکبائر ابن حجر هیمتی (د ۹۷۴ق) را زمانی که صادق خان زند بصره را در محاصره داشت (۱۱۹۰ق)، با همین عنوان در ۷۲۶ بیت به نظم کشید. این منظومه با ماده تاریخ سال محاصره بصره پایان می‌پذیرد. بیتوشی در ۱۱۹۵ق شرحی بر این قصیده به نام طریقة البصائر الی حدیقة السرائر در ۵۰۰ صفحه در احساء نوشته، و به زمان ورود خود به بصره در ۱۱۸۹ق و بعضی وقایع که در آن زمان رخ داده، از جمله محاصره و فتح بصره به دست صادق خان زند پرداخته است. وی در دو قطعه جداگانه این شرح خود را ستوده است (خال، همان، ۱۰۰-۱۰۸؛ عزیزی، تاریخ العراق، ۶/۶۴-۶۳؛ ابراهیمی، همانجا؛ طلّس، ۱۴۳-۱۴۴).

۴. الحفایة بتوضیح الکفایة، که شرح منظومه الکفایة خود اوست و در ۱۱۹۱ق در احساء در ۷۰۰ صفحه نوشته است و در آن به ۷۰-۷۱ آیه قرآنی، متونی از نهج البلاغه، احادیث نبوی، امثال عربی و الغاز و احاجی نحوی استناد کرده است. بیتوشی در این اثر به ۹۸۰ بیت از اشعار دیگران و ۶۵ بیت از اشعار خود ارجاع داده است (خال، همان، ۱۱۴-۱۱۹؛ ابراهیمی، ۱۷۹).

۵. دیوان. زرکلی (۱۳۷/۴) و حامد (ص ۳۱۴) تنها به مجلة المنهل (۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م) اشاره کرده‌اند که به وجود نسخه‌ای از دیوان وی در کتابخانه‌ای شخصی تصریح شده است.

۶. الکافی فی علمی العروض و القوافی، در ۳۲۷ بیت. وی این قصیده را در آغاز جوانی برای آزمایش طبع خود سروده، و در آغاز قصیده، از گستاخی خود که طبعش کردی و شعرش به زبان عربی است،

بیتیکچی، واژه‌ای ترکی به معنی دبیر، منشی، کاتب و نویسنده. این واژه از ۳ جزء «بیتی» به معنی نوشتن، پسوند نام‌ساز «-ک» و پسوند فاعلی «-چی» ترکیب شده، و در فارسی به شکل‌های بیتکچی، بیتکچی و بتکچی نیز آمده است (نک: دورفر، II/262؛ کلاوسن، 1999، 303، 304).

«بیتی» از واژگان کهن ترکی است و اشتقاق‌های گوناگونی آن در سنگ‌نبشته‌های اورخون، شینه اوسو، وایرق بتیغ - از سده ۲ ق/م - که قدیم‌ترین نوشته‌های بازمانده آن زبان است، به تکرار به کار رفته است. بیتیکچی در آن سنگ‌نبشته‌ها به دو صورت بیتکچی و بیدگچی آمده است (آرکون، I/28، 54، نیز جم، II/91، نیز جم، 96، 90، 89/III). در نوشته‌های ترکی یافت شده در تورفان نیز «بیتی» به معنای نوشتن، و «بیتیک» به معنای نوشته، کتاب و سند وجود دارد (دورفر، همانجا). در زبان ترکی اویغوری قدیم و در کتاب مثنوی ترکی قوتادغوبیلیک سروده یوسف خاص حاجب از درباریان قراخانی نیز این واژه‌ها کاربرد داشته‌اند (نک: جعفر اوغلو، 45؛ آرات، 95-94/III).

در دیوان لغات الترک نیز «بیتی» به معنای نوشتن، «بیتیک» به معنای کتاب، نامه، نوشته، هر چیز نوشته شده و کاغذ، و «بیتیکو» به معنای دوات است (کاشغری، 156، I/71، نیز جم، 21، II/7، نیز جم، 64-59/III، نیز جم). بیتیک در زبان ترکی کومانی (قپچاقی) به صورت بیتو و بیتو (= نوشته) درآمده است (دورفر، همانجا). ابوالغازی بهادرخان (ص ۴) در سده ۱۱ ق بیتی را به صورت «بیت» به همان معنی، و بیتیکچی را به صورت بیتکچی (احتمالاً: بیتکچی) آورده است.

کاربرد واژه بیتی در زبان ترکی جغتایی تداوم یافته، و استرابادی اشتقاق‌های آن را در آثار امیر علیشیر نوایی به دست داده است (نک: گ ۱۴۳ ب). سپس ظاهر آ از ترکی جغتایی به ترکی عثمانی راه یافته است و اکنون در ترکیه کاربرد گفتاری دارد (دورفر، همانجا). بیتی در روزگار کهن به زبان مغولی وارد شد و «بیچی» به معنای نوشتن و «بیچیک» به معنای نوشته در قدیم‌ترین نوشته مغولی، یعنی «منگولون نی اوجا» به کار رفته است («تاریخ...» 174). در متون «خپاگس - پا» به خط چهارگوش بیچیک به معنای نوشته و نامه ضبط شده است (نک: پوپ، 120).

درباره منشأ و ریشه بیتیکچی بحث‌های دور و درازی میان محققان درگرفته است. بلوشه آن را برگرفته از واژه سنسکریت «پیشاکا» به معنای گنجینه کتاب می‌داند و اشمیت آن را با واژه یونانی «پیتاکیون» مرتبط می‌انگارد. برخی آن را ترکی شده «پیداکا»ی تخاری دانسته، و احتمال داده‌اند که با یک واژه سغدی به معنای قانون، آیین و فرمان که پاذاک یا پدک (= پدکه) خوانده می‌شود، ارتباط لغوی داشته باشد (نک: دورفر، II/263؛ قریب، ۲۵۷). کلاوسن بیتیکچی را برگرفته از دو واژه جداگانه با تلفظ و با منشأ و ریشه متفاوت، و هر دو را به یک معنی می‌داند: بیتیک + چی و یا بشکه (با فتح و کسر ب) + چی، و این دومی را

ترکی شده واژه بتغه سریانی می‌انگارد که به واسطه آیین مانی وارد این زبان شده است (ص 304). کسانی نیز با وی در این باب هم رأی بوده‌اند (دورفر، II/264). مبنای تصور کلاوسن ضبط آن به صورت بیتکچی در کتیبه اورخون است. برخی از این سنگ‌نبشته‌ها مربوط به دوره فرمانروایی تورکوها (گوک ترک‌ها) است و سال‌ها بعد در دوره جانشینان آنان، یعنی اویغوران آیین مانی در میان ترکان نفوذ (اسین، 133)، و بر اثر آن واژگان سغدی و سریانی به زبانشان راه یافت.

به تأیید و تأکید اکثر محققان، ماده فعل بیتی ترکی برگرفته از واژه چینی پی، پی به معنای قلم موی خط نویسی، سپس مداد، قلم و نیز نوشتن است که تلفظ کهن و میانه آن پی ات بوده است (کارلگرن، 372؛ دورفر، II/263-264؛ کلاوسن، 1999).

واژه بیتیکچی پس از یورش مغولان به ایران، به زبان فارسی راه یافته است و نخستین نوشته بازمانده که این واژه در آن به کار رفته، تاریخ جهانگشای است (نک: جویی، ۳۴۱/۲، ۲۳۳/۲، ۲۳۱، جم، ۲۷/۳، ۳۷، ۵۵، جم). بیتیکچیان در روزگار مغول و ایلخانیان سمت کاتب و دبیر داشته‌اند و بلغای سرور و وزیر گتتاب (بیتیکچیان) عصر مُنگکه قاآن، مأمور بود که «آمیله» و «متاشیر» را بنویسد و سواد کند، و در عین حال، امور دیوانی به عهده وی بود (همو، ۸۶/۳-۸۷).

بیتیکچیان که سرکرده آنان در آغاز اَلخ بیتیکچی (= بیتیکچی بزرگ) و وزیر خوانده می‌شد، جانشین مستوفیان پیشین و مأمور تعیین میزان مالیات و صدور برات و وصول آن بودند. در دوران امارت چنتمسور در ایران - پیش از لشکرکشی هلاکو و تشکیل حکومت ایلخانی - نخست شرف‌الدین خوارزمی سمت الخ بیتیکچی و وزارت یافت (همو، ۲۳۲/۲، ۲۶۸-۲۶۹) که «محاسبات چندین ساله» می‌دانست (همو، ۲۳۴/۲). زمانی که امیر ارغون امارت ایران یافت، در ۴۱۶۹ وزارت و مقام الخ بیتیکچی را دوباره به شرف‌الدین سپرد (همو، ۲۴۳/۲). او در واقع رئیس مستوفیان و مأمور وصول مالیات بود (همو، ۲۴۴/۲). پس از مرگ وی خواجه فخرالدین بهشتی خوارزمی به جای او نشست (همو، ۲۴۶/۲). پس از او نیز پسرش حسام‌الدین امیر حسین که خط اویغوری و زبان مغولی می‌دانست، جانشین پدر شد (همو، ۲۶۰/۲). در همان روزگار خواجه نجم‌الدین نیز از سوی باتو آن سمت را داشت (همانجا).

در آن دوران بیتیکچیان از سوی شاهزادگان مغول سمت نظارت بر دیوان را داشتند (رشیدالدین، ۶۶۲/۱). در زمان لشکرکشی هلاکو، کوکه بر بیتیکچی مقدم بیتیکچیان مغول بود (همو، ۱۸۱/۱). توکور بیتیکچی نیز از همراهان هلاکو بود (همو، ۱۲۳/۲). امیر سیف‌الدین بیتیکچی در دوره هلاکو مدبر مملکت و وزیر خاص بود و در همه امور مداخله می‌کرد و پیش از گشودن بغداد از هلاکو خواست تا مغولانی را مأمور حفاظت مرقد حضرت علی (ع)، و مردم نجف نماید (همو، ۱۰۲۰/۲، ۱۰۴۵).

به کوشش محمد زیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲/ق ۱۹۴۳م؛ قاضی احمد قبی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سندی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ و صاف، تاریخ، بی‌بی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:

Arat, R. R., *Kutadgu bilig*, Istanbul, 1979; Caferoğlu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Esin, E., *İslamiyetten önceki Türk kültür tarihi ve İslama girişi*, Istanbul, 1978; *Histoire secrète des Mongols*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese*, Taipei, 1975; Kaşgari, M., *Divanü Lügat-İt-Türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Orkun, H. N., *Eski türk yazıtları*, Ankara, 1986; Poppe, N., *In H'pags-pa Script*, tr. J. R., Krueger, Wiesbaden, 1957.

مصطفی مروری

بیجاپور، شهرستان و شهری به همین نام در ایالت کرنا‌تکه در جنوب هند. بعضی نام بیجاپور را برگرفته از «ویجاپورا» به معنی شهر پیروزی، و عده‌ای آن را مأخوذ از «ویدیپور» به معنی شهر آگاهی و بینش، نام مدرسه‌ای قدیمی که در دوره چالوکیان بنا شده است و امروزه آثار آن در شهر بیجاپور دیده می‌شود. دانسته‌اند (لا، 91).

شهرستان بیجاپور یا مساحت ۷۸'۱۷۰-۲۰۰ جمعیت ۸۱۰'۲۰۰ تن (۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م) در شمال ایالت کرنا‌تکه واقع است (بریتانیکا، II/14؛ «اطلس هند»، 154، 64). وجود رودخانه‌های پرآبی چون کرشنا، دُن و بهیما شرایط مناسبی را برای کشاورزی این شهرستان فراهم آورده است. مهم‌ترین محصولات کشاورزی آن کتان، بادام زمینی، نیشکر و گندم است («اطلس بریتانیکا»، 122؛ «فرهنگ سلطنتی...»، VII/176؛ «اطلس هند»، 157، 158، 162). صنایع نساجی و صنایع غذایی از عمده‌ترین صنایع شهرستان بیجاپور به شمار می‌رود (انکارتا؛ «اطلس هند»، 170). شهر بیجاپور مرکز شهرستان بیجاپور با جمعیتی حدود ۲۰۶'۰۰۰ تن (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م) در ۱۶° و ۵° عرض شمالی و ۷۵° و ۴۲° طول شرقی واقع است («فرهنگ جهانی»، «اطلس بریتانیکا»، فهرست، 20).

پیشینه تاریخی: تاریخ ناحیه بیجاپور به سده‌های نخستین میلادی می‌رسد. بطلمیوس در سده ۲م از ۳ شهر به نام‌های بادامی، اندی و کال‌کری در ناحیه‌ای که امروزه بیجاپور خوانده می‌شود، نام برده است. در سده ۷م هیوئن تسیانگ، زائر چینی در سفرنامه خود از شهر بادامی به عنوان مرکز پادشاهی چالوکیان یاد کرده است. تاریخ ناحیه بیجاپور از زمان چیرگی چالوکیان بر بادامی تا استیلای مسلمانان بر این ناحیه به ۴ دوره تقسیم می‌شود: ۱. دوره تسلط چالوکیان بر این ناحیه که تا حدود سال ۷۶۰م به طول انجامید. ۲. دوره راشتراکوتها (۷۶۰-۹۷۳م). ۳. در این دوره که از ۹۷۳ تا ۱۱۹۰م ادامه داشت، ناحیه بیجاپور میان چندین حکومت محلی دست به دست گشت. ۴. دوره استیلای یاداواها از ۱۱۹۰م تا تسخیر این ناحیه به دست مسلمانان در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م («فرهنگ سلطنتی»، VIII/177-178؛ لا، همانجا؛ نک: «نبرد...»).

در روزگار غازان که به تدبیر رشیدالدین فضل‌الله اصلحاتی در امور و اداره کشور انجام گرفت، بیتیکچیان مأمور شدند که به همه ولایات بروند و «مجموع آن ولایت را دیه دیه مفصل بنویسند» (همو، ۱۴۲۴/۲-۱۴۲۵)؛ پس از آن مقرر شد که بیتیکچیان در اول هر سال برات ولایات را به موجب قانون بنویسند و جز آن در طول سال، دیگر حواله و برات ننویسند و اگر بنویسند، دستشان بریده شود؛ در آن زمان، هر ولایتی یک بیتیکچی در دیوان بزرگ داشت (همو، ۱۴۲۵/۲). در آن دوران، بیتیکچیان مأمور گردآوری آمار آبادیها، نفوس، احشام، مزارع و مسئول تنظیم بودجه سالانه کشور و تعیین کننده اعتبار هزینه‌ها بودند. جز آن، بیتیکچیان سمت بازرسی و نظارت و تهیه گزارش نیز داشتند (جونی، ۲۳۵/۲؛ و صاف، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۹۸).

بیتیکچیان از آغاز به سفارت (ایلچی‌گری)، مأموریت بازداشت کسان و اجرای حکم قتل نیز می‌رفتند. شیلامون بیتیکچی در عصر منگکه قاآن سمت سفارت یافت (جونی، ۵۵/۳؛ رشیدالدین، ۸۳۸/۲). قراقای در دوره هلاکو مأمور قتل نزدیکان رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی در قزوین شد (جونی، ۲۷۶/۳). براق بیتیکچی مأمور جلب احمد پوری شد (و صاف، ۷۶)، آماجی بیتیکچی از سوی براق مأمور جلب و بازگرداندن قیباچ شد (رشیدالدین، ۱۰۷۴/۲)، ارغا بیتیکچی سفیر نوروژ به سوی غازان بود (همو، ۱۲۵۸/۲)، ایسان بوقا بیتیکچی سفیر بایدو بود (همو، ۱۲۴۶/۲)، در عصر اولجایتو نیز از کسان موچی بیتیکچی، سفیر مصر و شام (ابوالقاسم، ۴۲)، و علاءالدین بیتیکچی سفیر ایسن‌بوقا به سوی اولجایتو بود (همو، ۲۰۵، ۲۰۳).

بیتیکچیان گاه مانند حاجبان، سخن مردم را به عرض قاآن می‌رسانیدند (رشیدالدین، ۶۸۹/۱) و گاه به عنوان محاسب (حسابدار) ایفای وظیفه می‌کردند (سیفی، ۱۱۷؛ اسفزاری، ۱۱۳/۲)؛ آنان گاه امارت و فرماندهی نیز می‌کردند، از جمله: هندو بیتیکچی در ولایت بادغیس خراسان امیر تومان قرا اوناس بود (رشیدالدین، ۱۷۸/۱) و همو در فتح بغداد «از اکابر امرا» بود (همو، ۱۰۱۵/۲). برخی از آنان سمت یارغوجی (بازیرس) داشتند، مانند مصطفی بیتیکچی نویان در روزگار منگکه قاآن (همو، ۱۸۱/۱). مهر سلطنتی (تمغاهای بزرگ) نیز تا واسطه دوران غازان در دست بیتیکچیان بود (همو، ۱۴۶۷/۲).

اصطلاح بیتیکچی تا عصر صفویان در زبان فارسی به کار می‌رفت (قاضی احمد، ۱۰۹/۱، ۲۸۲).

مأخذ: ابوالغازی بهادرخان، شجره تراکه، به کوشش ا. ن. کونونوف، مسکو/لنینگراد، ۱۹۵۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش کلاوسن، لندن، ۱۹۶۰م؛ اسفزاری، محمد، روایات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ جونی، عطا ملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات.

(215).

در ۶۹۳ق علاءالدین نوة جلال الدین خلجی پادشاه دهلی، بیجاپور را به تصرف درآورد و در ۷۴۸ق/۱۳۳۷م بیجاپور ضمیمه قلمرو بهمنیان دکن شد («فرهنگ سلطنتی»، VIII/178؛ «تاریخ»). تا این زمان بیجاپور ناحیه مرزی دورافتاده و ناآرامی بود، اما پس از آن، ثبات بیشتری یافت. قلمرو بهمنیان در دوره وزارت محمود گاوآن، وزیر نامی این خاندان به ۵ ناحیه اداری تقسیم شد که یکی از آنها بیجاپور بود (اسپیر، 117). در همین دوره، محمود گاوآن یکی از غلامان گرجی خود به نام یوسف عادل خان را که پسر خوانده او نیز بود، به حکومت بیجاپور منصوب کرد. وی که مدعی بود از فرزندان سلطان مراد دوم عثمانی است، در ۸۹۴ق/۱۴۸۹م از فرصت سود جست و در بیجاپور علم استقلال برافراشت و در ۸۹۵ یا به روایتی ۸۹۶ق پادشاهی سلسله عادل شاهیان به مرکزیت بیجاپور را بنیان نهاد (نک: فرشته، ۲/۵-۵؛ هالیستر، ۱۲۵-۱۲۶؛ احمد، ۲۸).

بیشتر پادشاهان سلسله عادل شاهی پیرو مذهب تشیع بودند. یوسف عادل شاه بنیان گذار این سلسله با پیروی از دودمان صفوی در دادن صبغه شیعی به آیین و مراسم عبادی عمومی در قلمرو خویش مبادرت ورزید. در زمان پادشاهی پسرش اسماعیل عادل شاه (حک ۹۱۶-۹۴۱ق/۱۵۱۰-۱۵۳۴م) مذهب تشیع در نظام اداری جا افتاد و نام شاه صفوی در خطبه های نماز جمعه ذکر می شد (همانجا؛ هالیستر، ۱۲۶، ۱۲۹). بیجاپور در زمان فرمانروایی عادل شاهیان به اوج شکوفایی خود رسید (نک: ندوی، ۱۴).

ریشه های غیر هندی و گرایش های شیعی پادشاهان بیجاپور به ویژه یوسف عادل شاه سردودمان این خاندان که تا دوران جوانی در ایران پرورش یافته بود (نک: فرشته، ۲/۳)، به خدمت گرفتن هنرمندان ایرانی را ترجیح می کرد؛ نفوذ فرهنگ ایرانی در دربار عادل شاهیان به حدی بود که زبان فارسی به عنوان زبان دربار به شمار می رفت («مقاله ها...»، ۱۹۷؛ ایرانیکا، IV/254). پادشاهان بیجاپور همواره شاعران و هنرمندان ایرانی را به دربار خود دعوت می کردند (کلمات، «پادشاهی...»). از جمله این شاعران ظهوری ترشیزی و ملا ملک قمی بودند که به بیجاپور مهاجرت کردند (نک: ایرانیکا، همانجا).

در دوره فرمانروایی عادل شاهیان بناهای پرشکوهی در بیجاپور ساخته شد. بنا بر برخی گزارشها در سده ۱۱ق/۱۷م بیجاپور دارای بیش از ۱۰۰ هزار واحد مسکونی و ۱۶۰۰ مسجد بوده است (انکارتا؛ بریگز، 253). مهم ترین بناهای به جای مانده از این دوران عبارت اند از بنای تاریخی گل گنبد (گنبد) که گنبد آن یکی از بزرگ ترین گنبد های جهان به شمار می رود، در واقع مقبره محمد عادل شاه (هفتمین فرمانروای عادل شاهیان) است که احداث بنای آن را ۱۰۶۶ق/۱۶۵۶م دانسته اند («فرهنگ سلطنتی»، VIII/188؛ «تماشا»، گل گنبد؛ براون، 571).

از دیگر بناهای بیجاپور بنای ابراهیم روضه است که مزار ابراهیم عادل شاه دوم و خانواده اش در آنجا است. این بنا که شاید بزرگ ترین کار معماری دوران عادل شاهی باشد، توسط معماری ایرانی برپا گردیده است (نک: «تماشا»، ابراهیم روضه؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ EI<sup>2</sup>, I/1204). بنای زیبا و پرشکوه مسجد جامع، مسجد بخارا، مسجد ملک جهان، آثار محل، مهتر محل، گنگن محل و ملک میدان از دیگر بناهای به جای مانده از دوره عادل شاهیان در بیجاپور به شمار می رود (نک: «فرهنگ سلطنتی»، همانجا؛ «تماشا»؛ انکارتا؛ «مقاله ها»، 197، 198؛ ندوی، ۱۵).

علاوه بر آثار اسلامی چندین معبد کهن هندی در بیجاپور وجود دارد که مشهور ترین آنها معبد پاپانتها نام دارد (بریگز، 236). کتابخانه سلطنتی بیجاپور که متعلق به اوج گسترش فرهنگ اسلامی در این شهر است، امروزه مجموعه ای ارزشمند از آثار خطی و چاپی را در خود جای داده است (نک: سوامی، 115 ff.). مینیاتورهای باارزش به جای مانده در این شهر بیانگر نفوذ هرچه بیشتر فرهنگ و هنر ایرانی در بیجاپور است (یزدانی، 211 ff.).

قلمرو پادشاهی بیجاپور در اوایل سده ۱۱ق/اواخر سده ۱۶م مورد تهاجم اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) از فرمانروایان مغول هند قرار گرفت. اما پادشاهی بیجاپور با در پیش گرفتن راه مصالحه استقلال خود را حفظ کرد (روی، 165-162). در ۱۰۴۰ق شاه جهان، پنجمین پادشاه مغول (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) سپاهی را برای تصرف بیجاپور گسیل داشت، اما نتیجه ای نگرفت (عبدالرشید، 208-207)؛ سرانجام، اورنگ زیب در ۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م بیجاپور را به تصرف درآورد و اسکندر عادل شاه آخرین پادشاه عادل شاهیان، بیجاپور را ترک کرد (هالیستر، ۱۴۰؛ سرکار، 286؛ «برتری...»، ۵؛ نیز نک: واتسن، 122).

اورنگ زیب، در اواخر سلطنت خود پسر کهرش کامبخش را به حکومت بیجاپور منصوب کرد و پس از مرگ اورنگ زیب در ۱۱۱۸ق/۱۷۰۶م، کامبخش در بیجاپور اعلام استقلال کرد. در ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م بیجاپور ضمیمه قلمرو نظام حیدرآباد شد، اما در ۱۱۷۴ق/۱۷۶۰م در برابر ۶ میلیون روبیه به مراجه ها و آگاهداری شد. با برافتادن آخرین «پیشوا» در ۱۸۱۸م، بیجاپور به تصرف نیروهای بریتانیا درآمد، و از سوی آنها به راجه ساتارا را گذار شد و تا ۱۸۴۸م که بیجاپور رسماً ضمیمه متصرفات بریتانیا در هند شد، در دست او باقی بود (نک: EI<sup>2</sup>, I/1202-1203؛ «فرهنگ سلطنتی»، VIII/187).

مآخذ: احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نفی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۲؛ ندوی، معین الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ هالیستر، ج. ن.، تشیع در هند، ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Abdurrashid, «Shāh Jahān», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar,



دامداری، صنایع دستی و کارخانه‌ای استوار است و مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی آن اینهاست: گندم، جو، بشن، گیاهان علوفه‌ای، دانه‌های روغنی، تره‌بار و انواع میوه مانند انگور، سیب، زردآلو، بادام و گردو. قالی‌بافی و گلیم‌بافی از مهم‌ترین تولیدات صنایع دستی این شهرستان است و دومین منبع درآمد ۸۰٪ از خانواده‌ها به شمار می‌رود. قالی و گلیم‌های بیجاری از نظر نقش، رنگ و گره پیچی از شهرت جهانی برخوردار است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۵۰؛ ادواردز، ۱۲۵-۱۲۳؛ گانز رودین، ۲۶۶-۲۶۵).

در سرشماری ۱۳۷۵ ش. شهرستان بیجار ۱۱۴٬۲۳۵ تن جمعیت داشته است (سرشماری، سی و نه). زبان مردمان بیجار کردی، ترکی و فارسی است و گروهی پیرو مذهب تشیع و گروهی دیگر سنی مذهب‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نجفی، ۵۱۸).

شهر بیجار، مرکز شهرستان بیجار در ۳۵ و ۵۲ عرض شمالی و ۴۷ و ۳۴ طول شرقی و در ارتفاع ۱۹۱۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۱۵). پس از شهر کرد مرتفع‌ترین شهر ایران به شمار می‌رود (جغرافیا، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ ش. جمعیت این شهر ۴۳٬۷۴۱ تن برآورد شده است (سرشماری، چهل).

پیشینه تاریخی: ویژگی‌های معماری قلعه «قمچقای» که بقایای آن در بلندی‌هایی واقع در ۴۵ کیلومتری شهر بیجار برجای مانده است، دیرینگی شهرستان بیجار را به دوره‌های پیش از میلاد مسیح تا حدود دوره‌های ماناها و مادها می‌رساند (میراث، قلعه قمچقای). وجود آثار قلعه‌های چنگیز قلعه و قلعه‌بانی (بانو) یا تبرک که پیشینه جملگی آنها به دوره پیش از اسلام بازمی‌گردد، نشان از اهمیت این منطقه در دوره باستان دارد (همان، چنگیز قلعه). هرچند که در منابع تاریخی و کتب فتوح از فتح بیجار به دست مسلمانان یاد نشده است، اما با توجه به موقعیت جغرافیایی آن، این منطقه می‌بایستی بین سالهای ۲۱ تا ۲۲ ق به هنگام فتح همدان و یا آذربایجان گشوده شده باشد (نک: بلاذری، ۴۳۳، ۴۵۵-۴۵۶؛ طبری، ۱۴۶/۴، ۱۵۳؛ ابن اثیر، ۱۷/۳، ۲۲، ۲۷).

آثار یافت شده در محوطه‌های باستانی شهرستان بیجار از جمله محوطه تاریخی امام‌زاده عقیل در شهر یاسوکنند، بیانگر آن است که سکنا در این منطقه از دوره‌های پیش از اسلام تا دوره‌های اسلامی ادامه داشته است (میراث، قلعه قمچقای، نیز امام‌زاده عقیل). ساختمان امام‌زاده عقیل یکی از کهن‌ترین آثار معماری کردستان در دوره اسلامی است و با توجه به ویژگی‌های معماری آن، احتمالاً به دوره سلجوقیان تعلق دارد (نک: همانجا).

\* با توجه به موقعیت جغرافیایی بیجار گذرگاه‌های این منطقه از دیرباز نواحی آذربایجان و کردستان را به دیگر نواحی ایران مرتبط می‌ساخته است. بنای پلهایی مانند پل قجور، صلات آباد و برجهایی مانند برج اشقون بابا، اوج گنبد و ینگی آرخ که از آثار دوره صفویه به شمار می‌روند و از آنها به عنوان اقامتگاه‌های بین راهی استفاده می‌شده است، حکایت از اهمیت راه‌های این منطقه از لحاظ بازرگانی در دوره

Bombay, 1974; *An Atlas of India*, New York, 1990; Briggs, M. S., «Muslim Architecture in India», *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1948; *Britannica, micropaedia*, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Brown, P., «Munuments of the Mughul Period», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; EI<sup>2</sup>; *Encarta Reference Library*, 2004; «History», *Bijapur.net*, [www.bijapur.net/history.htm](http://www.bijapur.net/history.htm); *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Iranica*; Kamal, J., «The Adilshahi Kingdom», *Kamat's Potpourri*, [www.Kamat.com/Kalranga/bijapur/adilshahis.htm](http://www.Kamat.com/Kalranga/bijapur/adilshahis.htm); Law, N. N., *Muslim India*, Varanasi, 1985; *The Maratha Supremacy*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1977; *Research Articles*, ed. V. A. Smith, Lahore, 1927; Roy, S., «Akbar», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Sarkar, J., «Aurang Zib 1681-1707», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937, «Sightseeing», *Bijapur.net*, [www.bijapur.net/sightseeing.htm](http://www.bijapur.net/sightseeing.htm); Spear, P., *India, a Modern History*, Michigan, 1961; *The Struggle for Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1964; Swami, K. S. K., «The Royal Library at Bijapur», *Islamic Culture*, 1934, vol. VIII; Watson, F., *A Concise History of India*, London, 1979; *The World Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com/d/d\\_in\\_ka.htm](http://www.world-gazetteer.com/d/d_in_ka.htm); Yazdani, G., «Two Miniatures from Bijapur», *Islamic Culture*, 1935, vol. IX.

پرویز امین

بیجار، شهرستان و شهری در شمال خاوری استان کردستان. درباره وجه تسمیه این شهر، آگاهی‌های روشنی در دست نیست. گروهی بر این باورند که این واژه در اصل «بیدزار»، به معنی محلی که درختان بید فراوان دارد، بوده است و چون در زبان کردی به جای «زار»، «جار» به کار می‌رود، «بیدجار» و «بیجار» نام گرفته است (توکلی مقدم، ۲۲۸/۱؛ میراث... شهرستان بیجار).

شهرستان بیجار با وسعت ۶۰۸۴ کیلومتر مربع (جغرافیا، ۹۰۷/۲)، از شمال به شهرستانهای ماه‌نشان (استان زنجان) و تکاب (استان آذربایجان غربی)، از جنوب به شهرستانهای کبودر آهنگ (استان همدان) و قروه، از غرب به شهرستان دیواندره، و از شرق به شهرستانهای زرین‌آباد و قیدار (استان زنجان) محدود است (نقشه...).

این شهرستان دارای ۳ بخش به نامهای چنگ الماس، گرانی و مرکزی، و ۳ شهر به نامهای بیجار، یاسوکنند و بابارشانی، و ۱۱ دهستان و ۲۵۵ روستای دارای سکنه است (سرشماری...، پانزده؛ نشریه...، ۴۰). بیشتر زمینهای شهرستان بیجار کوهستانی است و مهم‌ترین کوههای آن اینهاست: دوازده امام (۱۹۶۴ متر)، قره چمن (۲۷۸۶ متر)، حلقه میر (۲۷۷۵ متر)، سیرالان (۲۶۷۳ متر)، مهرنگار (۲۴۰۵ متر) (فرهنگ جغرافیایی کوهها...، ۳۶۲/۱، ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۹۰، ۴۱۰). بخشهای دیگری از زمینهای این شهرستان را دشتی آبرفتی با خاکی حاصل‌خیز پوشانیده است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۴۹).

رودخانه پر آب قزل اوزن و شماری از ریزابه‌های آن مانند تلوار یا تروار، اوزون دژه و چم رود مهم‌ترین رودخانه‌هایی هستند که از اراضی شهرستان بیجار می‌گذرند (افشین، ۱۳۷/۲-۱۳۸، ۱۵۲، ۱۵۴). آب و هوای این شهرستان معتدل مایل به سرد است و از نظر بارندگی جزو نواحی نیمه خشک به شمار می‌آید (جعفری، ۲۲۶).

اساس اقتصاد شهرستان بیجار بر پایه کشاورزی، باغداری،

Cultural Heritage Organization of Kurdistan, www.kurdistanmiras.ir/farsi01/index.htm; Edwards, A.C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Gans-Ruedin, E., *Antique Oriental Carpets*, London, 1975.

کریم شریعت

بیجان و نک: احمد بیجان.

بیجانگر، نک: ویجانگر.

بیجان، وادی (دژ) وسیعی در یمن و نیز چندین محل دیگر در این کشور. این وادی با مساحت ۲۴۵۶ کیلومتر و درازای ۱۰۰ کیلومتر، از شمال بیضا تا بیابانهای رمله السبعین امتداد دارد و از جنوب به وادی مرخه در حوالی بیضا، از شمال به سرزمین سبا، از شرق به شبوه و العبر و ربع الخالی، و از غرب به استان بیضا و سرزمین عواذل محدود می‌شود (ثور، ۴۸۷؛ مقحفی، ۲۰۸/۱). در سنگ‌نبشته‌های قتیانی، بیجان در معنای قبیله (ذوبیجان) یا معبد به کار رفته است، اما عده‌ای آن را به معنای چراگاه عمومی (در مقابل جمی به معنای قورق) دانسته‌اند (نک: EI<sup>2</sup>).

بیجان از نظر مواد کانی یکی از مناطق نسبتاً غنی یمن به‌شمار می‌رود و دارای معادن نفت، اورانیوم، زغال‌سنگ و طلاست (ثور، ۵۵-۵۷). این وادی شامل روستاها و کشتزارهای فراوانی است و از مناطق حاصل‌خیز و پرآب یمن محسوب می‌شود. مردمان آن بیشتر کشاورزان و به دام‌پروری و پرورش زنبور عسل نیز می‌پردازند (مقحفی، همانجا). کشاورزی در این منطقه از گذشته‌های دور رواج داشته است؛ امروزه بقایای سدها، شبکه‌های آبرسانی و کاریزهایی که از دوران کهن به جای مانده است، در این وادی به چشم می‌خورد (علی، ۲۲۲/۲-۲۲۳). ویرانه‌های شهر تَنْتَع (تَمنا یا حجر کحلان یا کحلان کنونی)، پایتخت دولت باستانی قتیان در این ناحیه واقع است (ثور، ۱۷۵؛ مقحفی، علی، همانجا؛ باویر، ۲۳۱؛ ترسیسی، بلاد، ۵۸۰۰۰۰).

بیجان را به ۳ منطقه مشخص می‌توان تقسیم کرد: ۱. بیجان‌الدوله یا بیجان‌الاعلی، که بخش جنوبی وادی را تشکیل می‌دهد؛ ۲. بیجان‌القصاب، که شامل بخش حاصل‌خیز مرکزی وادی است؛ ۳. بیجان‌الاسفل، که به شمالی‌ترین بخش وادی بیجان اطلاق می‌شود (نک: EI<sup>2</sup>).

وادی بیجان از دیرباز محل اقامت گروهی از سادات علوی (بعکر، ۷۱۳) و طوایفی از قبیله مراد (همدانی، ۱۹۳)، آل احمد، آل عریف و مُصَعَبین بوده است (EI<sup>2</sup>؛ مقحفی، همانجا؛ ابوعلالدین، ۱۵). از طوایف مشهوری که امروزه در بیجان به سر می‌برند، می‌توان از آل هبیلی - که حکومت بیجان را تا پیش از تشکیل جمهوری یمن برعهده داشتند - نام برد (مقحفی، همانجا؛ ابوعلالدین، ۱۴-۲۰). طایفه بنی عبدالرضا از قبیله طی هم از دیگر طوایفی هستند که در این ناحیه به سر می‌برند (کحاله، ۲۶۱).

صفویه دارد (میراث، ذیل نام پلها و برجها).

منطقه‌ای که شهرستان بیجار در آن واقع است، در دوره صفویان و شاید پیش از آن زمین‌کمر خوانده می‌شده است (نک: بدلیسی، ۴۲۵، ۴۲۶؛ کریمی، ۱۹۰). نام بیجار نخستین بار در خلاصه‌التواریخ (تألیف: ۱۱۰۷ق) ذیل رویدادهای سال ۹۹۹ق به روزگار شاه عباس اول صفوی (سلاطین ۹۹۶-۱۰۳۸ق) آمده است (قاضی احمد، ۱۰۸۵/۲). در این تاریخ قلعه بیجار در دست دولتیارخان سیاه منصور از امرای صفوی بوده است که برضد شاه عباس شورش کرده بود. سپاهیان صفوی پس از سرکوب شورش دولتیارخان، قلعه بیجار را ویران کردند (نک: همانجا؛ اسکندریک، ۴۴۰/۱-۴۴۱؛ مردوخ، ۳(۲)/۴۳۱-۴۳۳)، اما این شهر اهمیت خود را از دست نداد، زیرا بنا بر گزارش اعتمادالسلطنه، لطفعلی‌خان گروسی از امرای ایل گروس که در اواخر پادشاهی شاه سلیمان صفوی و سراسر مدت پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی حکومت این ناحیه را برعهده داشت، در ۱۱۰۴ق بنایی موسوم به چارباغ در این شهر برآورد (نک: ۱۹۰۴-۱۹۰۶) که بیانگر توجه به این شهر از جانب امرای گروسی بوده است.

پس از صفویان، این منطقه به سبب اقامت ایل گروس در آن، به گروس شهرت یافت و مرکز آن قصبه بیجار بود. در دوره قاجاریه با ساخت بازار بیجار که امروزه از بقایای بافت کهن شهر به‌شمار می‌آید و شامل یک راسته طولانی شمالی - جنوبی و یک تیمچه به نام حاج شهباز و سرای امیر تومان است، بر رونق بازرگانی بیجار در آن دوره افزوده شد (میراث، بازار بیجار). از دیگر آثار دوره قاجاریه در این شهر مسجد جامع بیجار است که در ۱۲۲۰ق توسط نجفقلی‌خان گروسی حاکم گروس ساخته شده است (اعتمادالسلطنه، ۲۰۰۲/۴-۲۰۰۳).

مأخذ: این اثر، الکامل؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نویی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ افشین، بدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پایلی‌یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ توکلی‌مقدم، غلامحسین، رجه تسمیه شهرهای ایران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جعفری، عباس، دایرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، تایید تفصیلی، شهرستان بیجار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، تاریخ و فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (مستند)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۳۵؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای ایران، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ قاضی احمد قی، خلاصه‌التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمی، بهمن، راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ میراث فرهنگی و گردشگری استان کردستان (نک: مل، «میراث...»؛ نجفی، بدالله، جغرافیای عمومی استان کردستان، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نشریه عناصر تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ش؛ نقشه تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۲۹۴؛ نیز:

بی‌خبر بلگرامی، میر عظمت الله حسینی واسطی بلگرامی (د ذی‌قعدة ۱۱۴۲/م ۱۷۳۰)، متخلص به «بی‌خبر»، عارف، شاعر و هنرمند سده ۱۲ق/م ۱۸. پدر او میر لطف الله احمدی، معروف به شاه لدها (د ۱۱۴۳ق) اهل طریقت بود و اصل ایشان از سادات حسینی واسط است که در بلگرام سکنا گزیدند. میر غلامعلی آزاد بلگرامی از مریدان میر لطف الله بود و کتاب انیس المحققین را در شرح حال او نوشته است (اقبال، ۵۵؛ خلیل، ۲۳؛ منزوی، فهرستواره... ۲۰۲۷/۳).

تاریخ ولادت بی‌خبر و جزئیات زندگی او در منابع روشن نیست (نک: خلیل، اقبال، همانجا؛ خوشگو، ۱۷۲/۳)، تنها می‌دانیم که به تصوف گرایش داشت، خط شکسته را بسیار خوب می‌نوشت و در موسیقی متبحر بود (بهگوان، ۳۰؛ آزاد، ۳۱۷). بی‌خبر با بیدل دهلوی ملاقات و گفت‌وگو داشته، و شرح آن را در اثر خود به نام سفینه بی‌خبر آورده است (آزاد، ۳۱۵-۳۱۶؛ اقبال، ۵۶). بی‌خبر بلگرامی در ۱۱۴۲ق در دهلوی درگذشت و در جوار مزار شیخ نظام‌الدین اولیا دهلوی به خاک سپرده شد (آزاد، ۳۲۵؛ خوشگو، ۱۷۳/۳؛ اقبال، ۵۵).

از وی آثار چندی به جای مانده است: ۱. دیوان با ۷ هزار بیت که شامل قصیده، غزل، رباعی و مثنوی است. اشعاری از این دیوان در مآثر الکرام آمده است و نسخه خطی آن در کتابخانه خدابخش پتته نگهداری می‌شود (شیر، ۸۳/۳؛ «فهرست...»، XXXII/124). ۲. سفینه بی‌خبر، زندگی‌نامه فارسی سرایان سده ۱۲ق است که به ترتیب الفبایی در ۱۱۴۱ق جمع‌آوری و تنظیم شده است. دو نسخه خطی آن در دانشگاه لاهور و دانشگاه اسلامی علیگره موجود است (خوشگو، همانجا؛ اقبال، ۵۶؛ منزوی، همان، ۱۹۱۷/۳، خطی مشترک، ۷۴۹/۱۱؛ آقابزرگ، ۷۹۵/۱۲؛ رضوی، ۱۷۱). ۳. غبار خاطر، رساله‌ای است در اظهار تأسف از گروه‌بندی و سقوط مسلمانان در روزگار نویسنده که دوبار چاپ شده است (اقبال، همانجا؛ نوشاهی، ۴۴۰). ۴. مآثر دل، رساله‌ای درباره عقل و ادراک، و معیار درستی و نادرستی آنهاست که دو نسخه خطی آن در کتابخانه آصفیه حیدرآباد دکن و انجمن ترقی اردو وجود دارد (اقبال، همانجا؛ منزوی، همان، ۱۹۷۷/۲).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، مآثر الکرام، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۳م؛ آقابزرگ، الذریعة، اقبال، ظفر، «ساقل دل»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۶ش، ۹؛ بهگوان داس هندی، سفینه هندی، پتته، ۱۹۵۸م؛ خلیل، علی ابراهیم، صحف ابراهیم، پتته، ۱۹۷۸م؛ خوشگو، پندر این داس، سفینه، پتته، ۱۹۵۹م؛ شیر، اطهر، مرآة العلوم، پتته، ۱۹۶۷م؛ منزوی، خطی مشترک، همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان کراچی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, 1980; Rizvi, A. A., Catalogue of the Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library, Aligarh, 1969.

مرجان افشاریان

بیدآبادی، آقا محمد (د ۱۱۹۷ق یا ۱۱۹۸ق/۱۷۸۳ یا ۱۷۸۴م).

بیحان تا آغاز سده ۱۴ق/۲۰م به دست شریفان یمن اداره می‌شد، و در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م به عنوان آخرین ولایت یمن به ولایات تحت‌الحمايه انگلیس در این سرزمین ضمیمه شد. انگلیسیها توسط افسری که ظاهراً به دین اسلام گرویده، و دختر حاکم بیحان را به همسری گرفته بود، موفق شدند این منطقه را تحت نفوذ خود درآورند (باویر، همانجا؛ سعید، ۱۸۷).

نام بیحان در گزارشهای مربوط به حوادث جنوب و شرق یمن در فاصله دو جنگ جهانی اول و دوم مکرراً به چشم می‌خورد که حاکی از اهمیت این منطقه است (نک: ماکرو، ۱۲۰، ۱۲۲؛ جرافی، ۳۱۱؛ اویالانس، ۱۴۸-۱۴۹، ۲۲۱؛ صایدی، ۱۱۶). در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م، شریف بیحان برای جلوگیری از ورود قاچاق به این منطقه، با حمایت انگلیسیها مرکز گمرکی در ناحیه نجد مرقد برپا کرد؛ اما حکومت یمن با این کار مخالفت کرد و در پی آن درگیریهای میان طرفین به وقوع پیوست که به «واقعۀ بیحان» معروف است. برای حل اختلاف، مسئله به سازمان ملل متحد ارجاع شد، اما نتیجه‌ای به دست نیامد و اختلافات همچنان حل نشده باقی ماند (نک: ماکرو، ۱۷۸-۱۸۲)؛ و به رغم آنکه گفت‌وگوهای میان طرفین برای حل اختلافات مرزی در مهر ۱۳۲۹ش/اکتبر ۱۹۵۰ (همو، ۱۸۳) صورت گرفت، توافقی قطعی به دست نیامد و در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م بار دیگر درگیریهای آغاز شد که تا ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م ادامه یافت (همو، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۰-۲۱۱). سرانجام، با تأسیس جمهوری یمن در ۱۳۳۶ش/۱۹۶۷م، بیحان به این کشور ملحق شد (EI<sup>2</sup>).

نام بیحان بر چند محل و شهر دیگر در یمن نیز اطلاق می‌شود: ۱. شهر بیحان واقع در جوف که امروزه جزو ویرانه‌هایی از آن بر جای نمانده است؛ ۲. بیحان الاعماس، واقع در جنوب وادی مسور؛ ۳. ذویحان، روستایی در شهرستان القشه؛ ۴. سه روستا به همین نام در شمال غرب ذمار و غرب صنعا؛ ۷. بیحان النقب و کوه بیحان در حجره (مقحفی، ۲۰۸-۲۰۹؛ ترسیسی، الیمن...، ۲۰۹؛ علی، ۱۲/۵؛ تور، ۴۸۷-۴۸۸).

مآخذ: ابو‌عزالدین، نجیب سعید، الامارات الیمنیة الجنویة، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اویالانس، ادگار، الیمن، الثورة والحرب، ترجمة عبدالخالق محمد لاشید، قاهره، ۱۹۹۰م؛ باویر، سعید عوض، معالم تاریخ الجزيرة العربیة، عدن، ۱۹۹۶م؛ بکر، عبدالرحمان، کوکب یمینیة فی سماء الاسلام، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ترسیسی، عدنان، بلاد سبأ و حضارات العرب الاولی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، الیمن و حضارة العرب، بیروت، دار مکتبة الحیاء؛ تور، عبدالله احمد محمد، هذه هی الیمن، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جرافی یمینی، عبدالله، المقطف من تاریخ الیمن، به کوشش زیدین علی وزیر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سعید، امین، الیمن، قاهره، ۱۹۵۹م؛ صایدی، احمد قاید، المادة التاريخية فی کتابات نیبور عن الیمن، بیروت، ۱۹۹۰م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمر رضا، جغرافیة شبه جزيرة العرب، به کوشش احمد علی، مکة، ۱۹۶۴م؛ ماکرو، اریک، الیمن والغرب، ترجمة حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۹۸۷م؛ مقحفی، ابراهیم احمد، معجم البلدان و التباثل الیمنیة، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م؛ همدانی، حسن، صفه جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکرم، صنعا، ۱۹۸۲م؛ نیز:

ستار عودی

همین تاریخ را آورده است (دریاره توجیه این اختلاف، نک: جزی، ۴۸۳).

مدفن وی در تخت فولاد اصفهان، جنب دیوار شرقی تکیه آقا حسین خوانساری، نزدیک آرامگاه پدرش واقع شده است (خوانساری، ۱۲۳/۷-۱۲۴). به رغم سفارش خود او در ۱۲۵۴ ق عمارتی چهارطاقی بر آرامگاهش بنا نهادند (نک: جزی، ۷۹؛ مهدوی، ۱۹۵). به او کراماتی نسبت داده، و برخی نیز زیارت قبر او را مایه توسل و برکت می‌شمرده‌اند (مفتون، ۱۵۹/۱؛ جزی، همانجا).

از دیدگاه‌های فقهی بیدآبادی، به رأی او دریاره وجوب نماز جمعه در زمان غیبت اشاره شده است. وی به همین سبب، چون نمی‌توانست در اصفهان به امام جمعه موجود اقتدا کند، برای رعایت شرط فاصله، هر هفته به قریه رُنان در اطراف آن شهر می‌رفت و نماز را در آنجا می‌خواند (خوانساری، ۱۲۳/۷؛ معصوم علیشاه، همانجا؛ جزی، ۸۰). بنا بر آنچه در نامه‌ای از ملا علی نوری آمده است، بیدآبادی بر این عقیده بود که در زمان غیبت جز شیوه احتیاط، راه‌هایی متصور نیست (نک: تنکابنی، ۱۵۳-۱۵۴).

مشهور است که بیدآبادی در علم کیمیا نیز دستی داشت. در این باب رساله‌ای به او نسبت داده، و حکایت‌هایی نیز نقل کرده‌اند (نک: مفتون، ۱۵۱/۱؛ خوانساری، همانجا؛ زنوزی، محمدحسن، ۶۸۸؛ رستم الحکما، ۴۰۸، ۴۰۶؛ کرین، ۴۹۲-۴۹۳).

بیدآبادی با آنکه بجز حکمت صدر المتألهین، فلسفه مشاء و حکمت اشراق را نیز درس می‌گفت، نقش مهمی در رواج فلسفه ملاصدرا ایفا کرد. تا دوران او هنوز حکمت صدرایی به جریان مسلط تبدیل نشده بود و این مکتب به طور عمده در سلسله‌ای که با شاگرد برجسته او، ملا علی نوری آغاز می‌شود، گسترش یافته است (نک: زنوزی، محمدحسن، همانجا؛ همایی، پانزده؛ آشتیانی، مقدمه بر شرح، ۴۴).

تعالیم اخلاقی و عرفانی، از دیگر جنبه‌های شخصیت اوست. بیدآبادی را نمی‌توان پیرو هیچ طریقه صوفیانه‌ای دانست، اما اینکه او را به قطب‌الدین نیریزی منتسب کرده‌اند، جایگاه وی را به عنوان واسطه‌ای در اتصال برخی سلسله‌های عرفانی به نیریزی نشان می‌دهد، چنان که صدرالدین کاشف دزفولی را از طریق بیدآبادی به مکتب نیریزی مربوط ساخته‌اند (زین العابدین، ۳۱۲؛ معصوم علیشاه، ۳۴۵/۲؛ صدرایی، ۲۳، ۳۹-۴۱). علی شوشتری که از پیشوایان سلوک اخلاقی در حوزه نجف به شمار می‌رود، با صدرالدین کاشف دزفولی مرتبط بوده است و به این ترتیب شاگرد او ملا حسینقلی همدانی و پیروانش تا عصر حاضر، در سنت معنوی خاص خود مدیون تعالیم بیدآبادی بوده‌اند (آشتیانی، منتخبانی، ۲۹۶/۴، مقدمه بر مجموعه...، ۴۲-۴۳؛ صدوقی سها، ۷۰-۷۱). شاخه دیگری از استادان عرفان و اخلاق در دوره‌های اخیر به میرزا عبدالجواد شیرازی متصل می‌شود که برخی او را نیز از شاگردان بیدآبادی شمرده‌اند (آشتیانی، منتخبانی، ۲/پانزده-شانزده). بیدآبادی را می‌توان حکیمی جان شناس - در برابر جهان شناس -

فرزند محمد رفیع گیلانی، حکیم متأله، مدرس و مرشد سلوک، پدرش از علمای گیلان بود که به اصفهان کوچ کرده، و در محله بیدآباد ساکن شده بود (قزویی، ۱۶۲؛ زنوزی، محمدحسن، ۶۸۸؛ خوانساری، ۱۲۴/۷؛ برای قولی دقیق‌تر در این باره، نک: امام، ۲۰۶-۲۰۷). وی در بیدآباد به دنیا آمد و همان‌جا پرورش یافت (زنوزی، محمدحسن، همانجا؛ معصوم علیشاه، ۲۱۴/۳؛ خوانساری، ۱۲۲/۷؛ قس: رستم الحکما، ۴۰۶، که زادگاه او را به اشتباه مازندران دانسته است).

بیدآبادی در حدیث و علوم نقلی شاگرد محمدتقی الماسی (د ۱۱۵۹ ق/ ۱۷۴۶ م)، از نوادگان ملا محمدتقی مجلسی بود و از او اجازه روایت داشت (خوانساری، همانجا). میرزا محمد اخباری نیشابوری، معاصر او، از وی به عنوان حکیم، عارف و محدثی ثقه یاد می‌کند (گ ۲۰۱ ب؛ نیز نک: عبرت، ۲۴۷/۳). او حکمت را نزد ملا اسماعیل خواجوی مازندرانی (د ۱۱۷۳ ق/ ۱۷۶۰ م) و محمدتقی الماسی فرا گرفت (معصوم علیشاه، خوانساری، همانجا؛ آشتیانی، مقدمه بر شرح...، ۴۳-۴۴). برخی احتمال داده‌اند که او نزد ملا عبدالله حکیم نیز حکمت خوانده باشد (همایی، پانزده). بیدآبادی در برخی منابع، مرید قطب الدین نیریزی (د ۱۱۷۳ ق)، از پیشوایان سلسله ذبیحه شمرده شده است. نیریزی خود از پیروان مکتب صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ ق) به شمار می‌رود (نک: معصوم علیشاه، ۳۳۵/۲، ۲۱۵/۳؛ امین الشرح، ۵۳۸، ۵۵۴).

وی در اصفهان به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداخت و شاگردان بسیاری پرورش داد که از آن جمله‌اند: ملا علی نوری (د ۱۲۴۶ ق)، صدرالدین کاشف دزفولی (د ۱۲۵۸ ق)، محمدابراهیم کلباسی فقیه که بیدآبادی بنا به وصیت پدر او تربیتش را برعهده گرفته بود، ملا محراب گیلانی، ابوالقاسم حسینی اصفهانی معروف به مدرس خاتون آبادی و ملا نظر علی گیلانی (معصوم علیشاه، ۲۱۴/۳؛ خوانساری، ۱۲۲/۷-۱۲۳؛ معلم، ۶۷/۱-۶۸؛ آقابزرگ، طبقات...، ۶۹۵-۶۹۶، الذریعه، ۱۲۸/۲۲؛ آشتیانی، همانجا، منتخبانی...، ۶۰۱/۴-۶۰۴؛ آیتی، ۲۶۲-۲۶۳). بجز اینان علمای بسیاری نیز از او دستور عمل گرفته، و از مشرب او پیروی کرده‌اند (نک: بخش آثار در همین مقاله).

زندگی زاهدانه بیدآبادی و حالات او در پرهیزگاری و سلوک اخلاقی شهرت زیادی داشته است. در این باره اوصاف و حکایاتی نقل کرده‌اند، مانند اینکه او در هیئت ظاهری و در کسب معاش به رعایت شئون متعارف واقعی نمی‌نهاد و با وجود منزلتی که نزد دولتمردان و امیران داشت، به ایشان بی‌اعتنا بود (رستم الحکما، ۳۰۹، ۴۰۶-۴۰۷؛ خوانساری، ۱۲۳/۷؛ نیز نک: صدرایی، ۹۳-۱۱۱).

خوانساری و محمد حسن زنوزی (همانجاها) وفات بیدآبادی را در ۱۱۹۷ ق نوشته‌اند (برای ماده تاریخ سروده شده بر همین اساس، نک: واله، ۵۳۹). اما مفتون دنبلی (۱۵۸۱-۱۵۹۱) که از ملاقات خود با بیدآبادی و نیز از دریافت خبر وفاتش سخن می‌گوید، آن را در ۱۱۹۸ ق گزارش کرده، و معلم حبیب آبادی (۶۸۱-۷۰) نیز بنا به سند مکتوبی

قزوینی و فصلی در آداب تخلیه و تحلیه، به زبان فارسی، ۷. «رساله فی السیر و السلوک»، یا «پندنامه»، یا «رساله همتیه»، نامه‌ای به فارسی برای پاره‌ای از شاگردان که بارها از جمله در منتخباتی از آثار به کوشش جلال الدین آشتیانی (۲۹۸۴-۳۰۲) به چاپ رسیده است.

بیدآبادی نامه‌های دیگری نیز به فارسی و عربی - که موضوع آنها نیز دستورهای اخلاقی است - به برخی شاگردان و عالمان عصر نوشته است. در انتساب برخی از رساله‌ها به بیدآبادی جای تردید است (نک: کرباسی زاده، ۳۴-۳۶؛ صدرایی، ۱۸۶-۱۸۹).

آثار خطی: ۱. تفسیر قرآن کریم، خلاصه‌ای از تفسیر غرایب القرآن نظام الدین نیشابوری که متن تدریس بیدآبادی در مدرسه حکیم اصفهان بوده است. نسخه‌ای از این اثر به تاریخ ۱۱۷۳ ق به خط شکسته نستعلیق زیبای مؤلف در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (نک: مرکزی، ۴۴۸/۸-۴۴۹). ۲. حاشیه بر مشاعر ملاصدرا (شورا، ۲/۲۳-۳). ۳. حاشیه بر معانی الاخبار رشید صدوق (همانجا؛ نیز نک: آقا بزرگ، طبقات، ۶۹۶؛ شورا، ۲/۲۲-۳). ۴. رساله‌ای در کیمیا (نک: مرکزی، ۲۴۴/۶-۲۴۴۹؛ آستان...، ۴۷۵؛ فاضل، ۲۹۸/۲). ۵. جُنگی در کیمیا، که از کتابهای مختلف گردآوری شده، و نسخه‌ای از آن به خط خود او موجود است (همو، ۲۹۲/۱؛ منزوی، ۶۴۵/۱؛ نیز نک: صدرایی، ۱۸۳-۱۸۵).

آثار یافت نشده: بیدآبادی آثار دیگری نیز داشته است که نسخه‌ای از آنها در دست نیست، از آن جمله است: ۱. خلاصه الصافی فی التفسیر فیض کاشانی. مؤلف در پایان تفسیر خود (آثار خطی، ش ۱) وعده داده است که این اثر را در ادامه همان نسخه درج کند. ۲. حاشیه بر قره العیون ملامهدی نراقی (نک: آقا بزرگ، الذریعة، ۷۵/۱۷). ۳. نامه نگاریهایی با کاشف دزفولی (نک: همان، ۱۲۸/۲۲؛ فتحی پور، «ج»؛ نیز برای نمونه، نک: کاشف، ۱۲۹-۱۳۰).

ماخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ آشتیانی، جلال الدین، مقدمه بر شرح رساله المشاعر لاهیجی، مشهد، ۱۳۴۲ ش؛ همو، مقدمه بر مجموعه رسائل سیزواری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ همو، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ آقا بزرگ، الذریعة، همو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ آیتی، محمدحسین، بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قایمات و تهستان، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ اخباری نیشابوری، محمد، منیه المرتاد فی ذکر نفاة الاجتهاد، نسخه خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ش ۹۰۷۷؛ امام، محمدعلی، خاندان سادات گوشه، قم، ۱۴۱۳ ق؛ امین الشریع خوبی، ابوالقاسم، میزان الصواب، ج سنگی، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ بیدآبادی، محمد، حسن دل، به کوشش علی صدرایی خوبی و محمدجواد نور محمدی، قم، ۱۳۷۶ ش؛ همو، «دو رساله در سیر و سلوک»، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، وحید، تهران، ۱۳۵۲ ش، ش ۱۱۵؛ همو، «دو نامه چاپ نشده»، حوزه اصفهان، به کوشش علی کرباسی زاده اصفهانی، اصفهان، ۱۳۷۹ ش، س ۱، ش ۳؛ همو، «سه مکتوب»، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، وحید، تهران، ۱۳۵۷ ش، ش ۲۴۶-۲۴۷؛ همو، «فی علم التوحید»، منتخباتی... (نک: هـ، آشتیانی)؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۹۶ ق؛ جزئی، عبدالکریم، رجال اصفهان، به کوشش مصطفی الدین مهدوی، اصفهان، ۱۳۲۸ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۲ ق؛ رستم الحکما، محمدحاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ زوزی، محمدحسن، ریاض الجنة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ زوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، به کوشش جلال الدین آشتیانی و حسین نصر، تهران،

به شمار آورد، چنان که توصیه او این بوده است که انسان باید خودش باشد و خودش را بشناسد، هر موضوعی هر چند جذاب، اگر در این راستا نباشد، از دید او پیش پا افتاده است و ارزش پرداختن ندارد (بیدآبادی، حسن دل، ۲۴، ۳۳، ۳۷، «سه مکتوب»، ۳۶-۳۷، ۴۰).

شیوه عرفانی بیدآبادی مبتنی بر جمع میان ظاهر و باطن، و شریعت و طریقت و حقیقت است، به این معنا که انسان باید ظواهر شریعت را پاس دارد، اما به صورت آن اکتفا نکند و هم خویش را در تحصیل سر آنها به کار گیرد (نک: «دو نامه...»، ۷۲-۷۳). به عقیده وی راه رستگاری در پیروی قولی، فعلی و حالی از اولیای خداست (نک: «سه مکتوب»، ۳۸-۴۰، «فی علم التوحید»، ۴/۳۴۳). از این رو، وی انسان را از بسنده کردن به اسلام مقالی و توحید زبانی بر حذر داشته، و درباره مراتب توحید سخن گفته است: «باید خدا را بود تا خدا ما را باشد» (حسن دل، ۲۹-۳۰).

وی در نامه‌ها و اندرزها به شاگردان و کسانی که از او راهنمایی خواسته‌اند، آنان را از مادیات بر حذر می‌دارد و به معنویت و بیداری فرا می‌خواند. جهل و نادانی از دیدگاه او کوری و مرگ معنوی است (همان، ۳۵-۳۷). از توصیه‌های او کوشش برای مرگ ارادی است؛ همچنان که مرگ طبیعی پرده از دیدگان انسان فرو می‌گیرد، سالک پیش از مرگ طبیعی باید به مرگ ارادی و اختیاری بمیرد تا زنده و بیدار ابد شود (همان، ۳۵).

از دیگر تعالیم او اربعین اخلاص است. در دوره‌ای ۴۰ روزه باید موانع یاد خدا را از نفس ناطقه دور کرد (تخلیه) و آن را به اسباب یاد و قرب حق مزین ساخت (تحلیه). مداومت بر نوافل و اذکار خاص، بخش مهم برنامه اربعین است. بیدآبادی به گرفتن اربعینهای چندگانه زیر نظر استاد سفارش می‌کند. او می‌گوید که بنا بر احادیث پیامبر (ص) و امامان (ع)، ثمره این طریق سلوک، حیات یافتن قلب است و جاری شدن چشمه حکمت از دل بر زبان، به حکم تجربه، از این راه است که علم به مطالب کلی برای انسان حاصل می‌شود (نک: «دو رساله...»، ۳۹۴-۳۹۵؛ نراقی، ۲۸۹).

آثار چاپی: ۱. آداب السیر و السلوک، رساله‌ای به زبان عربی در پاسخ به درخواست فقیه مشهور میرزا ابوالقاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی. متن این نامه و ترجمه آن را علی صدرایی خوبی در مجله پیام حوزه (قم، ۱۳۷۳ ش، ش ۶) به چاپ رسانده است. ۲. «التوحید علی نهج التجرید»، یا «مبدأ و معاد»، یا «رساله توحیدیه»، رساله کوتاهی به فارسی. این اثر به کوشش جلال الدین آشتیانی در منتخباتی از آثار... چاپ شده است. ۳. حسن دل، در سیر و سلوک و اخلاق، به فارسی که بلندترین نامه اوست. ۴. حواشی بر اسفار صدر المتألهین، که به چاپ سنگی (تهران، ۱۲۸۲ ق) رسیده است (درباره یکی از اقوال حکمی او در این اثر، نک: زوزی، ملا عبدالله، ۴۲۵). ۵. «دستور العمل اخلاقی»، به کوشش عبدالرضا ایزدپناه (حوزه، قم، ۱۳۷۲ ش، ش ۴). ۶. «دو رساله در سیر و سلوک»، مشتمل بر پاسخی به سیدحسین

۱۳۵۵ ش: زین العابدین شیروانی، *بستان السیاحه*، تهران، کتابخانه سنایی: خورا، خطی؛ صدرایی، علی، *آشنای حق*، قم، ۱۳۷۹ ش؛ صدوقی سها، *منوچهر*، دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ عبرت نائینی، محمدعلی، *مدینه الادب*، ج تصویر، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گره‌شاده*، مشهد، ۱۳۶۳ ش؛ فتحی‌پور، علی، *مقدمه بر حق الحقیقه صدرالدین کاشف دزفولی*، اهواز، ۱۳۳۵ ش؛ قزوینی، عبداللّی، *تسمیم امل الامل*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ کاشف دزفولی، صدرالدین، *مصابیح المعارفین*، اهواز، ۱۳۳۲ ش؛ کریم‌ی زاده اصفهانی، علی، *مقدمه بر شرح رساله سیر و سلوک حسن مدرس هاشمی*، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ کریم، ه.، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مرکزی، خطی، معصوم علی‌شاه، *محمد معصوم طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکرم الآثار*، اصفهان، ۱۳۷۷ ش؛ مفتون دلیلی، عبدالرزاق، *تجربه الاحرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ منزوی، خطی؛ مهدوی، مصلح الدین، *لسان الارض یا تاریخ تخت فولاد*، اصفهان، ۱۳۷۰ ش؛ نراقی، احمد، *الغزنین*، به کوشش حسن زاده آملی و علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ واله اصفهانی، محمدکاظم، *دیوان*، به کوشش رضاعبداللّی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همایی، جلال الدین، *مقدمه بر شرح رساله المشاعر لاهیجی*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۲ ش. مرتضی قرائی گرکانی

### بیدار، نام ۴ نشریه در ایران و افغانستان:

۱. *بیدار*، روزنامه‌ای سیاسی - خبری به مدیریت عباس خلیلی (۱۲۷۲-۱۳۵۰ ش/۱۸۹۳-۱۹۷۲ م) که در حوت (= اسفند) ۱۳۰۱ ش/ فوریه ۱۹۲۳ م، به جای روزنامه اقدام که در دلو (= بهمن) همین سال توسط رئیس الوزراء، مستوفی الممالک توقیف شده بود، منتشر شد. این روزنامه نیز پس از انتشار ۴ شماره، به سبب ادامه تندیروهای عباس خلیلی، به دستور مستوفی الممالک توقیف شد (صدر هاشمی، ۲۲۷/۱، ۳۸۸/۲).

۲. *بیدار*، روزنامه‌ای به صاحب امتیازی سیدعلی محمد آقازاده قمی که اجازه انتشار آن در ۱۷ جدی (= دی) ۱۳۰۱ ش، از طرف شورای عالی معارف صادر شد (بیات، ۳۶۷/۲-۳۶۸). هیچ یک از منابع از انتشار این روزنامه سخنی نگفته‌اند؛ و به نظر می‌رسد در حد همین اجازه‌نامه متوقف مانده باشد.

۳. *بیدار*، هفته‌نامه‌ای سیاسی، اجتماعی و خبری که انتشار آن به مدیریت عبدالمهدی مجد نوایی در تابستان ۱۳۳۰ ش، در تهران آغاز شد. عمر این هفته‌نامه کوتاه بود و ظاهراً بیش از چند شماره از آن منتشر نشد. این نشریه همانند برخی از نشریات دیگر در فاصله سالهای ۱۳۲۹-۱۳۳۲ ش/۱۹۵۰-۱۹۵۳ م، به سبب اوضاع خاص سیاسی - اجتماعی، با تیراژ کم، عمر کوتاه و توزیع محدود منتشر می‌شد (صادقی‌نسب، ۴۱: برزین، ۹۷، ۴۱۷؛ *ایرانیکا*، IV/241).

۴. *بیدار*، هفته‌نامه‌ای (و بعداً، روزنامه‌ای) سیاسی و اجتماعی که در مزارشریف افغانستان، به زبان فارسی، با چاپ سنگی و به مدیریت عبدالعزیز خان در ۴ برگ منتشر می‌شد. این نشریه در ابتدای کار خود یعنی از اول حوت (= اسفند) ۱۳۰۰، با نام اتحاد اسلام، آغاز به کار کرد و دو هفته پس از آغاز سال سوم (۱۵ حوت ۱۳۰۳) به بیدار تغییر نام داد،

اما بار دیگر در حکومت چند ماهه حبیب‌الله خان، معروف به بچه سقا (۱۳۰۷ ش/۱۹۲۹ م)، با عنوان رهبر اسلام منتشر شد و پس از سقوط حبیب‌الله خان، بار دیگر به نام اصلی خود، یعنی بیدار بازگشت (آهنگ، ۱۵۸، ۱۶۰: صدر هاشمی، ۳۹/۲؛ *ایرانیکا*، همانجا).

*بیدار* در طول حیات خود افزون بر عبدالعزیز خان، سردبیران و مدیران دیگری مانند حافظ عبدالقیوم، میرزاتاقب، نورمحمد، غلام‌حسن غزنوی، محمد حنیفه، عبدالصمد، میرحیدر و عبدالرحیم داشته است (آهنگ، ۱۵۸).

*بیدار* از ابتدای نشر روزنامه‌ای خبری - محلی و اجتماعی بود، ولی پس از استقرار «جمهوری دموکراتیک افغانستان»، به عنوان روزنامه رسمی حکومت، به یک روزنامه خبری و سیاسی تبدیل شد (*ایرانیکا*، IV/241-242). زبان روزنامه از ابتدا فارسی بود، ولی پس از رسمیت یافتن زبان پشتو به عنوان یکی از زبانهای رسمی افغانستان (۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۶ م)، برخی از مطالب آن به پشتو نوشته می‌شد (همان، VI/242).

مآخذ: آهنگ، محمدکاظم، *سیر ژورنالیزم در افغانستان*، کابل، ۱۳۲۹ ش؛ برزین، سعید، *شناسنامه مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بیات، کاوه و سعید کوهستانی نژاد، *سناد مطبوعات*، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ صادقی‌نسب، ولی‌میرا، *فهرست روزنامه‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ نیز: *Iranica*.

علی میرانصاری

**بیداری اسلامی**، در ادبیات سیاسی معاصر در ایران و جهان، یعنی تحولات فکری و اجتماعی دو قرن اخیر جوامع مسلمان در پرتو وفاداری به مبانی دینی اسلامی. عامل اصلی بیداری اسلامی مواجهه مسلمانان با فرهنگ و تمدن جدید غربی، و پی بردن آنان به عمق عقب‌ماندگی خود در برخی شئون در برابر غرب است. در واقع این پدیده واکنش دینی اندیشمندان جوامع مسلمان در برخورد با فرهنگ و تمدن غربی است.

تحولات مربوط به بیداری که از اوایل قرن ۱۳ ق/۱۹ م با کوشش برای سازگار کردن اسلام با تمدن جدید آغاز شد، تا زمان حاضر با طرح آراء و افکار گوناگون درباره حکومت اسلامی و اسلام - به عنوان عقیده‌ای جهان شمول و راهنمای عمل - و نیز با تبیین جایگاه اسلام در دنیای جدید ادامه دارد. بنابراین، نظراً و عملاً طیف گسترده‌ای از نظریات، اندیشه‌ها و اقدامات، و نیز نهضت‌های متفاوت و گاه متناقض - از اصلاح طلب تا انقلابی - را شامل می‌شود. در این میان، اصلاح طلبی فصل مهم و مشبعی از تاریخ روند بیداری اسلامی است و ریشه همه تحولات نظری و عملی در این عرصه را باید در اصلاح طلبی (ه) جست و جو کرد.

اگرچه موج بیداری اسلامی امروزه سراسر جهان اسلام را - با شدت و ضعف - فراگرفته است، اما خاستگاه اصلی آن را ۴ سرزمین مهم اسلامی در قرن گذشته - یعنی ایران، جهان عرب (عمدتاً مصر و شام)، ترکیه عثمانی و هند - تشکیل می‌دهد.

علوم و فنون جدید به ایران بگشاید. این روند به آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن جدید اروپا و پی بردن به لزوم اصلاحات در سازمان اداری و اجتماعی ایران و ورود اندیشه‌های جدید به کشور انجامید (نک: د. ۲۲۸/۹، یه: الگار، «نهضت...»، ۱۲۶).

اصلاحات عباس میرزا پس از وقفه‌ای طولانی، در دورهٔ صدارت امیرکبیر پی گرفته شد. مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اقدام اصلاح طلبانهٔ امیرکبیر تأسیس دارالفنون به عنوان نخستین مرکز آموزشی علوم جدید در ایران بود (آدمیت، ۱۵).

پس از امیرکبیر، اصلاحاتی که او پی افکنده بود، متوقف ماند؛ اما فکر اصلاح طلبی با آشنایی بیشتر ایرانیان با تمدن جدید، عمیق‌تر می‌گردید و لزوم اصلاحات بیشتر احساس می‌شد. دولتمردانی چون جعفرخان مشیرالدوله، میرزا حسین خان سپهسالار و علی اصغر خان امین‌الدوله از جمله کسانی بودند که با اندیشهٔ اصلاح و اخذ و اقتباس از اروپا دست به اقداماتی زدند. در زمینه‌های نظری، فکری و فرهنگی نیز کسانی چون ملکم خان ناظم‌الدوله، فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف مستشارالدوله و دیگران با نوشتن مقاله و رساله و کتاب و طرح اندیشه‌های جدید، کوشیدند که دولت و ملت ایران را به پیروی همه‌جانبه از غرب قانع کنند؛ اما نظر به اهمیت دین در جامعهٔ ایرانی، برخی از این روشنفکران، مثل مستشارالدوله، و پس از او طالبوف در نوشته‌های خود سعی می‌کردند که اصلاحات مورد نظر خود را موافق با شریعت اسلام جلوه دهند (الگار، همان، ۱۲۶-۱۲۷؛ نیز نک: د. ۲۳۱/۹-۲۳۲). حتی عباس میرزا برای توجیه اصلاحات نظامی خود مجبور بود که نظام جدید را موافق شریعت و سنت فراموش شدهٔ پیامبر (ص) معرفی کند (الگار و دیگران، ۱۱۰).

چنان که گفته شد، شکست ایران از روسیه عامل مهمی در ورود علمای دینی به عرصهٔ سیاست روز بود. از نظر آنان این شکست از دست رفتن بخشهایی از «دارالاسلام» و «تسلط کفار بر مسلمانان» تلقی می‌شد که بنا بر قاعدهٔ «نفی سیل» با آن مخالف بودند. ورود علما به صحنهٔ سیاست، بنا بر مقتضیات روز، مطلوب دولت ایران نیز بود. از این رو، قائم مقام اول ملا باقر سلماسی و صدرالدین تبریزی را به عتبات گیل کرد تا موضوع حملات روسها به قلمرو ایران را به اطلاع مجتهدان شیعه برسانند و از آنان برای دفاع در برابر روسیه حکم «جهاد» بگیرند (همانان، ۱۱۴).

بنابر روایت عبدالرزاق مفتون دنبلی که خود ناظر جنگهای ایران و روس بوده است، نامه‌هایی نیز برای علمای اصفهان، یزد و کاشان ارسال شد (ص ۱۴۶). شیخ محمدحسن نجفی، مشهور به کاشف الغطاء علاوه بر صدور فتوای جهاد، ضرورت همکاری شیعیان با فتحعلی‌شاه در حفظ حدود و ثغور مسلمین و وجوب اطاعت از وی در دفع کفار روسی را اعلام کرد؛ البته یادآور شد که وجوب اطاعت از شاه «وجوبی بالعرض» است. یجز او، بسیاری از علمای شیعه نیز فتوا به جهاد با روسیه دادند و کشته‌های جنگ با روسیه را «شهید» اعلام

تعیین تاریخی دقیق برای آغاز بیداری اسلامی کاری مشکل است؛ اما در هر یک از این ۴ سرزمین می‌توان از حادثه، یا حوادثی به عنوان مبدأ تاریخ بیداری و آشنایی با تمدن غرب، و بالمآل بیداری یاد کرد. ناکامی دولت عثمانی در فتح وین (۱۰۹۴/ق/۱۶۸۳م) و افتادن آژف به دست روسیه (۱۱۰۸/ق/۱۶۹۶م) و انعقاد قرارداد کارلوویتس (۱۱۱۱/ق/۱۶۹۹م) میان روسیه و عثمانی - که برای نخستین بار عثمانی به عنوان دولتی شکست خورده قراردادی را امضا می‌کرد - و سرانجام، از دست دادن شبه جزیرهٔ مسلمان‌نشین کریمه (۱۲۷۲/ق/۱۸۵۶م)؛ و شکست ایران در برابر روسیه، از دست رفتن بخشی از آذربایجان و متصرفات ایران در قفقاز و امضای دو معاهدهٔ گلستان (۱۲۲۸/ق/۱۸۱۳م) و ترکمانچای (۱۲۴۳/ق/۱۸۲۸م)؛ و حملهٔ ناپلئون به مصر (۱۲۱۳/ق/۱۷۹۸م) و شام (۱۷۹۹م)؛ و تسلط استعمار انگلستان بر شبه قارهٔ هند و شکست مقاومت مسلحانهٔ مسلمانان هند در برابر انگلستان در نبرد پلاسی (۱۱۷۰/ق/۱۷۵۷م) از مهم‌ترین حوادثی است که موجب آشنایی مردم این سرزمینها با تمدن جدید و بیداری آنان شد.

در ایران: دو سدهٔ اخیر، از لحاظ تغییرات و تحولات فزاینده در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی، از اعصار مهم تاریخ ایران به شمار می‌رود. در هنگامی که خاندان قاجار در صدد تثبیت حاکمیت آخرین حکومت ایلی بر مردم ایران به شیوهٔ سنتی و بدون مشارکت آنان بودند، انقلاب کبیر فرانسه به وقوع پیوسته، و در صدد نهاده‌های اندیشه‌ها و ساختارهای نوینی بود که عمده‌ترین ویژگی آن، تغییر موازنهٔ قدرت سیاسی از تمرکزگرایی و حکومت فردی به مردم‌سالاری بود. در این حال، قاجارها به دنبال یک دهه کشمکش داخلی بر سر تصاحب قدرت، ارادهٔ خود را بر جامعه تحمیل می‌کردند، مقامات و مناصب حکومتی را به افراد خود اختصاص داده بودند و حکومت همچنان بر اساس نظام پادشاهی و بر بنیاد استبداد استمرار داشت (فلور، ۲۰/۲). در چنین احوالی ایران به رغم دور بودن از اروپا، به سبب همسایگی با هند - که منشأ قدرت، ثروت و اعتبار سیاسی انگلستان در جهان بود - از زمان فتحعلی شاه قاجار مورد توجه کشورهای استعمارگر قرار گرفت و با توجه به ضعفهای ساختاری جامعه و حکومت ایران، این مناسبات منجر به استقرار روابط ناپرابر، تحمیل قراردادهای استعماری و انفصال بخشهای مهمی از قلمرو ایران در شمال و شرق شد.

شکست حکومت قاجار در مواجهه با قدرتهای بزرگ، به ویژه روسیه و انگلستان نقطهٔ آغاز تحولات بزرگی در حیات سیاسی و اجتماعی و فکری ایران در دورهٔ معاصر بود. مهم‌ترین این تحولات پی بردن دولتمردان ایران به عمق عقب‌ماندگی کشور از پیشرفتهای جهانی از یک سو، و حضور علمای دینی در صحنهٔ سیاست از سوی دیگر بود. عباس میرزا، نایب السلطنه و ولیعهد فتحعلی‌شاه با فرستادن دانشجویان به خارج از کشور و استخدام مستشاران نظامی اروپایی، کوشید تا ارتش ایران را برطبق الگوهای اروپایی نوسازی کند و راهی برای ورود

کردند (برای اطلاع از فتاوای علمای شیعه در این باره و نام این علما، نک: قائم مقام قزاقانی، ۸۱).

از پایان جنگهای ایران و روس (۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م) تا نهضت تحریم تنباکو، تنها دو حادثه مهم و قابل توجه از منظر بیداری اسلامی به نظر می‌رسد: یکی ماجرای زودگذر قتل گریبایدوف؛ و دیگر حضور پرشور روحانیت در قضیه جدایی هرات از ایران به دسیسه دولت انگلستان که مجتهدان بلاد در پاسخ به حمله انگلستان به بوشهر و خارک، در اقدامی هماهنگ مردم ایران را به جنگ با دولت انگلستان فراخواندند. اما عقب‌نشینی و تسلیم طلبی دولت، موجب بی‌نتیجه ماندن این حرکت و جدایی هرات از ایران و تحمیل معاهده صلح پاریس در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م شد (نک: سپهر، ۱۴۰۸/۲).

با شروع سلطنت ناصرالدین شاه و صدارت امیرکبیر، جریان راگدمانده اصلاح طلبی دوباره به حرکت درآمد. اصلاحات امیرکبیر در زمینه‌های اداری، اقتصادی، اجتماعی، نظامی، فرهنگی و آموزشی شامل حوزه وسیعی می‌شد که از نحوه سربازگیری و ساز و برگ نظامی و توسعه صنایع و معادن تا سازمان اداری و انتشار روزنامه و تأسیس دارالفنون و بیمارستان را در بر می‌گرفت (برای اطلاع از اصلاحات امیرکبیر، نک: ه، ۱۰/۲۶۸ بی).

اصلاح طلبی امیرکبیر با اصلاح طلبی دولتمردان بعدی نظیر سپهسالار تفاوتی اساسی داشت. او با نگاهی مستقل و آشنا به پیشینه فرهنگی و اجتماعی ایران دست به اصلاحات زد و برخلاف امثال ملکم خان، به «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» (نک: دنباله مقاله) اعتقاد نداشت. از همین رو، اصلاحات امیرکبیر تا حدودی مؤثر افتاد و در همان دوره کوتاه صدارتش، برخی از نتایج اصلاحات وی آشکار شد. با این حال، اصلاحات امیرکبیر دولتی مستعجل بود و پس از او، جریان اصلاح برای مدتها دچار وقفه و رکود شد.

در صدارت میرزا حسین خان سپهسالار دوره جدیدی - هم در تاریخ بیداری اسلامی و هم در تاریخ اصلاحات در ایران - آغاز شد. سپهسالار که در مأموریت سفارت خود در پاریس و استانبول با تمدن اروپایی آشنا شده بود و با اصلاح طلبان عثمانی نیز روابطی نزدیک داشت، ناصرالدین شاه را به اروپا برد تا توجه او را به نتایج اصلاحات و اندیشه‌های سیاسی جدید جلب کند؛ اما اصلاحات مورد نظر او آشکارا صیغه‌ای غیردینی داشت و ملهم از افکار روشنفکرانی چون ملکم خان و آخوندزاده بود (حائری، ۲۶-۲۹، ۴۰-۴۷؛ الگار و دیگران، ۲۶۷). اعتقاد مبرم سپهسالار به لزوم ورود فرهنگ و تمدن اروپا و طرفداری‌اش از نفوذ انگلستان، اعطای امتیاز خط آهن به روتر و اخذ وام از اروپا - که راه را برای مداخلات بیگانگان در ایران هموار می‌کرد - موجب مخالفت شدید علمای دینی با او شد و در نتیجه همین مخالفتها، ناصرالدین شاه در بازگشت از اروپا وی را در گیلان عزل کرد و بی‌اوبه تهران آمد (کسروی، تاریخ، ۱۰۰۰، ۱۰؛ نیز ه، ۲۳۰/۹).

از یرکناری سپهسالار به بعد، علما با هشپاری و بیداری بیشتری

تحولات کشور را دنبال می‌کردند. اوج این بیداری را در نهضت تنباکو می‌توان دید. ناصرالدین شاه در سفر سوم خود به اروپا (۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) امتیاز انحصار دخانیات را به شرکت رژی انگلیسی واگذار کرد. این امتیاز زیانبار که در ۱۳۰۸ق به امضا رسید، با مقاومت و مخالفت شدید تجار و علمای دینی مواجه شد. علما این امتیاز را وسیله‌ای برای تسلط بیگانگان بر شئون کشوری اسلامی ارزیابی می‌کردند. به تدریج جریانی عظیم به رهبری روحانیت شکل گرفت. فعالان نهضت به پخش اعلامیه و شبنامه در میان مردم پرداختند. در شبنامه‌ای اقدامات شرکت رژی با اقدامات کمپانی هند شرقی مقایسه شده، و آینده‌ای نامعلوم و سرنوشتی مشابه سرنوشت هند و مصر برای ایران پیش‌بینی شده بود (برای آگاهی از متن شبنامه، نک: تیموری، ۱۱۷).

در تهران رهبری نهضت را میرزا حسن آشتیانی بر عهده داشت و در شهرهای دیگر علمای بلاد نهضت را رهبری می‌کردند؛ اما ضربه اساسی به شرکت رژی را مجتهد بزرگ شیعه در سامرا، حاج میرزا حسن شیرازی با صدور فتوای تحریم استعمال دخانیات، وارد کرد. این فتوا به سرعت در سراسر ایران پخش شد و کار به جایی رسید که همه مردم، حتی همسران و نوکران ناصرالدین شاه و درباریان نیز از استعمال دخانیات امتناع کردند و شاه چاره‌ای جز لغو امتیاز ندید. پیروزی نهضت تنباکو در واقع نشان دهنده قدرت بلامنازع روحانیت شیعه در تعیین مسیر تحولات سیاسی و اجتماعی، و پیش درآمد انقلاب مشروطیت بود (همو، ۸۲-۱۱۰).

عصر ناصری شاهد حرکت بیدارگرانه بزرگی بود که به دست سید جمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذاری شد. افکار و اندیشه‌های او در سراسر جهان اسلام از هند تا مصر تأثیری انکارناپذیر داشت (نک: محیط طباطبایی، سراسر کتاب). مهم‌ترین اندیشه بیدارگرانه جمال‌الدین اندیشه اتحاد اسلامی بود. او تردید نداشت که نیرومندترین پیوند میان مسلمانان، پیوند دینی است. جمال‌الدین عقب‌ماندگی مسلمانان را در تفرقه و تعصب، و دورشدن از اسلام می‌دید و قرآن را سند شناخت حقیقت دین می‌دانست؛ چنان که در عروة الوثقی نوشت: «من آرزو دارم که سلطان همه مسلمانان قرآن باشد و مرکز وحدت آنان ایمان» (نک: الگار و دیگران، ۲۷۴).

نامه سیدجمال‌الدین به میرزای شیرازی و نطقهای طولانی و شدیدالحن او برضد فرمانروایان قاجار و هشدارهای او نسبت به خطرات استیلای اقتصادی بیگانگان در بیداری اسلامی نقش فراوانی داشت (همانان، ۲۸۲). جمال‌الدین همچنین در برانگیختن روح اعتراض در مردم، در سالهای منتهی به مشروطیت سهم بسیاری داشت. از وی نامه‌هایی برجای مانده است که به ملک المتکلمین، شیخ هادی نجم‌آبادی، یحیی دولت‌آبادی و دیگران نوشته، و آنها را به قیام برضد استبداد تشویق کرده است (نک: فراست خواه، سراسر مقاله). محمدهاشم افسر، معروف به شیخ الرئیس قاجار تحت تأثیر افکار



انقلاب مشروطیت می‌داند (آیین، ۲۸/۲). پیامدهای ناخوشایند و غیرمنتظره مشروطیت موجب دلسردی نهاد رسمی روحانیت از حضور و مداخله مستقیم در صحنه سیاست شد. این دلسردی چند دهه و تا پایان دوران مرجعیت آیت الله بروجردی به درازا کشید. بروجردی به استناد همین پیامدها از مداخله مستقیم در سیاست خودداری می‌کرد (دوانی، زندگانی، ۳۵۲، ...).

در فاصله جنگ جهانی اول تا کودتای ۱۲۹۹ ش، در گوشه و کنار ایران نهضت‌هایی به وقوع پیوست که هر یک علت آشکار و مستقیمی داشت. با این حال، نظر به وجود انگیزه دینی و اسلامی در این نهضت‌ها — با شدت و ضعف — می‌توان آنها را بخشی از روند بیداری اسلامی در ایران به شمار آورد.

مهم‌ترین این نهضت‌ها اینها بودند: ۱. قیام رئیس علی دلواری در جنوب ایران بر ضد اشغالگران انگلیسی (نک: رکن زاده آدمیت، سراسر کتاب)؛ ۲. نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک خان در گیلان به سبب نابسامانی و آشفتگی اوضاع عمومی کشور (نک: فخرایی، سراسر کتاب)؛ ۳. قیام شیخ محمد خیابانی در آذربایجان در اعتراض به قرارداد ۱۹۱۹ م (آذری، سراسر کتاب). این هر ۳ نهضت سرکوب، و رهبران آنها کشته شدند.

کودتای نظامی ۱۲۹۹ ش/ ۱۹۲۰ م با پشتیبانی انگلستان، موجب تشکیل دولت مرکزی قوی و برقراری نظم در ایران شد. رضاخان سردار سپه، سردمدار نظامی کودتا، در اندک مدتی پس از کودتا مدارج ترقی را پیمود و بر مستند نخست وزیری تکیه زد. در اواخر سال ۱۳۰۲ ش و پس از عزیمت احمد شاه قاجار به اروپا، رضاخان و محافل طرفدار او مقدمات برکناری احمد شاه و انتخاب رضاخان را به ریاست جمهوری تدارک دیدند. اما با مقاومت سید حسن مدرس، نارضایتی مراجع تقلید شیعه چون آیات اصفهانی، نائینی و حائری — که در نتیجه تحولات ترکیه به این ماجرا به دیده شک می‌نگریستند — و مخالفت فراگیر مردم، نقشه ریاست جمهوری رضاخان به شکست انجامید (نک: مکی، تاریخ، ۱۶۳-۱۶۵)؛ اما کمی بعد، رضاخان به وسیله مجلس مؤسسان به سلطنت رسید (همانجا).

مهم‌ترین و کارآمدترین مخالف رضا شاه در دوره دیکتاتوری ۲۰ ساله او، مدرس بود. او که شجاعت، سرسختی و هشیاری سیاسی خود را در مجلس دوم در جریان رد اولتیماتوم روسیه به ایران برای اخراج شوستر نشان داده بود، سراسر ۶ سال آخر حیات سیاسی خود را به مبارزه با دیکتاتوری رضا شاه گذراند و عاقبت پس از ۱۰ سال تبعید، به اشاره رضا شاه در تبعیدگاهش به قتل رسید (برای آگاهی از جزئیات زندگی و مبارزات مدرس، نک: مکی، مدرس، ...، سراسر کتاب).

با رسیدن رضاخان به پادشاهی، اختناق بی‌سابقه‌ای بر جامعه ایران سایه افکند؛ با این حال، دوره او خالی از تشنج و درگیری میان مذهب و حکومت نبود؛ به عنوان نمونه، در ۱۳۰۶ ش/ ۱۹۲۸ م در اعتراض به قانون نظام اجباری، حاج آقا نورالله اصفهانی و عده‌ای از علمای شهرهای

جمال الدین رساله اتحاد اسلام را نوشت. او در این کتاب به بحث پیرامون سازگاری اسلام و «ترقیات بشریه» پرداخته، و اختلافات مسلمانان را باعث ضعف آنان در برابر سلطه غرب دانسته است (نک: سراسر کتاب).

انقلاب مشروطیت سرآغاز تحولات مهمی در عرصه جامعه و سیاست و مناسبات دین و دولت در ایران بود. این انقلاب که با تأیید همه جانبه دو مجتهد بزرگ شیعه مقیم نجف، آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، و به همت و پایداری سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی و مجاهدات و اعظانی چون سید جمال اصفهانی و ملک المتکلمین به پیروزی رسید، در تاریخ بیداری اسلامی در ایران نه تنها از آن جهت اهمیت دارد که با رهبری و پشتیبانی روحانیت به پیروزی رسید، بلکه اهمیت ویژه آن در این است که روحانیت در این انقلاب رویکردی جدید به سیاست اتخاذ کرد. اگر در جنگ‌های ایران و روس، قضیه از دست رفتن هرات، و نهضت تنباکو دغدغه و هدف اصلی روحانیت جلوگیری از تسلط بیگانه بود، این بار رهبران شیعه، مبارزه با ظلم و استبداد داخلی و تلاش برای بهروزی مردم را وجهه همت خود قرار داده بودند.

ویژگی مهم دیگر انقلاب مشروطیت از منظر بیداری اسلامی آن بود که روحانیت در این انقلاب دست به نظریه پردازی زد و کوشید تا اصول مشروطیت را با فقه شیعی سازگار بنماید و همسازي آنها را تبیین و توجیه کند. کتابهای تنبیه الامة و تنزیه المله تألیف آیت الله میرزا محمد حسن نائینی، اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه تألیف شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی، و رساله انصافیه تألیف ملا عبدالرسول کاشانی و چند اثر دیگر، حاصل همین نظریه پردازی و کوشش است. کتاب تنبیه الامة شاید به سبب برجستگی شخصیت مؤلف آن، اعتبار و شهرت قابل توجهی پیدا کرد.

انقلاب مشروطیت به رغم همه تحولاتی که به بار آورد، به سرانجام دلخواه رهبران روحانی و دست اندرکاران روشنفکر غیر مذهبی آن نرسید. مهم‌ترین مشکلی که در همان مراحل نخست پیروزی بروز کرد، اختلاف میان روحانیت طرفدار «مشروع» به رهبری شیخ فضل الله نوری و روشنفکران غیردینی فرنگی مآب و برخی از رهبران مشروطه بود که با تندرویهای خودمایه و حشمت جناح مشروع خواه شده بودند و نیز می‌کوشیدند تا رهبری را از دست روحانیت خارج کنند. این اختلاف سرانجام منتهی به جدایی شیخ فضل الله از جمع مشروطه طلبان، و اعدام وی در پایان استبداد صغیر شد.

در اینکه نقش اصلی رهبری انقلاب با روحانیت بود، شکی نیست، حتی مورخی چون کسروی در تاریخ مشروطه خود — که از منابع معتبر تاریخ مشروطیت ایران است — به جایگاه برتر روحانیت در رهبری انقلاب، و حتی اهمیت نقش شیخ فضل الله اذعان دارد. همو کوشش‌های تنی چند از پیشوایان غیردینی مشروطه را برای تقلید از تمدن اروپا و وابستگی عمیق آنها را به «اروپایی‌گری» باعث ناکامی

مختلف به قم مهاجرت کردند و خواستار لغو این قانون شدند (هدایت، ۳۷۵-۳۷۸). دولت مجبور به مذاکره با آنان شد (همانجا)؛ اما ماجرا با مرگ غیرمنتظره حاج آقا نورالله، بدون نتیجه پایان یافت (مکی، تاریخ، ۴۳۲/۴-۴۳۸).

در نوروز ۱۳۰۷، آیت الله شیخ محمدتقی بافتی که به نحوه حضور همسر رضاشاه در حرم حضرت معصومه معترض بود، دستگیر و تبعید شد (همان، ۲۸۵/۴). در ۱۳۱۴ش نیز تجمع مردم مشهد در مسجد گوهرشاد در اعتراض به تغییر لباس، به نحوی خونین سرکوب شد. آیت الله حاج آقا حسین طباطبائی قمی نیز در ادامه همین ماجرا دستگیر، و از ایران تبعید گردید. کشف اجباری حجاب که از ۱۷ دی ۱۳۱۴ آغاز شد، علاوه بر ناراضایی شدید مردم، با موارد مکرر درگیری زنان و مردان متدین با مأموران دولتی همراه بود (هدایت، ۴۰۷).

سیاست فرهنگی رضاشاه آشکارا اسلام ستیز بود. در زمان او دستگاههای فرهنگی دولتی و رسمی نوعی از ملی‌گرایی را تبلیغ می‌کردند که مبتنی بر دست کم گرفتن دوره اسلامی تاریخ ایران، و تعظیم و تجلیل تمدن ایران باستان بود. به گفته حمید عنایت، همین امر موجب شد که مخالفت با ملی‌گرایی «معیار رسوخ ایمان» دانسته شود (اندیشه...، ۲۱۵). در دهه‌های بعد نیز اسلام و ملی‌گرایی در ایران با هم کنار نیامدند و مخالفت با ملی‌گرایی یکی از مؤلفه‌های بیداری اسلامی در ایران شد (نک: دنباله مقاله).

تأسیس حوزه علمی قم به دست آیت الله شیخ عبدالکریم حائری (۱۳۰۱ش) یکی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر ایران است. اگرچه این امر، با آغاز دیکتاتوری رو به گسترش رضاخان همراه بود، اما آیت الله حائری با اجتناب از هر گونه مداخله در سیاست و پرهیز از درگیری با حکومت، و با پیش گرفتن سیاست صبر و حوصله و مدیریت صحیح - در اوضاع و احوال سختی که مذهب و روحانیت زیر فشار شدید سیاستهای رضاشاه قرار داشت - توانست پایه‌های حوزه علمی قم را استوار سازد. این حوزه در دهه‌های بعد به مرکزی مهم و تأثیرگذار در عرصه دین و سیاست تبدیل شد (نک: دنباله مقاله).

با ورود نیروهای متفقین به ایران در جریان جنگ جهانی دوم و سقوط رضاشاه (شهریور ۱۳۲۰/سپتامبر ۱۹۴۱)، جامعه ایران از قید دیکتاتوری ۲۰ ساله نجات یافت. در فضای آزاد پس از شهریور ۲۰، حوزه علمی قم با وارد کردن نخستین نسل دانش‌آموختگان و تربیت‌شدگان خود به جامعه، حیات تازه‌ای را آغاز کرد. در وضعیت تازه چالش عمده پیش روی نیروهای مذهبی کمونیسم و افکار چپ و کسروی‌گرایی بود. حزب توده با پشتوانه روشنفکران و تحصیل‌کردگان و نویسندگان و مترجمان ورزیده و حمایت سیاسی و مالی خارجی، سعی داشت خلأ فکری ناشی از ۲۰ سال اختناق رضاشاهی را به سرعت پر کند؛ و تا حدودی نیز در این کار، به ویژه در محیط دانشگاهها و دبیرستانها موفق بود. اما همین امر موج جدید بیداری اسلامی را به دامنه‌های علمی و نظری تازه‌ای کشاند. تأسیس انجمن اسلامی

دانشجویان دانشگاه تهران به دست عده‌ای از دانشجویان مسلمان در ۱۳۲۰ش، برای مقابله با افکار و نیروهای غیراسلامی، به ویژه کمونیسم، و فعال شدن روشنفکری دینی نخستین نتایج این تحول بود. نبرد فکری اسلام با کمونیسم به منزله یکی از مؤلفه‌های بیداری اسلامی در ایران، تا ۴ دهه بعد ادامه یافت (نک: دنباله مقاله).

مهم‌ترین دغدغه روشنفکری دینی ایران در آن سالها ارائه چهره تازه‌ای از اسلام بود که سازگار با مقتضیات زمان و علوم جدید، و پاسخگو به مشکلات و نیازهای فکری نسل جوان و تحصیل کرده باشد. پایه‌گذار روشنفکری دینی جدید ایران، مهدی بازرگان بود که در طول نیم قرن حیات فکری و سیاسی خود آثار فراوانی پدید آورد. محور عمده آثار او «اثبات حقانیت اسلام از راه علوم تجربی و ریاضیات و مطابقت و هماهنگی احکام اسلام با دانشهای جدید و نیز اثبات توانایی اسلام برای اداره جامعه» است (جعفری، ۱۵۹). آثار او در طول چند دهه در گرایش جوانان و دانشگاهیان به اسلام و احیای تفکر دینی، تأثیر فراوانی داشت (همو، ۱۶۲). حضور عملی وی در صحنه سیاست در دهه‌های بعد و مبارزه با استبداد سلطنتی او را به چهره‌ای ماندگار در تاریخ بیداری اسلامی ایران تبدیل کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: همو، ۱۵۷-۱۶۲).

دیگر چهره پیشگام بیداری اسلامی ایران آیت الله طالقانی است. او تحصیلات خود را در حوزه علمی قم، و در سالهای سخت دیکتاتوری رضاشاه به پایان برد (همو، ۱۴۶). فشار و استبداد حاکم بر جامعه، یکی از عوامل تحول فکری و روحی او شد (همانجا). در روزگار جوانی وی، استادش، شیخ محمد تقی بافتی - که در شهر ری در تبعید به سر می‌برد - به او گفته بود: «به طلاب بگو بیندیشید! به فکر آینده باشید! در جنگال رضاخان باید مکتب را حفظ کرد» (نک: همو، ۱۴۶-۱۴۷).

طالقانی، به گفته خود، با مطالعه و دقت در قرآن و نهج البلاغه و تاریخ اسلام، «هدف و مقصد را از نظر وظیفه اجتماعی» تشخیص داد (همانجا). او برای آشنایی نسل جوان با حقیقت اسلام، در ۱۳۱۸ش، جلسات تفسیر مخفیانه‌ای تشکیل داد؛ پس از سقوط رضاشاه، «کانون اسلام» را با همکاری دیگران تأسیس کرد. ارگان این کانون مجله دانش آموز بود (همو، ۱۴۸). نخستین اثر مکتوب بازرگان با عنوان «مذهب در اروپا» در همین مجله چاپ شد (همو، ۱۵۸). از این به بعد، دوستی و همکاری صمیمانه‌ای میان بازرگان و طالقانی پدید آمد که تا پایان عمر طالقانی (۱۳۵۸ش) ادامه داشت.

طالقانی به همه ابعاد اسلام توجه داشت. او با نوشتن کتاب اسلام و مالکیت ضمن نشان دادن نارساییهای مارکسیسم و سرمایه‌داری به تبیین دیدگاههای اسلام درباره اقتصاد و مالکیت پرداخت (نک: مآخذ). او به «حکومت اسلامی» معتقد بود و کتاب تشبیه‌الامه و تنزیه‌المله اثر نائینی را با مقدمه و پاواریهای توضیحی منتشر کرد؛ خود او در اهمیت این کتاب در مقدمه آن یادآور شده است: «[این کتاب] گرچه برای اثبات مشروعیت مشروطه نوشته شده، ولی اهمیت بیشتر آن

آن - به ویژه قضایای الجزایر، و بعدها فلسطین و اسرائیل و استعمارگران غربی و کمونیستها - در مجله چاپ می‌شد، به تقویت روحیه و حس هم‌بستگی و بیداری اسلامی کمک می‌کرد (نک: مکتب اسلام).

بروجردی از اندیشه تقریب مذاهب اسلامی طرفداری می‌کرد (دوانی، همان، ۲۴۸). به ابتکار او یاب مراوده میان حوزه قم و دانشگاه الازهر مصر گشوده شد (همانجا) و سرانجام نیز علمای الازهر به رسمیت فقه جعفری، به عنوان یکی از مذاهب فقهی اسلامی رأی دادند. این کارها تحولی در روابط شیعه و سنی پدید آورد (همانجا، نیز ۲۴۹).

ادیات مذهبی نیز در این دوره توسعه یافت و در فاصله ۱۵ سال شماری از علما و فضلاء حوزه ۱۳۰ عنوان کتاب تألیف کردند که بخش عمده آن کتابهایی است که به زبان روز، در معرفی اسلام و ابعاد مختلف آن نوشته شده است (نک: همان، ۱۳۹-۱۴۲).

پس از شهریور ۱۳۲۰ افزون بر اهمیتی که حوزه قم و مرجعیت پیدا کرد، تحولی نیز در عرصه سیاست پدید آمد که با حضور نیروها و شخصیت‌های مذهبی در حوزه عمل سیاسی جلوه‌گر شد. مهم‌ترین شخصیت مذهبی و سیاسی آن سالها آیت الله کاشانی بود که سابقه فعالیت‌های سیاسی او به شرکت در قیام برضد انگلستان در عراق می‌رسید. او پس از شهریور ۲۰ به دست نیروهای انگلیسی دستگیر و تبعید شده بود. استقبال بی‌نظیری که در بازگشت از تبعید از وی شد، نشان دهنده آماده بودن زمینه برای مداخله او در سیاست بود. مبارزه کاشانی با سیاست‌های دولتهای وقت و انتخابات فرمایشی و نیز مخالفت او با مجلس مؤسسانی که در صدد استوار ساختن قدرت شاه بود، در نهایت به همکاری و همراهی او با جبهه ملی و دکتر مصدق در نهضت ملی کردن صنعت نفت، انجامید و وی به سرعت به یکی از رهبران نهضت تبدیل شد. تأثیر فتاوی مذهبی او در ملی کردن صنعت نفت، تثبیت دولت مصدق در آغاز کار، فروش اوراق قرضه ملی و در قیام ۳۰ تیر و بازگرداندن مصدق به حکومت انکارناپذیر است؛ اما این همکاری دیری نپایید و اختلاف میان کاشانی و مصدق یکی از عوامل زمینه‌ساز کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ش/ ۱۸ اوت ۱۹۵۳ م شد. بی‌شک نهضت ملی کردن صنعت نفت یکی از جلوه‌های بیداری ملی و اسلامی در تاریخ معاصر ایران است.

مهم‌ترین نیروی مذهبی آن سالها «جمعیت فداییان اسلام» بود. فداییان اسلام حضور اجتماعی و سیاسی خود را با ترور کسروی - مورخی که دیدگاه‌های ضدروحانی و ضدشیعی داشت - آغاز کردند. عمده ترورهای مهم سیاسی دهه‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۰ ش به دست این گروه صورت گرفت. مهم‌ترین اقدام آنها ترور رزم آرا، نخست‌وزیر وقت بود که راه را برای ملی کردن نفت هموار کرد. رهبر فداییان اسلام، مجتبی نواب صفوی، روحانی‌ای جوان و پرشور بود. او در ۱۳۲۹ ش، کتابی به نام برنامه حکومت فداییان اسلام نوشت. با این حال، فداییان اسلام هرگز به قالب یک تشکل مسلحانه سازمان یافته، به شکل و شیوه

به‌دست دادن اصول سیاسی و اجتماعی اسلام و نقشه و هدف کلی حکومت اسلامی است» (نک: مأخذ).

شوق طالقانی به بیدار ساختن نسل جوان و تحصیل کرده، او را به همکاری با انجمن اسلامی دانشجویان و انجمن اسلامی مهندسين کشاند (جعفری، ۱۴۸). او بعدها نیز مسجد هدایت را به پایگاهی برای جذب جوانان و دانشجویان تبدیل کرد و برای آنان جلسات تفسیر قرآن ترتیب داد (میشمی، ۸۸، ۳۰/۱). بسیاری از فعالان اسلامی در دهه‌های بعد، از پرورش یافتگان یا مرتبطان با طالقانی و مسجد هدایت بودند (همو، ۸۹/۱).

توانایی طالقانی در گفت‌وگو و تعامل با روشنفکران و تحصیل‌کردگان، شناخت او از مقتضیات زمان و مبارزه پیگیر او با استبداد موجب شد که وی سهم و نقشی اساسی در تاریخ بیداری اسلامی ایران داشته باشد (برای اطلاع بیشتر، نک: جعفری، ۱۴۵-۱۵۶).

با استقرار آیت الله بروجردی در قم (اواخر سال ۱۳۲۳ ش) و رسیدن وی به مرجعیت پلامنازع شیعیان جهان (۱۳۲۵ ش/ ۱۹۴۶ م)، حوزه علمیه قم جایگاهی ممتاز یافت. در طول ۱۵ سال مرجعیت عامه آیت الله بروجردی، ایران صحنه حوادث و کشاکش‌های سیاسی بزرگ بود؛ اما سیاست رسمی وی مداخله نکردن در سیاست بود. با این حال، حوزه قم از جریان بیداری اسلامی برکنار نماند و مثل دانشگاه، هم در آن تأثیر گذاشت و هم از آن تأثیر پذیرفت.

در زمستان ۱۳۳۷ ش، چند تن از فضلاء نواندیشی حوزه، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام را پایه‌گذاری کردند که بعدها به اختصار مکتب اسلام نامیده می‌شد. به گفته یکی از بنیان‌گذاران مجله، انگیزه آنان این بود که «حوزه تکانی بخورد و اثر وجودی خود را نشان بدهد و مردم بدانند در حوزه چه خبر است؛ همچنین پاسخ بسیاری از مقالات مفسده انگیز که در آن روزها در جراید و مجلات کشور آزادانه نشر می‌یافت، از حوزه داده شود، یا نقد گردد» (دوانی، زندگانی، ۳۲۵). به رغم مخالفت‌های زیاد، به ویژه از سوی اطرافیان آیت الله بروجردی، وی از این کار استقبال کرد و دست اندرکاران مجله را به حمایت مادی و معنوی خود دلگرم ساخت (همان، ۳۲۸-۳۵۰).

بروجردی نویسندگان مجله را به ساده‌نویسی و استفاده از زبان روز و حتی داستان نویسی - البته با استفاده از منابع اسلامی - تشویق می‌کرد (همان، ۳۵۰). مجله مکتب اسلام به سرعت رشد کرد و در اواخر عمر نظام سلطنتی، شمارگان آن به ۸۰ هزار رسیده بود که بین ۱۰ تا ۱۲ هزار شماره آن برای مشترکانی در اروپا و آمریکا ارسال می‌شد (همان، ۲۵۳). اغلب مشترکان هم نسل جوان و تحصیل کرده بودند (همانجا). این مجله هرگز به مسائل سیاسی نمی‌پرداخت، اما در مقالات آن کوشش می‌شد تا چهره‌ای امروزی و پیشرو و قابل قبول از اسلام ارائه گردد. درباره بعضی از نابسامانیهای اخلاقی و اجتماعی نیز تا آنجا که محدودیت‌های سانسور اجازه می‌داد، به انتقاد می‌پرداخت. مقالات، گزارشها و اخباری که درباره جهان اسلام و مشکلات سیاسی

احزاب و گروه‌های سیاسی نظامی حرفه‌ای، درنیا‌م‌دند. نواب و یارانش پس از آخرین ترور ناموفق خود دستگیر و اعدام شدند (۱۳۳۴ ش) (حکیمی، ۲۳۱-۲۳۹).

از ۱۳۲۶ ش/۱۹۴۷ م، مسأله فلسطین و مبارزه با صهیونیسم نیز وارد حوزه بیدارگری اسلامی در ایران معاصر شد. نخستین اعلامیه در اعتراض به تقسیم فلسطین را آیت الله کاشانی در دی ماه ۱۳۲۶ صادر کرد (قانون، ۱۷۲). چند ماه بعد آیت الله کاشانی در میتیگی چند ده هزار نفری در مسجد شاه (مسجد امام کنونی) تهران، درباره لزوم حمایت از مردم فلسطین و محکومیت تشکیل اسرائیل شرکت کرد و به دستور او فلسفی، خطیب معروف سخن راند (همو، ۱۷۳). این میتیگی به یاری فداییان اسلام برگزار شد و به ابتکار همانان، ۵ هزار داوطلب برای شرکت در جنگ با اسرائیل ثبت نام کردند (همو، ۱۷۷). از این به بعد، همدردی و همدلی با مردم فلسطین و اعتراض به سیاست‌های رژیم پهلوی در حمایت از اسرائیل و صهیونیسم به یکی از ویژگی‌های اصلی بیداری اسلامی در ایران تبدیل شد. در نتیجه همین هشیاری و بیداری و راهمه رژیم سلطنتی از واکنش‌های مردم مسلمان، شناسایی رژیم شاه از اسرائیل از حالت دفاکتو فراتر نرفت و نمایندگی اسرائیل در تهران نیز هرگز نتوانست در مقام یک سفارتخانه رسمی، به فعالیت بپردازد. تظاهرات مردم تهران و پخش اعلامیه و تراکت در جریان برگزاری مسابقه فوتبال بین تیم‌های اسرائیل و ایران در ۱۳۳۸ ش، به ابتکار فعالان اسلامی، جلوه‌ای از این بیداری و حساسیت بود.

کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و شکست نهضت ملی آغاز دوره تازه‌ای از استبداد، و تمرکز قدرت در دست شاه و وابستگی ایران به سیاست‌های خاورمیانه‌ای آمریکا بود. این دوره ربع قرن طول کشید و با سقوط رژیم سلطنتی به پایان رسید. درگذشت آیت الله بروجردی (فروردین ۱۳۳۰) حادثه بزرگی بود که شاه انتظار آن را می‌کشید. شاه برای دور کردن کانون قدرت مذهبی از ایران، تلگرام تسلیتی برای آیت الله حکیم فرستاد؛ در حالی که حوزه قم از افراد واجد شرایط مرجعیت خالی نبود. در قم چندی‌تن به عنوان مرجع تقلید مطرح شدند که آیت الله خمینی یکی از آنان بود.

یک ماه پس از درگذشت آیت الله بروجردی، بازرگان، طالقانی و سبحانی و چند تن دیگر «نهضت آزادی ایران» را پایه‌گذاری کردند. شماری از فعالان اسلامی نیز در نهضت آزادی عضویت داشتند. به گفته بازرگان هدف از تشکیل نهضت آزادی «حفظ اصالت نهضت ملی در چارچوب وحدت با جنبش نوین اسلامی» بود (نک: نجاتی، ۳۵۰/۱). در مرام‌نامه نهضت نیز به «ترویج اصول اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بر اساس مبای‌دین مبین اسلام» اشاره شده بود (اسناد، ۴۴/۱).

دیری نگذشت که بر اثر فعالیت‌های سیاسی و انتشار اعلامیه‌های تند و سخنرانی‌های مختلف، سران نهضت آزادی دستگیر، و به زندان‌های درازمدت محکوم شدند. جلسات محاکمه سران نهضت در مهرماه ۱۳۴۲ به صحنه دیگری از فعالیت‌های سیاسی بیدارگرانه تبدیل شد (نک:

بازرگان، سراسر کتاب). غیر از فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتی، اعضای نهضت آزادی با تأسیس «شرکت سهامی انتشار» به چاپ و نشر آثاری از اندیشمندان اسلامی ایرانی و غیرایرانی — مانند سید قطب و ابوالاعلی مودودی — پرداختند و شرکت انتشار به مؤسسه‌ای برای نشر ادبیات بیداری اسلامی تبدیل شد. در مجموع فعالیت‌های نهضت آزادی به سهم خود به جنبش بیداری اسلامی در ایران کمک کرد (رجبی، ۳۳۹-۳۴۱).

ورود آیت الله خمینی به عرصه مرجعیت و رهبری سرآغاز تحولات بزرگی در ایران بود که به سرنگونی نظام سلطنتی و برقراری جمهوری اسلامی انجامید. آیت الله خمینی، پیش از مرجعیت از مدرسان نام‌آورو درجه اول حوزه، و مشهور به طرفداری از اصلاحات در حوزه، و هشیاری در برابر سیاست‌های دولت بود و آیت الله بروجردی در بسیاری از مسائل با وی مشورت می‌کرد (دوانی، زندگانی، ۳۰۷-۳۱۹).

نخستین حرکت سیاسی آیت الله خمینی — که بعدها در جریان انقلاب به امام خمینی مشهور شد — مخالفت با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی بود که با کوشش و همت او و همراهی بسیاری از رهبران مذهبی، دولت مجبور به عقب نشینی و بازپس گرفتن آن شد (نک: همو، نهضت، ۵۲، ۱۶۰). این برخورد امام خمینی با مسئولان دولتی و شخص شاه و پیروزی در این امر، توجه مردم و فعالان سیاسی را به وی جلب کرد. به هر روی، ادامه مخالفت امام خمینی با سیاست‌های شاه، منجر به دستگیری وی و قیام خونین ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شد. امام پس از آزادی، به مبارزاتش ادامه داد و در نتیجه مخالفت شدید با لایحه مصونیت مستشاران آمریکایی، از ایران تبعید شد (آبان ۱۳۴۳/نوامبر ۱۹۶۴).

امام خمینی مبارزه رهبران دینی با استبداد داخلی را وارد مرحله جدیدی کرد. او تنها مرجع تقلیدی بود که آشکارا و مستقیم به شخص شاه، صهیونیسم و سیاست‌های آمریکا در ایران حمله کرد. حساسیت در برابر سیاست‌های آمریکا بعدها به یکی از نمادهای اصلی بیداری اسلامی تبدیل شد. اوج این حساسیت را در ماجرای طرح سرمایه‌گذاری سرمایه‌داران آمریکایی و نامه‌نگاری‌های آیت الله سعیدی، شاگرد امام خمینی به روحانیون و مراجع و هشدارهای او نسبت به این طرح می‌توان مشاهده کرد. گرچه سعیدی دستگیر شد و جان خود را در زندان از دست داد، اما شاید به دلیل همین حساسیت‌ها طرح سرمایه‌گذاری آمریکایی‌ها در ایران نیز به اجرا درنیامد (برای اطلاع بیشتر از این ماجرا، نک: روحانی، ۵۹۱/۲، بی).

سرکوب قیام ۱۵ خرداد و تبعید امام خمینی، برخلاف انتظار، جامعه بیدار شده ایران را دچار رکود و سستی نکرد. در کمتر از ۳ ماه پس از تبعید وی، حسنعلی منصور، نخست وزیر وقت به دست یکی از اعضای گروهی که به «هیئ‌های مؤتلفه اسلامی» شهرت یافتند، ترور شد (بهمن ۱۳۴۳). این گروه که اعضای آن عمدتاً از بقایای فداییان اسلام و بازاریان فعال اسلامی بودند، قبلاً در قیام ۱۵ خرداد نقشی اساسی ایفا

کرده بودند.

یک سال بعد (اواخر سال ۱۳۴۴ش) دستگیری و محاکمه پرسروصدای اعضای «حزب ملل اسلامی» نیز موجب جلب توجه افکار عمومی داخلی و خارجی شد. این حزب مخفی که در ۱۳۴۰ش، به دست کاظم بجنوردی، فرزند یکی از مراجع تقلید و با هدف تأسیس جمهوری اسلامی در ایران پایه‌گذاری شده بود، نخستین تشکیلات سیاسی - مذهبی مخفی در ایران بود که با الگوبرداری از جنبشهای مسلحانه الجزایر، فلسطین و آمریکای لاتین، مشی مسلحانه حرفه‌ای را برای رسیدن به اهداف خود برگزیده بود (برای اطلاع بیشتر، نک: بجنوردی، ۲۰ ب).

امام خمینی در تمامی سالهای تبعید، با صدور اعلامیه و اعلام موضع در برابر حوادث جاری و حمایت از مبارزان سیاسی مسلمان و خانواده‌های زندانیان سیاسی به مبارزه خود ادامه داد. مهم‌ترین مواضع سیاسی وی در برابر تحولات سیاسی ایران، تا قبل از سال ۱۳۵۶ش، اینها بود: ۱. محکوم کردن جشنهای پرخرج تاج‌گذاری شاه و همسرش (۱۳۴۶ش)؛ ۲. حمایت از مبارزان فلسطینی و اجازه صرف وجوه شرعی برای آزادی فلسطین؛ ۳. محکوم کردن جشنهای پرهزینه بزرگداشت دو هزار و پانصدمین سال شاهنشاهی ایران (۱۳۵۰ش)؛ ۴. تحریم عضویت در حزب رستاخیز (۱۳۵۳ش).

در اواخر دهه ۱۳۴۰ش نیز درسهای امام خمینی، پیرامون مسئله ولایت فقیه، با عنوان حکومت اسلامی، به وسیله مبارزان اسلامی در ایران منتشر شد و در محافل مبارزان اسلامی موجی برانگیخت (نک: روحانی، ۲/ ۵۲۰-۵۲۷). نظریه «ولایت فقیه» بعدها به نظریه اساسی جمهوری اسلامی تبدیل شد.

تحول مهم دیگری که پس از درگذشت آیت الله بروجردی پدید آمد، طرح مباحث اصلاح طلبانه پیرامون سازمان روحانیت بود. اصلاح-طلبان عمدتاً از شاگردان امام خمینی و از روحانیون صاحب نام و برجسته‌ای بودند که با آگاهی کامل از نارساییهای اقدامات روحانیت سنتی در مواجهه با مسائل روز و با توجه به اهمیت آن، افکار خود را مطرح می‌کردند. طالقانی، مطهری و بهشتی برجسته‌ترین روحانیونی بودند که اندیشه‌های اصلاحی خود را پیرامون مرجعیت و روحانیت مطرح کردند (نک: بحثی...، سراسر کتاب)؛ به ویژه مطهری که موقعیت ممتاز علمی و جایگاه روحانی او، و از همه بالاتر محرز بودن بی‌غرضی‌اش به وی امکان داد تا لبه تیز حملات خود را شجاعانه متوجه ناپسمانیهای سازمان سنتی روحانیت و حوزه‌های علمیه کند (برای آشنایی با افکار اصلاحی مطهری، نک: دو اثر او، «مشکل اساسی...» و «احیاء...»). گرچه هیچ یک از پیشنهادهای این روحانیون عملی نشد، اما طرح این انتقادات از سوی علمای دینی خود به عاملی برای متمایز شدن آنان از گروه دیگری از روحانیون شد که سد راه بیداری بودند.

در دو دهه ۱۳۴۰-۱۳۵۰ش، مبارزه فکری با سیاستهای فرهنگی

نظام سلطنتی، و نیز افکار چپ و مارکسیستی در کنار مبارزه عملی و سیاسی، از دغدغه‌های عالمان آگاه دینی بود. مهم‌ترین چهره این عرصه مرتضی مطهری، شاگرد برجسته امام خمینی بود. او در انتخاب موضوع تألیفات و تحقیقات خود به نیازهای روز نظر داشت (مطهری، عدل...، ۸).

مطهری کار خود را در دهه ۱۳۳۰ش، و در اوج تبلیغات کمونیستی، با نوشتن پاورقی و توضیح بر اصول فلسفه و روش رئالیسم طباطبایی آغاز کرد و تا پایان عمر به مبارزه فکری و فرهنگی خود ادامه داد. به اعتقاد او «استعمار سیاسی و اقتصادی آن گاه توفیق حاصل می‌کند که در استعمار فرهنگی توفیق به دست آورده باشد. بی‌اعتقاد کردن مردم به فرهنگ خودشان و تاریخ خودشان شرط اصلی این موفقیت است» (همو، کتاب سوزی...، ۹۷). با این دیدگاه، و با توجه به مقتضیات روز بود که او کتابهایی چون خدمات متقابل ایران و اسلام، اخلاق جنسی، مسئله حجاب، نظام حقوق زن در اسلام، علل گرایش به مادیگری، و جهان بینی اسلامی را نوشت.

هر یک از آثار مطهری پاسخی بود به مشکلی و نیازی، حتی اوج‌گیری انقلاب و مسئولیتهای اجرایی ناشی از آن مانع از تلاشهای فکری و فرهنگی او نبود. او در اوج انقلاب در مقاله‌ای که ابتدا قرار بود به صورت سخنرانی بیان شود، ضمن ارائه تاریخی تحلیلی و تطبیقی از بیداری اسلامی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی و نقش روحانیت در تاریخ بیداری اسلامی، نسبت به «آفات نهضت» هشدار داد (نک: همو، نهضت...، ۸۳-۹۵). مطهری در اواخر عمر نگران تلاشهایی بود که برای انطباق مارکسیسم و اصول ماتریالیسم با اسلام صورت می‌گرفت (نک: همو، علل...، ۶۶)؛ و عاقبت نیز در ادامه مبارزات فکری خود، در ماههای اول پس از پیروزی انقلاب به دست گروه فرقان کشته شد (ارديهشت ۱۳۵۸).

در اواخر دهه ۱۳۳۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ش، حسینیه ارشاد نیز به یکی از کانونهای مهم و تأثیرگذار در جامعه ایران تبدیل شد. نخستین کتابی که از سوی حسینیه منتشر شد، محمد خاتم پیامبران، نام داشت که جمعی از صاحب نظران و دانشمندان روحانی و غیرروحانی چون مطهری، باهنر، حسین نصر، شریعتی و چند صاحب نام دیگر در آن مقالاتی داشتند (۱۳۴۸ش). حسینیه با پیروی از سبک و سلیقه جدید و روزآمد در برگزاری مراسم مذهبی و دعوت از سخنرانان مشهور دینی به سرعت مورد توجه مردم قرار گرفت. در سالهای آخر فعالیت حسینیه ارشاد (پیش از ۱۳۵۱ش) بیشتر اوقات آن در اختیار شریعتی بود. شریعتی علاوه بر تحصیل جامعه‌شناسی در دانشگاه سوربن فرانسه، در خانواده‌ای مذهبی پرورش یافته بود و از دوره نوجوانی با مبارزان ملی ارتباط داشت. پدرش محمدتقی شریعتی، خود از شخصیتهای فرهنگی و اسلامی و سیاسی معروف مشهد، و یکی از چهره‌های مطرح در تاریخ بیداری اسلامی ایران بود (نک: جعفری، ۱۶۳ ب).

شریعتی، بیانی شیوا و قلمی روان و جذاب داشت. مجموع این

بگذرانند و پای صحبت روحانیون بنشینند. در حقیقت مسجد و منبر حکم رابط میان مردم و روحانیون را داشت. اهمیت مسجد و منبر، پیش‌تر در نهضت تنباکو و انقلاب مشروطیت آشکار شده بود؛ اما تحولات سریع اجتماعی، گسترش رسانه‌های گروهی و کتاب خوانی می‌توانست نقش مساجد را کم‌رنگ کند. بنابراین، باید نقش و کارکرد مساجد پا به پای تحولات اجتماعی بازسازی می‌شد که این تحول به منزله بازتابی از بیداری اسلامی، در ایران رخ داد و چهره مساجد در دو دهه آخر عمر نظام سلطنتی دگرگون شد.

در این سالها، به ویژه در شهرهای بزرگ در بیشتر مساجد، کتابخانه تأسیس شده بود. این کتابخانه‌ها زیر نظر پیش‌نمازان و به وسیله جوانان فعال و متدین اداره می‌شد. در بعضی از مساجد خدمات جنبی دیگری چون برگزاری کلاسهای رایگان تقویتی و کنکور و نیز کلاسهای فوق برنامه اسلامی و فعالیتهای تفریحی سالم ارائه می‌گردید. در این اواخر، شماری از مساجد تهران صندوقهای قرض الحسنه داشتند که زیر نظر معتمدان محل، بدون بهره و بدون تشریفات دست و پاگیر بانکهای دولتی، در حد توان و سرمایه خود به مردم وام می‌دادند. توسعه نقش مساجد را می‌توان نمونه‌ای از بیداری و مقابله مردم با سیاست دستگاههای فرهنگی دولتی و ویژه جوانان نظیر کتابخانه‌های دولتی وابسته به کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان و مراکز تفریحی نظیر کاخ جوانان، و نیز مبارزه با سیاستهای اقتصادی رباخوارانه بانکهای دولتی دانست.

اما مهم‌ترین بازتاب بیداری اسلامی را، از نظر جامعه شناختی در روحیه مردم ایران باید جست و جو کرد. اگر نتیجه بیداری را حساسیت و نشان دادن واکنش به اوضاع و احوال پیرامون بدانیم، به گواهی تاریخ - چنان که نمونه‌هایی از آن یاد شد - جامعه ایرانی در برابر همه تحولات کوچک و بزرگ پیرامون خود حساس، و در نتیجه بیدار بود. میزان این حساسیت در سالهای آخر عمر رژیم گذشته، گاه آن چنان بالا بود که مردم در برابر پدیده‌هایی چون فیلم «محلل» که در آن معتقدات دینی به استهزا گرفته شده بود، مسابقه فوتبال میان تیمهای ایران و اسرائیل، نقش ستاره داوود بر اسکناسهای ۲۰۰ ریالی که به سرعت جمع آوری شد (نک: قانون، ۳۹۰)، تغییر مبدأ تاریخ، و جشنهای هنرشیراز واکنش نشان می‌دادند.

مهم‌ترین بازتاب روانی و اجتماعی این بیداری را می‌توان در حالتی از انتظار و امیدی دید که در جامعه پدید آورده بود. در تمام سالهای سرکوب و قدرت رژیم شاه، جامعه مسلمان ایران هیچ گاه امید خود را به تغییر از دست نداد. حتی روشنفکر غیرمذهبی ایرانی نیز «خواب می‌دید که کسی می‌آید که مثل هیچ کس نیست» و پیش‌بینی می‌کرد که «لا اله الا الله بر فراز مسجد خواهد درخشید» (نک: فرخزاد، ۲۳۲-۲۳۴).

در نتیجه تحولاتی که در دو دهه آخر عمر رژیم پهلوی در عرصه سیاست، فکر و اندیشه و فرهنگ در ایران رخ داد - و تنها به بخشی از

ویژگیها به وی امکان داد تا با بازآفرینی تعاریف مفاهیم مذهبی سنتی چون امامت، امت، شهادت، مستضعف، انتظار، تقیه و شفاعت و بسیاری دیگر از مفاهیم و اعتقادات دینی، و ارائه آن در قالبی نو و جامعه شناختی، موجی بلند در جامعه ایران، به ویژه در میان جوانان و دانشجویان برانگیزد. همین امر موجب شد که دستگاههای امنیتی حسینه را تعطیل، و کتابهای شریعتی را ممنوع کنند (۱۳۵۱ش). اما این امر محبوبیت بیشتر شریعتی و رویکرد بیشتر به آثار او را در پی داشت و از این پس، کتابها و نوارهای سخنرانیهای او در میان جوانان و دانشجویان پنهانی دست به دست می‌گشت.

شریعتی در عمر نسبتاً کوتاهش آثار زیادی از خود بر جای گذاشت. در اواخر سال ۱۳۵۶ش و پس از مرگش، با اعلام فضای باز سیاسی از سوی رژیم شاه، آثار شریعتی در شمارگانی بی‌سابقه چاپ و منتشر می‌شد. شریعتی موافقان و مخالفان سرسختی داشت. صرف نظر از هر نوع داوری درباره افکار و اندیشه‌های وی، نقش و تأثیر او را در روند بیداری اسلامی در ایران نمی‌توان نادیده گرفت (نک: همو، ۱۶۴-۱۷۸).

جز آنچه در باب تحولات سیاسی و اجتماعی ایران از منظر بیداری ذکر شد، می‌توان باز هم عوامل کوچک و بزرگ دیگری را یافت که هر یک در عین حال بازتاب بیداری اسلامی در جامعه ایران نیز بوده‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان از گسترش روزافزون مدارس اسلامی یاد کرد. سابقه تأسیس این گونه مدارس در ایران به زمان تأسیس جامعه تعلیمات اسلامی (۱۳۲۲ش) می‌رسد که شیخ عباسعلی اسلامی و عده‌ای از مؤمنان - نگران از تأثیر محیطهای آموزشی غیردینی - این تشکیلات را پایه‌گذاری کردند و در قالب آن، مدارس ابتدایی و دبیرستانهای پسرانه و دخترانه متعددی به راه انداختند. همین امر موجب شد که شمار زیادی از مؤمنان سنتی که نگران آینده دینی و اخلاقی فرزندان خود، به ویژه حجاب دختران بودند و به سبب این نگرانی از تحصیل فرزندان خود در مدارس جدید جلوگیری می‌کردند، با طیب خاطر فرزندان خود را در این مدارس ثبت نام کنند؛ در نتیجه، بخشی از فارغ‌التحصیلان این مدارس به دانشگاه راه یافتند و تحصیلات عالی از انحصار قشرهای غیرمذهبی یا بی‌اعتنا به مذهب بیرون آمد. در سالهای آخر عمر نظام سلطنتی، شمار این مدارس - اعم از وابسته به جامعه تعلیمات اسلامی یا مستقل از آن - و شمار شاغلان به تحصیل در آنها قابل توجه بود. بعضی از این مدارس از نظر سطح علمی و آموزشی با بهترین مدارس غیرمذهبی رقابت می‌کردند. شمار زیادی از این مدارس به پایگاههای مبارزه و مقاومت برضد نظام سلطنتی تبدیل شده بودند.

نمونه دیگر، تحول اساسی در نقش و کارکرد مساجد بود. تا پیش از تشدید روند بیداری اسلامی مساجد تنها برنامه‌ای که داشتند، برگزاری نماز جماعت بود؛ البته در مراسم عزاداری و اعیاد و مناسبتهای مذهبی نیز مساجد محل تجمع مردم بودند و همین مناسبتها موجب می‌شد که مردم در بخش قابل توجهی از ایام سال، اوقات خود را در مسجد

رفتار مسلمانان مربوط می‌شود و نه به اصل اسلام (عنایت، همان، ۵۳). شمیل در پیروی از تمدن غرب از طهطاوی فراتر رفت، ولی برخلاف بسیاری از هم‌تایان بعدی خود، پیوندهای خود را با فرهنگ دیرین جامعه‌اش نگه‌داشت و به بسیاری از ارزشهای اسلامی پای‌بند بود (همان، ۵۵). ستایشهای او از پیامبر اکرم (ص)، قرآن مجید و امام علی (ع) مشهور است.

پس از شبلی شمیل، در نحله روشنفکران معتقد به پیروی از غرب، باید از طه حسین یاد کرد. او نیز در کتاب *مستقبل الثقافة فی مصر*، ضمن برشمردن دلیلهای عقب‌ماندگی مصریان، آنان را به پیروی همه‌جانبه از غرب سفارش می‌کند (نک: همان، ۵۶ ب). طه حسین تاریخ صدر اسلام را به خوبی می‌شناخت. از این‌رو، گزارش او از ماجراهای جانشینی پیامبر و پیدایش شیعه گزارشی متصفانه و بی‌طرفانه است (نک: ص ۲۱ ب). به گفته حمید عنایت، توجه طه حسین به تاریخ صدر اسلام در اواخر عمر، حاکی از برخورد دوگانه او با اسلام است؛ او از یک‌سواز جدایی دین از سیاست طرفداری می‌کند و از سوی دیگر بر اهمیت فردی و اجتماعی دین و ضرورت آن در تربیت اخلاقی افراد تأکید می‌ورزد (عنایت، همان، ۷۵). عنایت راز این رویکرد را در این می‌بیند که روشنفکران «صمیمی» بیشتر کشورهای اسلامی فهمیده‌اند که شناخت درست مسائل سیاسی و اجتماعی جوامعشان «بدون آگاهی از زمینه دینی زندگی ملت‌هایشان ممکن نیست» (همان، ۷۶).

اصلاح‌طلبی‌ای که با طهطاوی در مصر بر مبنای پیروی از تمدن غرب همراه با وفاداری به اسلام آغاز شد، با طه حسین به پیروی همه‌جانبه از غرب کشید؛ اما با حضور جمال‌الدین اسدآبادی در مصر، جریان فکری متفاوتی آغاز شد. جمال‌الدین در دوران اقامت ۸ ساله خود در مصر (۱۲۸۸-۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۱-۱۸۷۹ م) تحولی در افکار و اذهان پدید آورد. او در آنجا به تدریس فلسفه، ریاضیات و کلام پرداخت (عوض، ۷۰/۱) و مدرّس او به سرعت محل توجه جوانان تحصیل‌کرده قرار گرفت (همو، ۷۱/۱-۷۳).

جمال‌الدین در درس خود، درباره گرفتاریها و تیره‌روزیهای مسلمانان و چاره‌دردهای آنها، لزوم پیراستن اسلام از خرافات و کوتاه کردن دست استعمار از سرزمینهای اسلامی سخن می‌گفت. بیدارگران و اصلاح‌طلبانی چون محمد عبده، سعد زغلول، بارودی، سلیم نقاش، یعقوب صنوع و ادیب اسحاق، همگی از شاگردان، و از پرورش یافتگان محفل او بودند. این عده بعدها در جریان قیام عرابی پاشا نقش داشتند. جمال‌الدین، به شهادت مورخان معاصر خود، نقش عمده‌ای در بیداری ملی و اسلامی مردم مصر داشت. بیشتر مورخان و نویسندگان عرب معاصر وی بر نقش اساسی او در خلع خدیو اسماعیل از فرمانروایی مصر، فراهم کردن مقدمات قیام عرابی پاشا، و نیز در برانگیختن موج آزادی‌بخشی اسلامی در رومانیایی با استعمار انگلستان در سرزمینهای اسلامی و به‌ویژه در مصر اتفاق نظر دارند (همو، ۸۲/۱). مبارزات روشنگرانه جمال‌الدین موجب تبعید وی از مصر شد

امهات آن اشاره شد. جامعه ایرانی از نظر روانی به چنان مرحله‌ای از بیداری و حساسیت رسید که فقط یک تکان برای فروریختن پایه‌های نظام کافی بود. این تکان در ۱۳۵۶ ش، و با نوشتن مقاله‌ای برضد امام خمینی در روزنامه اطلاعات پدید آمد و سرآغاز تحولاتی شد که مهم‌ترین پیامد آن برپایی انقلاب اسلامی در ایران بود.

ویژگیهای اصلی بیداری اسلامی در ایران، جوهره شیعی آن، تأثیرگذاری آن بر دیگر جوامع اسلامی، و موفقیت آن در تأسیس نظامی مبتنی بر دین در دوران جدید است. این نظام در ربع قرن حیات خود، بدون پشتوانه خارجی، موفق به از سرگرداندن بحرانهای سخت و متعددی شده است.

در جهان عرب: عربها نیز چون ایرانیان پس از برخورد با تمدن غرب درصدد اصلاح و بازسازی فکری و فرهنگی جامعه خود برآمدند. نخستین خاستگاه بیداری اسلامی در جهان عرب سرزمین مصر است که به دلایلی چند، از جمله حمله ناپلئون به این کشور (۱۲۱۲ ق/ ۱۷۹۸ م)، زودتر از مناطق دیگر روند اصلاح و بیداری در آن آغاز شد. نخستین اصلاح‌طلبی که در جهان عرب برای سازگار کردن اسلام با تمدن غرب کوشید، رفاعة رافع طهطاوی بود. طهطاوی که در زمان محمدعلی پاشا برای تحصیل به اروپا فرستاده شده بود، تمدن غرب را از نزدیک شناخت و با افکار جان لاک و منتسکیو آشنا شد. او همچون هم‌تایان ترک، هندی و ایرانی خود، در نخستین برخورد با فرهنگ و تمدن اروپا تلاش کرد تا اسلام را با تمدن جدید سازگار کند. طهطاوی اصولاً اسلام را نه تنها مانع ترقی و جذب تمدن غربی نمی‌دید، بلکه تمدن اروپا را منتج از تمدن اسلامی می‌دانست (سید، ۸۷). از این‌رو، اندیشه‌های نوخواهانه‌اش را به آیات قرآن و احادیث پیامبر (ص) مستند می‌کرد (رجایی، ۲۶). طهطاوی از نخستین کسانی است که از مفهوم «میهن» به معنای غربی‌اش در گفتار خود استفاده کرد. او مصر را «میهن مصریان» می‌دانست (نک: عنایت، سیری، ۳۵)؛ و نیز معتقد بود که برای اخذ و اقتباس فرهنگ و تمدن از اروپا، باید با اروپاییان پیوندهای دوستانه برقرار کرد (نک: همان، ۳۶).

در تونس، خیرالدین پاشا، دولتمرد تونس با افکاری مشابه افکار طهطاوی، اندیشه تنظیمات را مطرح کرد و دست به اصلاحات سیاسی، نظامی، اداری و اجتماعی زد (ده، ۲۴۰/۹).

یکی دیگر از چهره‌های اصلاح‌طلبی و روشنفکری مبتنی بر اخذ و اقتباس فرهنگ تمدن غربی شبلی شمیل (۱۲۶۶-۱۳۲۸ ق/ ۱۸۵۰-۱۹۱۰ م) بود. شمیل در مصر با *مجله المقطف* همکاری می‌کرد. خط مشی کلی این مجله آشنا کردن مردم با علوم جدید مثل پزشکی، زیست‌شناسی، مهندسی و نجوم بود و دامنه تأثیر آن نیز از جهان عرب بیرون رفت و حتی در ایران خواننده داشت (کسروی، زندگانی، ۴۴). شبلی شمیل به علم ایمانی بی‌پایان داشت؛ با اینکه در خانواده‌ای مسیحی زاده شده، و خود ماتریالیست بود، از اسلام در برابر حملات اروپاییان دفاع می‌کرد و معتقد بود که تابسانانیهای جهان اسلام به

(۱۸۷۹م). او ابتدا به هند، و پس از چندی به پاریس رفت. در پاریس شاگرد وفادارش، محمد عبده به وی پیوست و او را در انتشار مجله *عروة الوثقی* یاری داد. عمده مطالب این مجله پیرامون اوضاع سیاسی، اجتماعی و فکری جهان اسلام و تشجیع مسلمانان به مبارزه با استعمار است (نک: محیط، سراسر کتاب؛ نیز، جمال الدین، عروة...).

مشهورترین و مؤثرترین شاگرد جمال الدین در مصر، شیخ محمد عبده بود. او پس از شکست قیام ملی عربی پاشا و اشغال مصر از سوی انگلستان، به جرم شرکت در قیام از میهن خود تبعید شد. عبده مصلحی بزرگ بود و آراء و افکار او در میان مصریان و عربها تأثیری بسزانا نهاد. ناگامیهای سیاسی او را از تندروی انقلابی به اعتدال و اصلاح کشاند. عبده معتقد بود: «تا زمانی که مردم مصر نادان و ناآگاه اند، نمی توانند انگلیسیها را از میهن خود برانند و بدین دلیل اصلاح فکر دینی مصریان باید بر پیکار سیاسی با استعمار مقدم باشد» (عنایت، همان، ۱۲۷). او اندیشه های اصلاحی دینی خود را در *رسالة التوحید* طرح کرده است.

محمد عبده همچون استادش جمال الدین شاگردانی صاحب نام و تأثیرگذار از خود بر جای گذارد که نام آورترین آنان محمد رشیدرضا بود. مهم ترین کار رضا تأسیس مجله *المنار* (۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) و کار دیگر او — که می توان آن را مقابله ای با فعالیت های هیئتهای تیشیری دانست — تأسیس «جمعية الدعوة والارشاد» بود. رضا اصلاح فکر دینی و احیاء اندیشه اسلامی را به سلفی گری کشاند. او چاره مشکلات جوامع اسلامی را در بازگشت به «سنت سلف صالح» می دید؛ جنبش سلفی گری مدتها پیش از او آغاز شده بود، اما رضا با سلفیان پیش از خود تفاوتی مهم داشت. او میان شریعت و حقوق فرق می گذاشت و معتقد بود که شریعت ابدی و لایتغیر است، اما حقوق بر حسب تغییر اوضاع و احوال اجتماعی لزوماً باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد. رضا به حکومتی اسلامی معتقد بود که در آن «امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دولت با یک قانون اساسی تنظیم شده که در اصول کلی خود از قرآن، حدیث و تجربه خلفای راشدین — پویا شده با اصل اجتهاد — سرمشق گرفته باشد» (عنایت، اندیشه...، ۱۲۸، به ویژه ۱۴۸). در واقع اندیشه های رضا محصول جریانها و حوادثی بود که در زمان او در مصر و دیگر جوامع اسلامی اتفاق می افتاد و واکنشی بود به اندیشه های لیبرالی و ملی گرایانه که از سوی افرادی چون سعد زغلول، طه حسین و علی عبدالرزاق مطرح شده بود.

عبدالرحمان کوکبی نیز دیگر شاگرد نام آور محمد عبده بود که به بیداری دینی در میان عربها یاری بسیار کرد (عنایت، همان، ۱۶۰). کوکبی در حلب به تحصیل پرداخت، زبانهای ترکی و فارسی را آموخت و با خواندن روزنامه های ترکی چاپ استانبول با اندیشه های غربی آشنا شد (همان، ۱۶۱). او در جوانی به روزنامه نگاری و مبارزه با استبداد ترکان عثمانی پرداخت و چندی به زندان افتاد؛ سرانجام، به مصر رفت و به محافل آزادی خواه و روشنفکر مصری پیوست.

کوکبی اندیشه های آزادی خواهانه و اصلاح گرایانه خود را در دو کتاب *طبایع الاستبداد* و *ام القرئ* به رشته تحریر درآورد. *طبایع الاستبداد* او که در واقع نقدی تند بر استبداد سلاطین عثمانی بود، به زودی مورد توجه قرار گرفت و به هنگام انقلاب مشروطیت در ایران نیز ترجمه ای از آن به وسیله عبدالحسین قاجار منتشر شد (برای آگاهی از روند اصلاح طلبی در جهان عرب، نک: ۵۵، ۲۳۶/۹، ۲۳۶/۹).

محمد عبده پیروان دیگری نیز داشت که هریک به نحوی کوشیدند راه او را ادامه دهند. مهم ترین پیروان او اینان بودند: ۱. محمد فرید وجدی، نویسنده اسلامی و مفسر قرآن که تمایل به تقرب مذاهب اسلامی داشت. ۲. محمد مصطفی مراغی که محضر عبده را درک کرد و از شاگردان بلافصل او بود. وی به ریاست الازهر رسید و از منادیان اصلاح و احیای فکر دینی بود (زرکلی، ۱۰۳/۷). ۳. شیخ محمود شلتوت، رئیس الازهر و حامی پرشور تقرب مذاهب اسلامی که با آیت الله بروجردی در ایران ارتباط داشت و فتوا به رسمیت مذهب شیعه امامیه داد. ۴. احمد امین، دانش آموخته الازهر و صاحب کتابهای *فجر الاسلام*، *ضحی الاسلام* و *ظهر الاسلام*. او از طرفداران تجدید حیات فرهنگ عربی — اسلامی بود (نک: مراد، ۹۳).

مهم ترین حادثه در حوزه اسلام گرایی در فاصله دو جنگ جهانی، تأسیس جمعیت اخوان المسلمین به دست حسن بنا بود (۱۳۰۷ش/ ۱۹۲۸م). اخوان المسلمین، به گفته بنا محصول اوضاع سیاسی پس از ۱۹۱۹م؛ و «رویکرد به ارتداد و نیست انگاری» ای بود که سراسر عالم اسلام را فرا گرفته بود (عنایت، اندیشه...، ۱۵۲-۱۵۳). این رویکرد با حمله به سنت و سنت گرایی — که در ترکیه آغاز شده بود — و گرایشهای غیر اسلامی و سکولار و لیبرال — که در محیطهای دانشگاهی نفوذ کرده بود — نزدیک بود که مصر را در خود فرو برد (همانجا). اما در کنار همه اینها، نباید از تأثیر تشدید بحران در فلسطین میان اعراب و صهیونیستها در پیدایی اخوان المسلمین و رویکردها و رهیافتهای بعدی آن غافل بود (نک: همانجا).

برنامه اخوان المسلمین تأسیس حکومت اسلامی در مصر، و سپس در جهان اسلام بود. بنا، رهبر اخوان از جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و محمد رشیدرضا تأثیر پذیرفته بود. اقدامات حاد و تند اخوان پس از شکست اعراب از اسرائیل در ۱۳۲۷ش/ ۱۹۴۸م، موجب انحلال جمعیت و ترور حسن بنا به دست عوامل حکومت شد. چندی بعد، اخوان المسلمین تجدید سازمان یافت و حسن هضیبی به رهبری آن رسید (۱۹۵۰م).

در جریان انقلاب ۱۹۵۲م مصر که در آن «افسران آزاد» به رهبری جمال عبدالناصر رژیم سلطنتی را برچیدند، اخوان المسلمین و افسران آزاد به همکاری پرداختند؛ البته این همکاری از جنگ ۱۹۴۸م آغاز شده بود؛ اما پس از انقلاب به زودی به جدا شدن راه اخوان از راه افسران آزاد انجامید. سرانجام این جدایی و اختلاف دستگیری شماری از رهبران جمعیت و پراکنده شدن آن در زمان حکومت عبدالناصر و



نشیب (نک: ه، د، اصلاح طلبی در قلمرو عثمانی)، در زمان عبدالمجید وارد مرحله‌ای شد که به دوره «تنظیمات» معروف است. در این دوره گامهای بلندی در جهت نوسازی ارتش و نظام اداری، پذیرش نهادهای مدنی غربی، و دنیوی کردن نظام حقوقی و آموزشی برداشته شد (IA, XI/709-714؛ شاو، II/81-86). جنبش تنظیمات که تضعیف نهاد دین و تشدید دین‌زدایی از پیامدهای آن بود (همو، II/123-124)، موجب بیداری و برانگیختگی کسانی شد که با توجه به معتقدات دینی از این روند ناراضی بودند؛ و در نتیجه، در برابر تنظیمات واکنشهایی با صبغه دینی پدید آمد.

نخستین واکنش تشکیل «جمعیت فداییان» بود. تشکیل این گروه زیرزمینی به رهبری شیخ احمد سلیمانیه‌ای، در حقیقت نخستین گام برای سازمان‌دهی فعالیتهای دینی سیاسی و اجتماعی بود (IA, II/358). رهبران جمعیت قصد داشتند سلطان عبدالمجید و برخی از دولتمردان را به نام «شریعت» به قتل رسانند، اما اعضا و هواداران جمعیت پیش از هر اقدامی دستگیر، و در پادگان کوللی در استانبول زندانی شدند (۱۲۷۶ ق/۱۸۵۹ م). بعضی از مورخان این واقعه را - که به واقعه کوللی معروف شد - سرآغاز جنبش مشروطه‌خواهی در عثمانی دانسته‌اند (رئیس‌نیا، ۵۴۳-۵۵؛ لوئیس، ۲۰۱-۲۰۲).

دومین واکنش با صبغه اسلامی در برابر تنظیمات، تأسیس «جمعیت نوسعمانیان» (۱۲۸۲ ق/۱۸۶۵ م) به دست گروهی از روشنفکران ناراضی از اصلاحات غرب‌گرایانه، چون ابراهیم‌شناسی، نامق کمال و ضیاء پاشا بود. نوسعمانیان اگرچه مخالف اصلاحات تنظیمات بودند، اما نفس اصلاحات را رد نمی‌کردند و طرفدار اصلاحاتی بودند که با میراث سنتی جامعه عثمانی سازگار باشد. آنان حکومت مشروطه را تجلی ارزشهای سیاسی و اخلاقی موجود در اسلام می‌دانستند (لاییدوس، همان ترجمه، ۸۴۲-۸۴۳) و چنین استدلال می‌کردند: برای آنکه آزادی افراد مورد تجاوز قرار نگیرد، لازم است که آزادی دارای حدودی باشد؛ و از آنجا که آزادی موهبتی الهی است، چه بهتر که حدود آن نیز از جانب خدا تعیین گردد. از همین‌رو، لازم است نظام مشروطیت را شریعت سامان‌دهی کند (یوجکوک، 71). منظور آنان از تأکید بر شریعت نیز بازگشت به روحیه صدر اسلام بود که حاکمیت مردم و اصل حکومت از طریق شورا را به رسمیت می‌شناخت (لوئیس، ۲۳۴). نوسعمانیان در تدوین قانون اساسی مشروطیت اول (۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م) نقش و سهم مهمی داشتند (رئیس‌نیا، ۱۸۲/۳؛ شاو، II/164-165). با اینکه مشروطیت اول دیری نپایید و کار به انحلال مجلس مبعوثان و استبداد عبدالحمید دوم و حتی انحلال جمعیت نوسعمانیان کشید (لوئیس، ۷۲-۷۳)، اما اندیشه‌های آنان به یکی از منابع الهام‌بخش مشروطیت دوم (۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م) تبدیل شد («دائرة المعارف دیانت...»، XXIII, 38).

اعدام سید قطب، رهبر و نظریه‌پرداز اصلی اخوان و دوتن از یارانش بود (۱۳۴۵ ش/۱۹۶۶ م).

دامنه تأثیر سیاسی و فکری اخوان المسلمین از مرزهای مصر فراتر رفت و این نهضت در دیگر کشورهای عربی و نیز در ایران و پاکستان بازتابهای فکری و تشکیلاتی داشت. جمعیت اخوان المسلمین پس از گذراندن چند دوره فراز و نشیب هم‌اکنون نیز - البته با دوری جستن از اقدامات تند گذشته - به فعالیت خود در مصر، سوریه و اردن ادامه می‌دهد (برای اطلاع از تاریخچه، اهداف و تحولات و تأثیرات اخوان المسلمین، نک: ه، د، ۲۷۱/۷؛ به نیز عنایت، همان، ۱۵۱-۱۶۸).

مصر، به دلایلی متعدد، از جمله جمعیت و موقعیت تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی‌اش، همواره در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بر دیگر مناطق عربی تأثیر گذارده است؛ به همین سبب، روند بیداری اسلامی و اصلاح طلبی دینی و احیای فکر دینی در کشورهای دیگر عربی تا حدود زیادی متأثر از جریانات فکری و سیاسی مصر بوده است.

افزون بر آن، کشورهای عرب شمال آفریقا نیز از کانونهای اصلاح طلبی و بیداری اسلامی بوده‌اند؛ اگرچه - همان‌طور که گفته شد - روند اصلاح طلبی دینی و بیداری اسلامی در این کشورها بی‌تأثیر از مصر نبوده است، اما در این کشورها نیز - به سبب داشتن پیشینه غنی فرهنگی و اسلامی، و نیز رویارویی مستقیم با استعمار در قرن ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰ م - مبارزه با استعمار و همکاری با نیروهای سیاسی برای کسب استقلال و کوشش برای حفظ هویت فرهنگی و اسلامی و ملی مهم‌ترین اهداف اندیشمندان و متفکران اسلامی بوده است (برای اطلاع بیشتر از روند اصلاح دینی و بیداری اسلامی در این کشورها، نک: ه، د، ۲۴۱/۹؛ به نیز الجزایر).

در سالهای اخیر، فلسطین و لبنان در تاریخ بیداری اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. این ویژگی در لبنان ناشی از موقعیتهای سیاسی و نظامی نیروهای مقاومت اسلامی - عمدتاً شیعه - این کشور در اخراج اشغالگران اسرائیلی از جنوب کشور خود (نک: ه، د، لبنان)؛ و در فلسطین ناشی از رویکرد به اسلام در مبارزه با اسرائیل و ظهور جنبشهایی چون حماس و جهاد اسلامی (ه م) و از همه مهم‌تر پدیده انتفاضه است.

در ترکیه: در سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق/۱۸ و ۱۹ م که دوران تکوین استعمار غربی و اوج‌گیری فرهنگ و تمدن اروپایی بود، عثمانیان به‌طور کلی با این پدیده برخوردی دوگانه داشتند: گروهی از آنان خواهان بازگشت به قوانین سلطان سلیمان قانونی (س ۹۲۶-۹۷۴ ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) بودند و با هر گونه تغییری مخالفت می‌ورزیدند؛ گروهی دیگر برای نیل به تجدد و نوسازی ارتش و نهادهای اداری و آموزشی و اخذ و اقتباسی علوم و فنون و شیوه‌های زندگی غربی به منظور به دست آوردن امکان و توان لازم برای حفظ امپراتوری در برابر تهاجم غرب می‌کوشیدند (لاییدوس، ترجمه مدیر شانه‌چی، ۸۳۸).

جریان اصلاح طلبی پس از پشت سر گذاشتن چند مرحله فراز و

محمد عاکف ارسوی و شرف‌الدین گونالتوی (اولکن، ۱۹۶-۱۹۷: ۳۵۸).

این نویسندگان عموماً بر آن بودند که اسلام تنها ایمان صرف نیست، بلکه دینی قانون‌مدار و تعادل‌بخش به زندگی، و تعیین‌کننده اصول و اهداف آن، و موافق علم و نیز موافق اصول مندرج در اعلامیه حقوق بشر است. آنان در عین تأیید اخذ و اقتباس اصول تمدن جدید، معتقد بودند که باید از تأثیرات منفی فرهنگ و تمدن غرب پرهیز شود (همانجا؛ اولکن، ۱۹۷-۱۹۹). هدف اصلی آنان یافتن راهی برای سازگار کردن اصول ایمان دینی با دانش‌های نوین و متناسب کردن نظام حقوق اسلامی با ضرورت‌های زندگی معاصر بود. این عده موافق بر سر راه خود داشتند که علم کلام سنتی عمده‌ترین آنها می‌نمود. از این رو، برای انطباق اعتقادات دینی با ضرورت‌های زمان در صدد تجدیدنظر در علم کلام سنتی برآمدند (همو، ۲۷۱).

اسماعیل حقی از میری (۱۲۲۷-۱۳۲۵ ش/۱۸۶۸-۱۹۴۶ م) در پرتو برخورداری از دانش دینی سنتی و دانستن زبان فرانسه و آشنایی با فلسفه غرب، دست به تألیف آثار با اهمیت، از جمله «علم کلام جدید»، زد (همو، ۲۷۵-۲۷۸). محمد عاکف ارسوی، شاعر و ادامه‌دهنده راه سید جمال‌الدین، گذشته از چاپ نوشته‌ها و سروده‌های خود در مجلات صراط المستقیم و سبیل الرشاد، آثاری چون المرأة المسلمة اثر محمد فرید وجدی و الردة علی هانوتو اثر شیخ محمد عبده را در دفاع از اسلام از عربی به ترکی ترجمه کرد (میدان لا روس، IV/339). شمس‌الدین گونالتوی (۱۲۶۲-۱۳۴۰ ش/۱۸۸۳-۱۹۶۱ م)، دیگر نویسنده سبیل الرشاد نیز کتاب‌های متعددی در زمینه تاریخ اسلام و تاریخ ترکیه، و پیراستن اسلام از خرافات تألیف کرد (همان، V/493). او در بیشتر آثار خود می‌کوشید تا ثابت کند که اسلام واقعی هرگز با علم و ترقی مخالفتی ندارد (اولکن، ۳۹۱-۳۸۵).

در برابر این عده، نویسندگان اسلامی سنت‌گرایی قرار داشتند که با هرگونه اخذ و اقتباس از غرب مخالف بودند و بعضی از آنان مثل مصطفی صبری از تقسیم دنیا به دارالاسلام و دارالحرب، تحریم هنرهای چون تئاتر، نقاشی و پیکرتراشی و تحریم بیمه و بانک‌داری می‌کردند و با مشروطیت و ملی‌گرایی و ترک‌گرایی مخالف و خواستار الغای قوانین خلاف شرع بودند (همو، ۱۹۹-۱۹۷؛ حیللو، همانجا).

پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول (۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹ م) و آغاز حوادثی که به فروپاشی کامل عثمانی و برآمدن جمهوری ترکیه انجامید (۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م)، بیداری اسلامی در شکل پیوستن به «جمعیت دفاع از حقوق آناتولی و روم ایلی» و شرکت در جنگ‌های بخش جلوه‌گر شد. رهبران جنبش دفاع از حقوق - و در رأس آنها مصطفی کمال پاشا - برای جلب حمایت توده‌های مسلمان، جنبش

سومین واکنش اسلامی در برابر اصلاحات غرب‌گرایانه تنظیمات شورش طلاب مدارس دینی یا «صوفته‌ها» بود (صوفته تحریف و تصحیفی است از کلمه صوفیه و کنایه از سوختن طلاب از عشق علم است، پاکالین، III/25). این شورش (ربیع‌الآخر ۱۲۹۳/م ۱۸۷۶) نقطه آغاز رویدادهایی بود که به خلع سلطان عبدالعزیز و اعلان مشروطیت اول انجامید (یتکین، II/199-200).

پس از مشروطیت اول و در دوران حاکمیت استبدادی عبدالحمید دوم جنبشی نوگرا که دارای هویتی اسلامی و خارج از دایره حاکمیت باشد، مشاهده نمی‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا)؛ اما حضور سید جمال‌الدین اسدآبادی در استانبول در همین دوره بر روند بیداری اسلامی در عثمانی تأثیری انکارناپذیر داشته است. سید جمال‌الدین، به‌ویژه در دوره دوم حضور خود در استانبول (۱۳۰۹-۱۳۱۵ ق/۱۸۹۲-۱۸۹۷ م) با طرح موضوعاتی چون اتحاد اسلام، هویت ملی - اسلامی، مقاومت بر ضد استیلا و استعمار بیگانه، استقلال، آزادی و اعتماد به نفس مسلمانان («دائرة المعارف دیانت»، X/463) و تبلیغ توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان، مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و عزت‌گزینی، تفسیر عقلی تعالیم اسلام، فراخواندن مسلمانان به فراگیری علوم جدید و دعوت آنان به مبارزه با استعمار و استبداد (عنایت، سیری، ۱۱۳)، در برانگیختن موج بیداری اسلامی در جهان اسلام نقش و تأثیر مهمی داشت (برای اطلاع بیشتر در این زمینه، نک: ه، جمال‌الدین اسدآبادی؛ نیز محیط، سراسر کتاب).

در بطن حکومت استبدادی عبدالحمید دوم، «جمعیت ترکان جوان» شکل گرفت که اگرچه به اعتباری خلف جمعیت نوسمانیان به‌شمار می‌رفت، اما کمتر از آن راه حل مسائل اجتماعی و سیاسی را در دین جست‌وجو می‌کرد و به جای اسلام‌گرایی، به ملی‌گرایی و پان‌ترکیسم روی آورد (یوچکوک، ۷۴-۷۳). ترکان جوان که در جریان انقلاب سال ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م از طریق «کمیته اتحاد و ترقی» به قدرت رسیدند، دست به اقدامات گسترده‌ای در جهت کاهش نقش دین در حیات سیاسی و اجتماعی کشور زدند (لويس، ۵۵۸) و در نتیجه، با مخالفت جدی اسلام‌گرایان روبه‌رو شدند. اوج این مخالفتها قیام مسلحانه «جمعیت اتحاد محمدی» بود که به دست واحدهای نظامی طرفدار کمیته اتحاد و ترقی سرکوب شد (۳ ربیع‌الآخر ۱۳۲۷ ق/ ۲۴ آوریل ۱۹۰۹ م) و چند تن از رهبران آن نیز اعدام شدند (نک: ه، ۵۴۶/۵۴۹).

گذشته از جریان‌های عمل‌گرای اسلامی، بیداری اسلامی در قلمرو اندیشه و نشر افکار جدید پیرامون اسلام نیز جلوه‌گر شد و اندیشمندان و نویسندگان اسلامی در نشریاتی چون صراط المستقیم، سبیل الرشاد، ولقان، صدای حق، جریده علمیه و مجله اسلام به طرح آراء و نظرهای خود پرداختند. برجسته‌ترین این نویسندگان اسلام‌گرا عبارت بودند از اسماعیل حقی از میری، احمد نعیم بابان‌زاده، حمدی آکسگلی،

مناسبات دین و دولت پدید آمد - اجازه اذان گفتن به زبان عربی - که از ۱۳۱۲ ش/۱۹۳۳ م ترجمه ترکی آن خوانده می شد - و پخش برنامه های مذهبی از رادیو بود («دائرة المعارف آکسفرده»، همانجا). در همین راستا، عدنان مندرس (نخست وزیر تازه) در کنگره حزب دموکرات اظهار داشت: «ما دینمان را که تاکنون تحت فشار بود، نجات دادیم؛ با وجود هیاهوی متعصبان انقلاب، اذان محمدیه را عربی کردیم؛ دروس مذهبی را در مدارس برقرار ساختیم؛ و از رادیو قرآن پخش کردیم. دولت ترکیه مسلمان است و مسلمان هم خواهد ماند». در استقبال از این سخنان مجله سبیل الرشاد، سخنگوی اسلام گرایان معتدل نوشت: «۲۷ سال است که هیچ رئیس دولتی چنین عشق و علاقه والایی به مسلمانان نشان نداده است» (یوجکوک، ۹۰).

با پایان یافتن دوره تک حزبی مساجد رونق گرفت، بسیاری از مساجد متروک تعمیر، و مساجد جدیدی نیز در سراسر کشور ساخته شد؛ نوشته های مذهبی با القای عربی بر دیوار مکانهای عمومی ظاهر گردید («دائرة المعارف آکسفرده»، همانجا؛ لويس، ۵۸۰)؛ مباحث روشنفکری پیرامون اسلام و سیاست دوباره جان گرفت (توبراق، ۲۴۰)؛ انتشار مطبوعات و کتب و جزوات مذهبی گسترش یافت (لويس، همانجا)؛ و حتی برای پر کردن خلأ فکری ناشی از دوره فترت، آثار زیادی از نویسندگان اسلام گرای مصری و هندی به ترکی ترجمه شد (همو، ۵۸۲-۵۸۴).

حاکمیت حزب دموکرات، پس از ۱۰ سال به دنبال بحران شدید اقتصادی با کودتای نظامی خرداد ۱۳۳۹ م/ ۱۹۶۰ و اعدام عدنان مندرس پایان یافت (اوزدمیر، ۱۹۹-۱۷۲/IV)؛ اما این کودتا نتوانست مانعی بر سر راه گسترش اسلام گرایی در ترکیه ایجاد کند (نک: دنباله مقاله).

در بهمن ۱۳۴۸/ژانویه ۱۹۷۰، اسلام گرایان با تأسیس «حزب نظامی ملی» آشکارا و رأساً وارد فعالیت سیاسی شدند. این حزب که اساس برنامه اش را «ترکیه مسلمان» تشکیل می داد، در مدتی اندک صاحب ۴۴ کرسی در مجلس شد؛ اما در جریان کودتای اسفند/مارس همان سال به سبب تعقیب برنامه دینی و مخالفت با اصل جدایی دین از سیاست منحل شد (همو، ۲۲۵/IV).

تأسیس حزب نظام ملی و ورود آن به عرصه رسمی سیاست ترکیه، نقطه عطفی در تاریخ اسلام سیاسی در آن کشور به شمار می رود. این حزب سرسلسله احزاب هم مرامی چون «سلامت [رستگاری] ملی»، رفاه، فضیلت، سعادت و «عدالت و توسعه» است. رهبر معنوی تمامی این احزاب نجم الدین اربکان (ز ۱۳۰۵ ش/۱۹۲۶ م)، استاد سابق پلی-تکنیک استانبول است. اربکان که سرچشمه ناپسانیه های جامعه ترکیه را در لایک بودن دوران آتاتورک می داند، بر آن است که جامعه ترکیه باید بر اساس اخلاق و معنویت بازسازی شود و زنگارهای فرهنگ

خود را «جهاد مقدس»، و یگانه هدف مبارزه خود را «نجات میهن مسلمانان و خلیفه آنان از چنگ کفار امپریالیست» اعلام کردند (انتخابی، ۱۶). از این رو، بسیاری از مردم دیندار و علما و مشایخ به جنبش پیوستند (در این باره، نک: مصری اوغلو، سراسر کتاب). یک پنجم اعضای نخستین دوره مجلس کبیر ملی از مردان مذهبی، و ۱۰ تن از آنان از شیوخ برجسته دراویش مولویه، بکتاشیه و نقشبندیه بودند (لويس، ۵۵۷، ۵۶۷).

با تشکیل جمهوری ترکیه و آغاز دوره تجدید امرانه، و دین ستیزی و جدایی دین از سیاست در این کشور، فصل جدیدی در تاریخ بیداری اسلامی آغاز شد. در این دوره در برابر اسلام گرایان ۳ گزینه بیشتر وجود نداشت: ۱. سازش و کنار آمدن با وضعیت جدید؛ ۲. فعالیت و مبارزه زیرزمینی؛ ۳. قیام بر ضد وضعیت جدید و تن دادن به زندان و تبعید و اعدام (میدان لا روس، ذیل، ۴۷۲/III).

در دوره ریاست جمهوری آتاتورک (۱۳۰۲-۱۳۱۷ ش/۱۹۲۳-۱۹۳۸ م) چند قیام دینی رخ داد که قیام شیخ سعید پیران در ۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴ م را می توان مهم ترین آنها دانست (میدان لا روس، ۶۶۴-۶۶۱/VI؛ تونچای، ۱۲۷؛ توپراق، ۲۳۹؛ انتخابی، ۲۰). این قیام اسلامی - کردی که به شدت سرکوب شد، باعث و بهانه تصویب «قانون خیانت وطنیه» در مجلس کبیر ملی شد (اسفند ۱۳۰۳/فوریه ۱۹۲۵). در ماده اول این قانون آمده است که «تشکیل جمعیتها به منظور اساس یا آلت قرار دادن دین و مقدسات دینی برای مقاصد سیاسی ممنوع است و تشکیل دهندگان جمعیتهایی از این نوع و یا وارد شوندگان در آنها خائن به وطن محسوب می شوند...» (تونچای، ۱۳۵).

با تصویب و اجرای قاطع چنین قوانینی اسلام گرایی بیش از پیش زیر فشار قرار گرفت و به رغم حضور بعضی از روشنفکران معتقد به اسلام در مجموعه حاکمیت در دوره تک حزبی (۱۳۰۲-۱۳۲۴ ش/۱۹۲۳-۱۹۲۵ م)، اسلام در برنامه سیاسی و اجتماعی دولت ترکیه جایی نیافت («دائرة المعارف دیانت»، ۳۸/XXIII)؛ اما این دوره فترت و غربت با پیروزی حزب تازه تأسیس دموکرات (تأسیس: ۱۳۲۵ ش/۱۹۴۶ م) بر حزب حاکم جمهوری خلق در ۱۳۲۹ ش/۱۹۵۰ م به سر آمد.

حزب دموکرات مسأله آزادی دین و اعتقادات و لزوم از سر گرفته شدن آموزشهای دینی در مدارس را که در دوره تک حزبی متوقف شده بود، بخشی از برنامه مبارزه سیاسی خود قرار داد. حزب حاکم جمهوری خلق نیز برای کاستن از ناخشنودی دینداران و جلب آراء آنان به دادن امتیازاتی چون آزادی سفر حج، اختیاری کردن دروس دینی در مدارس، تأسیس دانشکده الهیات و لغو ممنوعیت فعالیت تکایا روی آورد؛ اما با این حال، در نخستین انتخابات آزاد دوره جمهوری به سختی شکست خورد («دائرة المعارف آکسفرده...»، ذیل ترکیه). نتیجه انتخابات نشان می داد که مردم ترکیه خواهان حکومتی شکبیا در برابر اسلام هستند (لاییدوس، ترجمه مدیر شانه چی، ۱۵۵).

از نخستین اقدامات دولت جدید - که با تشکیل یافتن آن تحولی در

پس از انحلال حزب رفاه، حزب اسلام‌گرای فضیلت جایگزین آن شد. این حزب نیز مدتی بعد جای خود را به دو حزب اسلام‌گرای معتدل سعادت به رهبری اربکان، و عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان داد. حزب اخیر در انتخابات آبان ۱۳۸۱/ نوامبر ۲۰۰۲ به چنان پیروزی قاطعی دست یافت که توانست بدون ائتلاف با دیگران، خود به تشکیل دولت مبادرت ورزد.

اخبار رسانه‌های گروهی در ۱۳۸۲-۱۳۸۳ ش/ ۲۰۰۳-۲۰۰۴ م حاکی از تشدید و تقویت روند اسلام‌گرایی در ترکیه است. پدیده‌هایی چون پوشش اسلامی در میان زنان، تشکیل دوره‌های آموزش قرآن در مدارس، اجرای برنامه‌های مذهبی در کانالهای تلویزیونی، انتشار وسیع کتابها و نوارهای صوتی و تصویری، برپا شدن چادرهای افطار در طول ماه رمضان، و شرکت وزیران اسلام‌گرا در مراسم دینی و حضور بانوان آنها با حجاب اسلامی در آیینهای رسمی بخشی از حیات سیاسی و اجتماعی ترکیه جدید شده است.

ویژگی مهم اسلام‌گرایان ترکیه که آنان را از اسلام‌گرایان دیگر کشورها متمایز می‌سازد، قدرت انطباق آنها با واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی این کشور، استفاده از ساز و کارهای رسمی و قانونی چون تشکیل حزب و شرکت در انتخابات و حضور در صحنه مدیریت کشور در سطوح بالاست. همین ویژگیها باعث شده است که به رغم وجود نهادهای مخالف نیرومندی چون ارتش و احزاب سکولار، در حفظ و توسعه نفوذ خود روز به روز موفق‌تر شوند.

در شبه قاره هند (هند و پاکستان): شکست مسلمانان هند از نیروهای کمپانی هند شرقی در نبرد پلاسی (۱۷۵۷ م) آخرین مقاومت مسلحانه منسجم آنان در برابر استعمار بریتانیا بود. با تأسیس دولت کمپانی هند شرقی در بخش اعظم هندوستان، مقامات بریتانیایی مداخله در زندگی فردی و اجتماعی مردم هند را به منظور استوار ساختن سلطه خود بر هندوستان آغاز کردند. این مداخلات در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ م با تدوین سلسله‌ای از قوانین مدنی انگلیسی - اسلامی و تلاش برای تحمیل آن بر مسلمانان - که پیش از این در امور فردی و اجتماعی خود از احکام شریعت پیروی می‌کردند - به اوج خود رسید. نخستین مقاومت در برابر این تحولات از سوی شاه عبدالعزیز، فرزند و ادامه دهنده راه شاه ولی الله دهلوی نشان داده شد که با صدور فتوا و اعلام مناطق تحت سلطه کمپانی به عنوان «دارالحرب»، تأکید کرد که تنها پاسخ مسلمانان در برابر مداخلات انگلیسیها «جهاد» است.

پس از شاه عبدالعزیز، شاگردش احمد رای بریلوی (ه م)، معروف به سید احمد شهید با پایه‌گذاری «جنبش مجاهدین» (جمادی‌الآخر ۱۲۴۱/ ژانویه ۱۸۲۶) تلاش کرد راه او را ادامه دهد. هدف عمده سید احمد، اجرای احکام اسلامی و باز گرداندن مسلمانان به سنتهای صدر اسلام بود؛ اما در اجرای اهداف خود شکست خورد و سرانجام، همراه با ۶۰۰ تن از پیروانش در درگیری با نیروهای سیک کشته شد.

غربی مغایر با میراث اسلامی زدوده شود و ترکیه باید با تقویت سرمایه و صنایع داخلی و همکاری با کشورهای اسلامی از طریق ایجاد «بازار مشترک کشورهای اسلامی» خود را از دایره نفوذ سرمایه‌داری جهانی که روح مسیحیت بر آن چیره است، نجات دهد (انتخابی، ۳۰).

اربکان فعالیت سیاسی خود را با عضویت در حزب راست‌گرای عدالت، به رهبری سلیمان دمیرل آغاز کرد؛ سپس به عنوان نامزد مستقل وارد مجلس شد و حزب نظام ملی را در همین دوره نمایندگی‌اش تشکیل داد. او پس از انحلال این حزب، در آستانه انتخابات سال ۱۳۵۲ ش/ ۱۹۷۳ م، «حزب سلامت ملی» را تأسیس کرد. این حزب صاحب ۴۸ کرسی نمایندگی، و سومین حزب مجلس شد و در دولت ائتلافی بلنت اجویت شرکت کرد. اربکان پس از برافتادن دولت اجویت، در دولت ائتلافی جبهه ملی به رهبری سلیمان دمیرل نیز حضور یافت. شرکت اربکان و یارانش در دولتهای ائتلافی یاد شده پیامدهای مهمی برای نظام آموزشی ترکیه در بر داشت و به ابتکار آنان کتابهای درسی تاریخ، فلسفه، اخلاق، علوم اجتماعی و ادبیات به گونه‌ای جدی بازبینی و بازنویسی شد (همانجا).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، روند اسلام‌گرایی و بیداری اسلامی در ترکیه شدیدتر شد و حزب سلامت ملی به سازمان‌دهی تظاهرات گسترده و بی‌سابقه خیابانی با شعارهایی چون «اسلام تنها راه»، «دولت لائیک سرنگون خواهد شد»، «جامعه اسلامی، دولت اسلامی» پرداخت. اما با کودتای نظامی شهریور ۱۳۵۹/ سپتامبر ۱۹۸۰، حزب سلامت ملی مثل بقیه احزاب، غیرقانونی شد و اربکان نیز دستگیر، و به زندان و محرومیت از فعالیت سیاسی محکوم گردید (میدان لا روس، ذیل، 611، II/298). وی پس از پایان دوره محکومیتش به دبیر کلی حزب رفاه (تأسیس: ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳ م) برگزیده شد. این حزب در انتخابات شهرداریها در ۱۳۷۳ ش در ۲۸ شهر - از جمله آنکارا و استانبول - به پیروزی قاطع رسید. اربکان پیروزی اسلام‌گرایان در آنکارا و استانبول را به شکلی نمادین به فتح مرکز تجددگرایی لائیک و احیای پایتخت ترکیه در دوره اسلامی تفسیر کرد (آیاتا، 40).

حزب رفاه در انتخابات آذر ۱۳۷۴/ دسامبر ۱۹۹۵، به ۲۱/۴٪ آراء دست یافت و توانست با ائتلاف با حزب «راه راست» در تیر ۱۳۷۵/ ژوئیه ۱۹۹۶ به تشکیل دولت دست زند. در این دولت اربکان نخست‌وزیر و خانم تانسوچیلر، رهبر حزب راه راست معاون وی بود. دولت اربکان در جهت اجرای برنامه‌های اسلام‌گرایانه، و از آن جمله تقویت مدارس و آموزشهای دینی و توسعه مناسبات با کشورهای اسلامی، به ویژه جمهوری اسلامی ایران گامهای محتاطانه‌ای برداشت؛ اما سرانجام، در نتیجه کارشکنی احزاب مخالف و فشار شورای امنیت ملی و ارتش در خرداد ۱۳۷۶/ ژوئن ۱۹۹۷ مجبور به استعفا شد (ارس، ۷۰). حزب رفاه نیز به حکم دادگاه قانون اساسی منحل گردید (حیدرزاده، ۵۷).

آموزشی تأسیس کرد؛ مهم‌ترین آنها «دانشکده شرقی محمدان» بود که بعدها به دانشگاه علیگره مشهور شد. بسیاری از شخصیت‌های اسلامی هند دانش آموخته همین دانشگاه بودند (احمد، ۴۴-۴۶؛ حسن، ۲۴۸). دیدگاه تا حدودی افراطی وی در انطباق آیات قرآن با اکتشافات علمی جدید، همچنین همکاری او با مقامات انگلیسی انتقادات و حملات زیادی را متوجه وی کرد. مهم‌ترین منتقد معاصر وی، سید جمال‌الدین اسدآبادی بود که در رساله نیچریه، افکار و عقاید او درباره ماده و طبیعت را به شدت مورد انتقاد قرار داد (نک: احمد، ۱۷؛ نیز نک: جمال‌الدین).

تأسیس «مکتب دیوبند» در ۱۵ محرم ۱۲۸۳/۳۰ مه ۱۸۶۶ به دست محمد قاسم نانوتوی و با همکاری عده‌ای از علمای اسلامی، دومین نتیجه مهم رویکرد مسلمانان به دنیای جدید پس از سرکوب قیام ۱۸۵۷م بود (হারدی، ۴۸). برنامه درسی مکتب دیوبند شامل قرآن، حدیث، فقه، منطق، فلسفه و طب بود و برخلاف مدارس وابسته به جنبش سید احمدخان، از زبان انگلیسی یا علوم جدید در آن خبری نبود. مکتب دیوبند بعدها به دارالعلوم تبدیل شد و جوانان علاقه‌مند به تحصیل علوم دینی را از ترکستان، چین، افغانستان و ایران به خود جذب کرد (خورشید، ۱۴؛ هاردی، ۷۹؛ روا، ۹۱). پیروان مکتب دیوبند هرگونه نوآوری در اسلام را به عنوان بدعت رد می‌کردند؛ از نظر سیاسی نیز اگرچه پیروان این مکتب طرفدار اندیشه اتحاد اسلام بودند، اما از شرکت مستقیم در فعالیت‌های سیاسی اجتناب می‌کردند و معتقد بودند که لازمه‌هایی از قید استعمار بازگشت مسلمانان به اسلام راستین است (همو، ۹۰).

«ندوة العلماء» نیز از مدارس مهم مذهبی بود که در بیداری مسلمانان هند نقش اساسی داشت. این مدرسه توسط گروهی از علما و اندیشمندان میانه‌رو مسلمان سنی و شیعه تأسیس شد. شبلی نعمانی مورخ و اندیشمند معروف هندی نیز از جمله پایه‌گذاران این مدرسه بود و از ۱۳۲۲ تا ۱۳۳۱ ق/۱۹۰۴ تا ۱۹۱۳م سرپرستی آن را برعهده داشت (حسن، ۲۴۶-۲۴۹). به گفته وی، هدف ندوة العلماء دفاع از اسلام در برابر حوادث جاری بود (همانجا). به طور کلی، این مدرسه «ترویج و بهبود مطالعات اسلامی، جلوگیری از خرده‌گیرهای جدال برانگیز میان علما، اصلاحات اجتماعی بدون درگیر شدن در سیاست، تبلیغ ایمان و اعتقاد اسلامی و برقراری بخش قانون‌گذاری شرعی [افتاء]» را وجهه همت خود قرار داد (لاپیدوس، ۷۲۱-۷۲۲). شبلی خود با اندیشه جدایی دین از سیاست مخالف بود. در مجموع ندوة العلماء تلاش می‌کرد تا برای بیداری مسلمانان، اعتدال پیشه کند و از افراط و تفریط علیگره و دیوبند بپرهیزد.

جریان فکری دیگری که در روند بیداری مسلمانان هند پدید آمد، جریان‌ی بود که از سوی احمد رضاخان بریلوی پایه‌گذاری شد و به زودی شکل یک مکتب فکری و سیاسی به خود گرفت. این مکتب واکنشی بود به اندیشه‌های وهابی و مشرب افراطی دیوبندی. مخالفت احمد رضاخان

(۲۴ ذی‌قعدة ۱۲۴۶ ق/۷ مه ۱۸۳۱م). از جمله یاران سید احمد در این قیام، شاه اسماعیل دهلوی، نوه شاه ولی‌الله بود که او نیز در این نبرد کشته شد. شاه اسماعیل آثار متعددی به زبان‌های اردو، فارسی و عربی از خود بر جای گذاشت که مهم‌ترین آنها کتاب تقویت الایمان در توحید است. هدف شاه اسماعیل پیراستن اسلام از شرک و خرافات بود. آثار او مورد نقد و انتقاد دیگر اندیشمندان اسلامی هند قرار گرفت. در منطقه بنگال نیز دو حرکت عمده اسلام‌خواهی پدید آمد که عبارت بودند از «جنبش فرائضی» و «جنبش طریقه محمدیه».

جنبش فرائضی به دست حاجی شریعت‌الله و با هدف «احیای فرائض دینی» پایه‌گذاری شد (۱۲۱۸ ق/۱۸۰۳م). حاجی شریعت‌الله مدعی احیای اسلام بر اساس قرآن، سنت و فقه حنفی بود. پس از او پسرش محسن، معروف به دودمیان (۱۲۳۳-۱۲۷۷ ق/۱۸۱۹-۱۸۶۰م) راه پدر را ادامه داد و جنبش فرائضی را به جنبشی برضد استعمار بریتانیا، هندوها و فئودالها در منطقه بنگال تبدیل کرد. این جنبش در ۱۲۵۴ ق/۱۸۳۸م به دست نیروهای انگلیسی و با همکاری فئودالها سرکوب شد.

جنبش طریقه محمدیه نیز به دست یکی از اصلاح‌طلبان بنگالی به نام سید میرنثار علی، معروف به تیتومیر تأسیس شد. تیتومیر از آراء ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب تأثیر پذیرفته بود و مانند دودمیان دیدگاهی ضد فئودالی داشت و سرانجام نیز در درگیری با نیروهای بریتانیایی و فئودالها کشته شد و جنبش طریقه محمدیه به پایان رسید.

شورش سپاهیان هند و مسلمان در شهر میروت (۱۶ رمضان ۱۲۷۳ ق/۱۰ مه ۱۸۵۷م) و گسترش آن به دیگر مناطق هند از جمله شهر دهلی، و سرکوب آن به دست نیروهای انگلیسی تقریباً فکر مقاومت مسلحانه و آشکار را از ذهن مسلمانان هند دور کرد و موجب ظهور دو رویکرد تازه در میان رهبران مسلمان هند شد: یکی انطباق آموزه‌های اسلامی با آموزه‌های متجددانه و اخذ و اقتباسی جنبه‌های مثبت تمدن جدید و عرضه اسلامی سازگار و هماهنگ با آن؛ دیگری بازگشت به تعالیم سنتی اسلام.

مهم‌ترین نماینده رویکرد اول سید احمدخان بود که می‌کوشید از یک‌سو مسلمانان را به سازگاری و همسویی اسلام با علوم جدید قانع سازد؛ و از سوی دیگر اسلام را نزد غریبه‌ها دینی خردگرا و قابل احترام معرفی کند (احمد، ۱۷). او در تفسیر قرآن روش جدیدی ابداع کرد و با استناد به آیات قرآن، دین اسلام را با علوم جدید منطبق نشان می‌داد (হারدی، ۴۳-۴۴). در حوزه سیاست، تلاش سید احمدخان معطوف به متصرف کردن مسلمانان از مبارزه مستقیم با استعمار انگلستان و تشویق آنان به مشارکت در نهادهای دولتی و همکاری با مقامات انگلیسی بود. سید با تمایلات پان‌اسلامیسم مخالف بود و چند مقاله در بطلان ادعای خلافت سلطان عثمانی نوشت و مسلمانان هند را از حمایت او برحذر داشت (کیم، ۴۸؛ خورشید، ۱۲).

سید احمدخان برای اجرای اندیشه‌های خود چند نهاد علمی و

با مکتب دیوبند تدریجاً به مسائل سیاسی نیز کشیده شد و او همکاری علمای مکتب دیوبند با هندوها (در قالب حزب کنگره) را نوعی خیانت به مسلمانان هند تلقی می‌کرد؛ او همچنین مسلمانان را از شرکت در «جنبش عدم همکاری» به رهبری گاندی، برحذر می‌داشت. اختلاف و رقابت دو مکتب دیوبند و بریلوی تا دوران معاصر باقی مانده، و امروزه نیز رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند تا حدودی تحت تأثیر این رقابت و اختلاف است (احمد، همانجا)؛ اما به هر حال، مسلمانان هند، هرگاه پای منافع حیاتی‌شان به میان آمده است، با وجود اختلاف مذہبها و مرامها و مشربها به صورت یکپارچه و هماهنگ عمل کرده‌اند که نمونه آن را در قضیه مسجد بابری می‌توان مشاهده کرد.

تأسیس «حزب مسلم لیگ» نقطه عطفی در تاریخ بیداری سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند به‌شمار می‌رود. از آنجا که «حزب کنگره ملی هند»، تحت سیطره کامل هندوها بود، رهبران مسلمانان هند نیز به فکر تأسیس نهاد سیاسی و اجتماعی مستقلی برای حفظ حقوق پیروان خود افتادند (لایب‌دوس، ۷۲۷). پیشنهاد تأسیس چنین حزبی در ابتدا از سوی نواب سلیم‌الله خان مطرح شد و شماری از رهبران و علمای دینی شیعه و سنی در پایه‌گذاری آن مشارکت جستند. رهبران مسلم لیگ، بیشتر از طرفداران و پرورش یافتگان مکتب سید احمدخان (دانش‌آموختگان دانشگاه علیگره) بودند. این حزب در ابتدا معتقد به همکاری با مقامات انگلیسی هند و تلاش برای احقاق حقوق مسلمانان از راههای قانونی بود. پس از شکست جنبش خلافت (نک: دنباله مقاله) حزب مسلم لیگ به عمده‌ترین نهاد سیاسی مسلمانان هند تبدیل شد و در نهایت در تجزیه هند و تأسیس کشور اسلامی پاکستان (۲۴ مرداد ۱۳۲۶ ش/۱۴ اوت ۱۹۴۷ م) نقش اساسی ایفا کرد (همانجا).

در دهه‌های پایانی قرن ۱۹م افکار پان اسلامیسیم در جوامع مسلمان ظهور کرد. با آغاز جنگ جهانی اول مسلمانان هند تحت تأثیر همین افکار، و در مخالفت با استعمار انگلستان رسماً و علناً از خلافت عثمانی طرفداری می‌کردند. در اواخر سال ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹ م، رهبران مسلمان هند «کمیته خلافت» را تشکیل دادند (حسن، ۲۵۱). با آغاز جنبش خلافت، از یکسو مسلمانان هند با وجود تفاوتها و اختلافهای فکری با هم متحد شدند و از سوی دیگر هندوها در قالب حزب کنگره و رهبری گاندی با این جنبش به همکاری پرداختند. نظریه‌پرداز اصلی جنبش خلافت ابوالکلام آزاد بود که افکار خود را در این باره در کتاب مسأله خلافت مطرح کرده است. او همه مسلمانان را در قالب جامعه‌ای یکپارچه قرار می‌داد و خلیفه عثمانی را رهبر این جامعه معرفی می‌کرد (هاردی، ۲۴۱)؛ اما جنبش خلافت با فروپاشی عثمانی به پایان کار خود رسید و ابوالکلام آزاد نیز به ملی‌گرایی و فعالیت سیاسی در حزب کنگره ملی هند گرایش پیدا کرد (نک: هد، آزاد، ابوالکلام).

پس از شکست جنبش خلافت، مسلمانان هند از نظر گرایش سیاسی به ۳ دسته عمده تقسیم شدند: دسته اول جریان علیگره بود که فعالیت‌های خود را در قالب حزب مسلم لیگ، و تأسیس کشوری ویژه

مسلمانان شبه قاره ادامه داد؛ دسته دیگر پیروان مکتب دیوبند بودند که از ۱۹۱۹م با تشکیل «جمعیت علمای هند» به فعالیت پرداخته بودند و تحت تأثیر ابوالکلام آزاد، با تجزیه هند مخالف، و در امور سیاسی با حزب کنگره هم‌صدا بودند؛ دسته سوم کسانی بودند که با هرگونه مداخله در سیاست مخالفت می‌کردند و اعتقاد داشتند که تنها راه رستگاری مسلمانان اجرای دقیق عبادات و احکام شریعت است. این عده به رهبری مولانا محمد الیاس در تشکیلات «تبلیغی جماعت» سازمان یافته بودند.

در نهایت، با وجود مخالفت حزب کنگره و جمعیت علمای هند، حزب مسلم لیگ به جایگاه اصلی رهبری مسلمانان هند دست یافت و موفق به پیش بردن نظریه سیاسی خود در مورد تأسیس کشور مستقلی برای مسلمانان هند، به نام پاکستان شد. متفکر مسلم لیگ و طراح و معمار کشور پاکستان شاعر و فیلسوف مشهور، محمد اقبال لاهوری بود. اقبال لاهوری نه تنها به سبب نقشش در تأسیس کشور پاکستان شخصیتی ممتاز است، بلکه اندیشه‌های او، به‌ویژه در زمینه بازگشت مسلمانان به خویشتن و دوری جستن از تقلید کورکورانه از مظاهر تمدن غرب در تاریخ بیداری مسلمانان جایگاهی ویژه دارد (نک: هد، اقبال).

پس از تأسیس کشور پاکستان، میراث فکری و سیاسی آن عده از مسلمانان هند که طرفدار تجزیه هندوستان بودند، به پاکستان منتقل شد و از دل آن جریانهای فکری و نهادهای سیاسی اسلامی متعددی بیرون آمد که تا امروز در عرصه حیات سیاسی پاکستان و شکل‌دهی به نوع رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان پاکستان و حتی دولت این کشور، نقشی اساسی دارد؛ مهم‌ترین این جریانها در ابتدا عبارت بودند از «جماعت اسلامی» و «جمعیت علمای اسلام».

جماعت اسلامی در ۵ شهریور ۱۳۲۰ ش/۲۶ اوت ۱۹۴۱ م به دست ابوالاعلی مودودی پایه‌گذاری شد. مودودی در ابتدا - البته به دلیلهایی متفاوت با ادله جمعیت علمای هند - با تأسیس پاکستان مخالف بود. او اصولاً استفاده از اسلام را - که دینی جهانی است - به عنوان دستمایه اعتقادی برای تأسیس حکومتی ملی نادرست می‌شمرد؛ با این حال، حداقل در نظر و اندیشه طرفدار حکومت اسلامی بود، اما اعتقاد داشت که پیش از تشکیل حکومت اسلامی، باید زمینه آن را در جامعه فراهم کرد و این نیز مستلزم «انقلاب فرهنگی تدریجی» است. به گفته عنایت، جان کلام نظریه «آماده‌سازی انقلاب اسلامی» مودودی این است که حکومت اسلامی بدون داشتن پشتوانه انقلابی و اسلامی، ناگزیر وامی‌ماند و از درون فرو می‌ریزد (اندیشه، ۱۸۳). افکار و آراء ابوالاعلی مودودی در خارج از پاکستان از جمله ایران مورد توجه بوده، و کتابهای متعددی از او به زبانهای فارسی، عربی و انگلیسی ترجمه شده است.

جمعیت علمای اسلام در ۵ آبان ۱۳۲۴ ش/۲۶ اکتبر ۱۹۴۵ م با انشعاب از جمعیت علمای هند تأسیس شد. علت عمده این انشعاب مخالفت جمعیت علمای هند با تجزیه هندوستان بود. پس از درگذشت بشیر احمد

گروههای چپ و راست، جریانهای اسلامی نیز ظهور کردند که در ابتدای امر هدفشان مبارزه با گروههای چپ در دانشگاه بود. در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م نور احمد اعتمادی به نخست وزیری افغانستان رسید. دولت او سیاستی ملایم با گروههای چپ و سرسخت و خشن با گروههای اسلامی در پیش گرفت. نهضت اسلامی افغانستان از همین جا آغاز شد (نک: ه، افغانستان).

بیشتر رهبران اسلامی افغانستان از دانشگاه کابل برآمدند. دانش‌آموختگانی چون عبدالرحیم نیازی، احمدشاه مسعود، گلبدین حکمت‌یار و عبدالقادر توانا از مهم‌ترین رهبران جریان اسلامی دانشجویی افغانستان بودند که از سوی استادانی چون برهان‌الدین ربانی، صبیح‌الله مجددی و غلام محمد نیازی حمایت می‌شدند. بعضی از این استادان، مثل ربانی و مجددی از دانش‌آموختگان الازهر و تأثیر پذیرفته از جمعیت اخوان المسلمین بودند (خسروشاهی، ۸۶-۹۰). در میان شیعیان افغانستان نیز جریانهای سیاسی دینی مانند حزب ارشاد، حزب وطن و سازمان جوانان اسلام ظهور کرد (صدیق، ج ۲؛ کشکی، نیز غوث، سراسر کتابها). همچنین برخی از علما و اندیشمندان شیعه افغانستان وارد پیکارهای سیاسی و دینی شدند؛ از جمله سید اسماعیل بلخی که به سبب مبارزات سیاسی‌اش از ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۳ش/۱۹۵۰ تا ۱۹۶۴م در زندان به سربرد.

از نظر فکری و فرهنگی اسلام‌گرایان افغانستان در درجه اول متأثر از جمعیت اخوان المسلمین، و در مرحله بعد متأثر از جماعت اسلامی پاکستان و افکار ابوالاعلی مودودی بودند. دو حزب اسلامی اصلی افغانستان، یعنی حزب اسلامی و جمعیت اسلامی ارتباطی گسترده با حزب جماعت اسلامی پاکستان داشتند. هم‌مرزی و هم‌زبانی با ایران و وجود شمار زیادی از طلاب شیعه افغانی در قم، مشهد و نجف نیز باعث تأثیر افکار اندیشمندان اسلامی ایران بر شیعیان افغانستان شده است.

حضور گروههای چپ و احزاب مارکسیستی در دانشگاه و به دست آوردن چند کرسی در پارلمان افغانستان از سوی احزاب کمونیست در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م موجب تشدید فعالیت گروههای اسلامی شد. کودتای محمود داوودخان و برقراری نظام جمهوری (۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م) که با همکاری گروههای چپ انجام پذیرفت، سوءظن اسلام‌گرایان را بیش از پیش برانگیخت؛ دولت جدید نیز بر اسلام‌گرایان سخت گرفت و کار به دستگیری غلام محمد نیازی استاد دانشکده الهیات و فرار ربانی، حکمتیار و شاه مسعود به پاکستان کشید (روا، ۱۱۸).

وقوع کودتای کمونیستی در افغانستان (۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م) نقطه آغاز تحولات بزرگ بعدی در تاریخ این کشور بود. نظام جدید با مقاومت مسلحانه فوری اسلام‌گرایان روبه‌رو شد. این مقاومت با حمایت گسترده مردم افغانستان، و نیز پشتیبانی مالی، تسلیحاتی و سیاسی پاکستان و برخی کشورهای دیگر، به زودی به خطری جدی برای نظام جدید تبدیل شد. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، این کشور نیز به جرگه حامیان همه‌جانبه مقاومت اسلامی افغانستان

عثمانی، نخستین رئیس جمعیت علمای اسلام، این جمعیت دچار اختلاف و چند دستگی شد. در حال حاضر نیز دو جناح اصلی و رقیب در این جمعیت به فعالیت مشغولند. فضل‌الرحمان و سمیع الحق رهبران هریک از این دو جناح‌اند. جمعیت علمای اسلام در قالب جبهه متحد احزاب اسلامی پاکستان به نام «متحدہ مجلس عمل» در آخرین انتخابات پاکستان شرکت جست و پیروزی نسبتاً چشمگیری به دست آورد. این جمعیت از حامیان اصلی گروه افراطی طالبان در افغانستان است.

در افغانستان: افغانستان از ابتدای قرن ۱۳ق/۱۹م، محل توجه و رقابت دولتهای روسیه و انگلستان قرار گرفت؛ با این حال، نسبتاً دیرتر از بقیه کشورهای اسلامی با تمدن جدید آشنا شد. نخستین اصلاحات در زمان حکومت امیر شیرعلی خان در افغانستان به اجرا درآمد که شامل این موارد بود: تشکیل کابینه یا هیأت وزیران و شورای رازنی؛ انتشار روزنامه (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م)؛ تأسیس چاپخانه؛ ایجاد پست و ارتش منظم. برخی از تاریخ‌نگاران این اصلاحات را بازتابی از افکار جمال‌الدین اسدآبادی می‌دانند (نک: ه، افغانستان) که پیش از این در زمان امارت دوست محمدخان، مدتی در دستگاه وی مشغول به کار بود. پس از امیر شیرعلی هریک از امیران و شاهان افغانستان - از امیر عبدالرحمان خان (حک ۱۲۹۷-۱۳۱۹ق/۱۸۸۰-۱۹۰۱م) تا محمد نادر شاه (سد ۱۳۰۸-۱۳۱۲ش/۱۲۹۹-۱۹۲۳م) - هر یک به فراخور حال، دست به اصلاحات اداری، سیاسی، نظامی، فرهنگی و آموزشی چندی زدند که نتیجه آن توسعه مطبوعات و روزنامه‌ها، و ادارات، احداث بیمارستانها، جاده‌ها و بعضی صنایع سبک، تأسیس دانشگاه و برقراری قانون اساسی در افغانستان بود (نک: همانجا). هم‌زمان با این تحولات و از خلال آن، قشری از روشنفکران و آگاهان در افغانستان پدید آمد که از پیشرفتهای غرب و عقب‌ماندگی افغانستان آگاه بودند و برای رهایی کشور خود از این وضع به روشنگری و بیدارگری می‌پرداختند. مولوی محمد سرور که انجمن سراج را پدید آورد (حائری، «مفهوم...»، ۲۴)، عبدالهادی داوی و عبدالرحمان کبریت (انصاری، ۱۵۷-۱۵۸) از این گروه بودند.

یکی از روشنفکران کشور محمود طرزی افغان بود که از زمان امیر عبدالرحمان در تبعید به سر می‌برد. گفته می‌شود که وی از شاگردان جمال‌الدین بوده است. محمود طرزی اسلام‌گرایی معتدل و مشروطه‌خواه بود. او در زمان حکومت امیر حبیب‌الله به افغانستان بازگشت و ضمن همکاری با دولت، در نشریه سراج الاخبار به نوشتن مقالاتی درباره امپریالیسم اروپایی و اتحاد اسلام، و لزوم دوری از اختلافات مذهبی پرداخت (همانجا؛ نیز حبیبی، ۱۶۸).

برقراری قانون اساسی جدید افغانستان در ۹ مهر ۱۳۴۳ش/۱ اکتبر ۱۹۶۴م یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخی افغانستان در قرن ۲۰م است. در اثر اجرای این قانون فضای مناسبی برای رشد جریانها و احزاب سیاسی و مطبوعات پدید آمد (همایون، ۱۹-۲۰). هم‌زمان با ظهور

پیوست. در دی ۱۳۵۸/زانونه ۱۹۸۰ نیروهای نظامی اتحاد شوروی برای جلوگیری از سقوط نظام کمونیستی افغانستان وارد این کشور شدند. این اشغال نظامی، سرانجام پس از ۹ سال مقاومت مسلحانه اسلام‌گرایان افغانی در بهمن ۱۳۶۷/فوریه ۱۹۸۹ به پایان رسید.

در جریان ۹ سال مبارزه با اشغال نظامی، جریانها و احزاب اسلامی سنی و شیعی بسیاری در افغانستان سر برآوردند که در تحولات بعدی این کشور نقش داشتند (نک: ه.د، افغانستان).

در آسیای مرکزی و قفقاز: آسیای مرکزی و قفقاز پهنه جغرافیایی وسیعی است که از غرب چین تا شرق دریای سیاه را در برمی گیرد. در این پهنه جغرافیایی ملل و اقوامی زندگی می کنند که با وجود تفاوت های فرهنگی و قومی فراوان در ۳ چیز مشترک اند: ۱. همه آنها مسلمان اند، ۲. زبان بیشتر آنها ترکی است، ۳. همه آنها در قلمرو روسیه تزاری و بعداً اتحاد شوروی قرار داشته اند. بعضی از این مناطق مثل قازان در سده ۱۰ ق/۱۶ م، و بعضی دیگر مثل بخارا در اوایل سده ۱۴ ق/۲۰ م به خاک روسیه ملحق شده اند. پیشینه اسلامی این سرزمینها نیز متفاوت بوده است. بخارا از کهن ترین مراکز اسلامی بوده، در حالی که سابقه اسلام در قزاقستان کمتر از ۳ قرن است. روند بیداری اسلامی نیز در این سرزمینها مسیری متفاوت داشته است، اما نقطه اتکای مشترک این روند در تمامی این سرزمینها حفظ هویت و مقاومت سیاسی و فرهنگی در برابر تهاجم روسیه بوده است.

در روند بیداری اسلامی در آسیای مرکزی و قفقاز، هم تحرک سیاسی و نظامی وجود داشته است - مثل قیام شیخ شامل و جنبش مریدیسم در قفقاز، حرکت سلفی «اخوان» در شمال غربی چین، و قیام باسماچیان (نک: ه.د، باسماچیان) - هم گرایش به اجتهاد و بازبینی شریعت و اصلاح دینی (نک: ه.د، ۲۴۹/۹ ب)، هم گرایش به اندیشه اتحاد اسلام (همانجا) و هم گرایش به تجدد و سازگار کردن دین با تمدن جدید (همانجا) که نهضت جدیدیه در آسیای مرکزی محصول گرایش اخیر بوده است.

در طول تقریباً دو سده حاکمیت روسیه تزاری و اتحاد شوروی، حفظ هویت ملی و فرهنگی دغدغه اصلی ملل مسلمان آسیای مرکزی بوده، از این رو، «اسلام به بخشی از هویت ملی آنان» تبدیل شده است (نک: تضمینی، ۶۶-۶۷). این کارکرد هویت بخشی مذهب تا امروز به قوت خود باقی است، به گونه ای که بسیاری از مردم این منطقه میان مسلمان بودن و تعلق به یک ملیت خاص داشتن تفاوتی نمی بینند و آداب و رسوم دینی را به چشم آداب و رسوم ملی خود می نگرند. امروزه افزایش آگاهانه احساسات ملی به کشف اسلام انجامیده است و مردمی که در این سرزمینها زندگی می کنند، تلاش می کنند با «دین» خود هرچه بیشتر آشنا شوند، دینی که صرفاً مجموعه ای از اصول مقدس نیست، بلکه نظامی وحدت بخش و پاسخگوی مشکلات زندگی روزانه است (نک: دانشکوس، سراسر مقاله).

پس از فروپاشی شوروی و استقلال کشورهای مسلمان نشین

آسیای میانه، رویکردهای اسلامی سیاسی به منزله نیرویی مستقل به سرعت رو به گسترش نهاد (لاییدوس، ترجمه مدیر شانه چی، ۱۱۱۷-۱۱۱۸). نخستین نتیجه این رویکرد تأسیس حزب نهضت اسلامی، در آستاراخان بود. این حزب دو نشریه - *الوحدة* به زبان روسی، و هدایت به زبان فارسی - در اختیار داشت. حزب شاخه ها و شعبه هایی در تمامی جمهوریه های آسیای میانه ایجاد کرد که از میان آنها شاخه های تاجیکستان و ازبکستان رسمیت یافتند. همچنین حزب در تاجیکستان توانست به بازیگری مؤثر در عرصه سیاست تبدیل شود. حزب نهضت اسلامی از نظر فکری و تشکیلاتی به جنبش اخوان المسلمین و جماعت اسلامی پاکستان شباهت دارد و رهبران آن به آراء متفکرانی چون مودودی و حسن بنا استناد می کنند. در تاجیکستان که با ایران هم زبان و هم فرهنگ است، افکار و اندیشه های اسلام گرایانه ایرانی نیز مطرح است (لیئوسکی، ۲۰-۱۹).

برای آشنایی بیشتر با اسلام گرایی سیاسی در آسیای میانه می توان به این منابع مراجعه کرد:

۱. ملکی، عباس، «اسلام در آسیای مرکزی و قفقاز: بررسی نقش ایران»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، ۱۳۷۶ ش، دوره ۳، س ۶، ش ۱۱۷؛ ۲. کولای، الهه، «روند نوگرایی اسلامی در آسیای مرکزی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، ۱۳۷۷ ش، ش ۳۹؛ ۳. پکر، گوندون، «اسلام در آسیای مرکزی: اسطوره یا واقعیت»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، ۱۳۷۷ ش، س ۷، ش ۲۳؛ ۴. روا، البویه، «سیاست خارجی حزب نهضت اسلامی آسیای مرکزی»، فصلنامه مطالعاتی - پژوهشی، س ۲، ش ۸؛ ۵. کورتل، اسوانته و رچین اسپکتور، «نظامی گری اسلامی در آسیای مرکزی: تعریف تهدید»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، ۱۳۸۱ ش، س ۱۱، ش ۳۷.

در اندونزی: سلطه استعماری هلند بر اندونزی و کوشش مسلمانان این کشور برای کسب استقلال و حفظ هویت، مهم ترین عامل و انگیزه بیداری اسلامی در اندونزی بوده است. نخستین نشانه های فرایند بیداری اسلامی در دهه ۱۸۴۰ م بروز کرد. افزایش شمار زائران حج، تأسیس مدارس دینی و عضویت در فرقه ها و انجمنهای مختلف مذهبی از جمله این نشانه ها است. مسلمانانی که از سفر حج باز می گشتند، افکار و اندیشه های استقلال خواهانه و اصلاح طلبانه اسلامی را با خود به ارمغان می آوردند (ریکلنس، ۱۷۵-۱۸۵). فرایند بیداری اسلامی موجب پدید آمدن فضایی آکنده از مخالفت شدید با سلطه بیگانگان و بیزاری از طبقه اشراف محلی در میان کشاورزان شد که به قیام بزرگ ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸ م انجامید. این قیام به دست نیروهای هلندی و با همکاری اشراف سرکوب شد. نهضت پاوری در مینگ کابانو، جنگی بنجرمسین در کالیمانتان و جنگهای آچه (۱۲۸۸-۱۳۲۶ ق/۱۸۷۱-۱۹۰۸ م) نتیجه و ادامه همین مخالفتها بود (همو، ۲۰۰-۲۰۷).

بر اثر محدودیتهایی که مقامات هلندی برای سفر حج ایجاد کردند، بندر سنگاپور به مرکزی برای انتقال پنهانی زائران اندونزیایی به مکه



بودند. در نتیجه، ابتکار عمل سیاسی به دست احزاب و گروههای ملی گرا افتاد، به ویژه حزب ناسیونالیست اندونزی که در ۱۳۰۶ ش/ ۱۹۲۷م به دست احمد سوکارنو پایه گذاری شده بود، به اصلی ترین منادی اتحاد و استقلال اندونزی تبدیل شد. سوکارنو معتقد به جدایی دین از سیاست بود (تامارا، ۳۶۳-۳۶۰). در این دوره در حالی که جنبشهای اسلامی، به ویژه نهضت محمدیه به فعالیتهای اصلاحی اخلاقی و آموزشی رو آورده بودند، گروهی از فعالان سیاسی اسلامی اتحادیه مسلمین اندونزی<sup>۲</sup> را در ۱۹۳۰م تأسیس کردند که با سرمایه داری و امپریالیسم، و برای استقلال اندونزی مبارزه می کرد (سدروت، ۲۵۷). این اتحادیه استقلال اندونزی را پیش شرط رفاه اقتصادی و اصلاحات دینی می دانست (همانجا).

در دوره اشغال اندونزی توسط ژاپن (۱۳۲۱-۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۲-۱۹۴۵م)، ژاپنها بسیاری از احزاب سیاسی را تعطیل کردند و تنها به جنبش محمدیه و نهضت العلماء اجازه فعالیت دادند. در نوامبر ۱۹۴۳، ژاپنها همه احزاب سیاسی اسلامی را در قالب حزبی واحد به نام ماشومی درآوردند که در دوران اشغال، با آنان همکاری می کرد (لاییدوس، همان ترجمه، ۱۰۵۹-۱۰۶۰).

پس از شکست ژاپن، سوکارنو اندونزی را مستقل اعلام کرد (۲۷ مرداد ۱۳۲۴ ش/ ۱۷ اوت ۱۹۴۵م)؛ با این حال، هلند پس از مبارزات پیگیر سیاسی و نظامی مردم اندونزی، وزیر فشار سازمان ملل - ۵ سال بعد (اوت ۱۹۵۰م) - استقلال اندونزی را به رسمیت شناخت. دولت جمهوری جدید با ائتلافی از احزاب اسلامی و ملی گرا از جمله حزب ماشومی، نهضت العلماء، حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب کمونیست تشکیل شد. اگر چه این دولت غیردینی (سکولار) بود، اما دیدگاههای اسلام گرایان در قانون اساسی و تأمین وزارت دین در نظر گرفته شد (شولتز، ۱۲۱-۱۱۸).

با این همه، بعضی از گروههای مسلمان، به ویژه در جزایر دور دست سازش با دولت جدید را رد کردند. مهم ترین جنبش اسلامی شورشی، جنبش دارالسلام بود که توسط کارتو سویرجو، یکی از فعالان پیشین حزب سرکت اسلام تأسیس شد. وی در مناطق تحت نفوذ خود - جزایر سولاوسی و کالیمانتان - «حکومت اسلامی اندونزی» را که به دارالسلام معروف شد، اعلام، و خود را نیز «امام» آن معرفی کرد. جنبش دارالسلام در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲م به طور کامل سرکوب شد (برای اطلاع بیشتر درباره این جنبش نک: مکتوران<sup>۳</sup>، سراسر کتاب). در دوره حکومت سوکارنو، حزب ماشومی منحل گردید و رهبران آن زندانی شدند، ولی نهضت العلماء، روابط نزدیک خود را با دولت سوکارنو حفظ کرد (ریکلفس، ۴۴۸-۴۵۲).

پس از کودتای ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶م و برکناری سوکارنو، و به قدرت رسیدن سوهارتو، دولت جدید شیوه جدایی دین از سیاست را به شدت

تبدیل شد. سکنا گزیدن عده ای از عربها - که در کار این انتقال بودند - در سنگاپور، به روند نفوذ اندیشه های تازه اسلامی در میان مسلمانان منطقه کمک کرد. شیخ محمد طاهر (۱۲۴۶-۱۳۳۶ ش/ ۱۸۶۷-۱۹۵۷م) که در مکه تحصیل کرده، و با افکار محمد عبده آشنا شده بود، روزنامه الامام را در سنگاپور انتشار داد. پیام اصلی این روزنامه برای مسلمانان ضرورت آموزش و فراگیری علم و تأکید بر اهمیت نقش عقل در اعتقادات دینی بود (همو، ۲۶۹).

در فاصله سالهای ۱۳۲۳-۱۳۳۰ ق/ ۱۹۰۵-۱۹۱۲م چند نهضت اسلامی در منطقه به وجود آمد که از آن جمله انجمن محمدیه، بنیان نهاده توسط کیایی حاجی احمد دهلان بود. دهلان نیز که در مکه تحصیل کرده، و با افکار عبده و محمد رشید رضا آشنا شده بود، می کوشید تا به اصلاحات دینی در اندونزی بپردازد (همو، ۲۶۸-۲۶۹). انجمن محمدیه فعالیتهای خود را توسعه داد و به تأسیس مدرسه، دانشکده، درمانگاه، بیمارستان و دیگر نهادهای خیریه فرهنگی، آموزشی و اجتماعی پرداخت. در مدارس انجمن محمدیه اصول دین اسلام، زبان عربی، زبان هلندی و علوم جدید تدریس می شد. این انجمن در ۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۲م، تشکیلاتی به نام «عایشه» برای فعالیتهای اجتماعی زنان ایجاد کرد. در ۱۹۲۶م نیز «حزب الوطن» برای فعالیتهای سیاسی و اجتماعی جوانان، از سوی انجمن محمدیه تأسیس شد.

در ۱۹۲۳م گروهی از بازرگانان به رهبری حاجی زمان و حاجی محمد یونس نهضت اتحادیه اسلامی را در جاوه غربی تأسیس کردند. این نهضت - که با ملی گرایی غیردینی مخالف بود - با خرافات نیز مبارزه می کرد و مهم ترین هدفش تأسیس جامعه ای اسلامی بر اساس اصول راستین اسلام (با توجه به قرآن و حدیث) بود (همو، ۲۶۱-۲۸۱). از ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م روند احیای دینی و اصلاح طلبی ابعاد سیاسی پیدا کرد. در این سال انجمن آموزش اسلامی به دست حاجی سمن هودی در جاوه مرکزی تأسیس شد. هدف این انجمن مقابله با تجار چینی و فعالیت گروههای تبشیری مسیحی بود. در سال بعد، نام انجمن به سرکت اسلام<sup>۴</sup> تغییر یافت. سرکت اسلام با طرح مطالباتی چون اصلاح وضع کشاورزی، افزایش بودجه آموزش و پرورش، لغو امتیازات فئودالها و افزایش حقوق انتخاباتی مردم به سرعت به بزرگ ترین جنبش سیاسی اندونزی تبدیل شد (لاییدوس، ترجمه بختیاری زاده، ۱۰۵۴).

از دهه ۱۹۲۰م به بعد چند حزب ملی گرا و اسلام گرا در اندونزی تأسیس شدند. سرکت اسلام نیز به سبب اختلافات اعتقادی دچار تجزیه و انشعاب شد. این حزب در اواخر این دهه با اتخاذ خط مشی ملی گرایانه، نام خود را به حزب اتحاد اسلامی اندونزی تغییر داد (همانجا). از ۱۳۰۹ ش/ ۱۹۳۰م به بعد، اسلام گرایان اصلاح طلب غیرسیاسی، نسبت به دیگر گروههای فعال اسلامی، در موقعیت بهتری

دنبال کرد. با این حال، در ۱۹۶۸م اجازه تشکیل «حزب مسلمین اندونزی» صادر شد؛ همچنین دولت اندونزی در رقابت با هیئتهای مستقل تبلیغی اسلامی، در ۱۹۶۹م «مرکز اسلامی - اندونزیایی دعوت» را ایجاد کرد.

امروزه، به رغم دور بودن احزاب و گروههای سیاسی اسلامی از ساختار اصلی قدرت، میزان نفوذ سیاسی و فرهنگی آنها به حدی است که دولت مجبور شده است جانب آنان را نگیرد، و وزارت آموزش و پرورش در گسترش آموزش علوم اسلامی و نشر آثار اسلامی فعال باشد و آموزش تعلیمات دینی در برنامه تحصیلی تمامی مدارس دولتی گنجانده شود؛ به هر روی، از ۱۹۶۰م تا کنون دروس دینی جزو دروس اجباری دانشگاههای اندونزی است.

پس از برکناری سوهارتو، فضای سیاسی جدیدی در اندونزی پدید آمده است و احزاب و گروههای اسلامی در این فضا حیات تازه‌ای را آغاز کرده‌اند. شرکت بعضی از احزاب اسلام گرا در دولت ائتلافی و به دست آوردن کرسیهای پارلمان نشانه‌های این حیات تازه است.

در مالزی: تا پیش از سلطه بریتانیا بر مالزی، علمای دینی نمایندگان اسلام در مالزی بودند و سلطانهای محلی - با آنکه مهم‌ترین کارگزاران مذهبی و سیاسی، و مظهر ماهیت اسلامی جامعه مالایا به شمار می‌رفتند - نقش بسیار محدودی در اجرای شریعت اسلامی و آموزشهای دینی داشتند و تمامی امور دینی و احوال شخصی در دست علما بود (لاپیدوس، همان ترجمه، ۱۰۷۳-۱۰۷۵).

بریتانیا امتیازات سلطانه را در همه زمینه‌ها - بجز مسائل دینی و فرهنگی - سلب کرد. از این رو، سلطانه‌ها کوشیدند تا تشکیلات مذهبی اسلامی را به کنترل خود درآورند و نفوذ خویش را بر ابعاد مذهبی حیات روزانه مردم گسترش دهند. در ۱۳۳۳ق/ ۱۹۱۵م شورایی به نام «مجلس مذهبی» تشکیل شد که اداره دادگاههای مذهبی و مساجد روستایی را در دست گرفت. از طریق همین شورا، حکومتهای شبه جزیره مالایا کم کم اختیار امور حقوقی و آموزشی و مسائل عبادی و مالی مسلمانان را به دست آوردند. این امر که عاملی مهم در حفظ ثبات سیاسی تا دهه ۱۹۵۰م بود، موجب اتخاذ رویکردی شدیداً محافظه کارانه نسبت به امور اسلامی شد (همانجا).

کشور مستقل مالزی در ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷م به رهبری تنکو عبدالرحمان تأسیس گردید و در قانون اساسی آن اسلام دین رسمی اعلام شد. در مالزی اسلام از جایگاهی ویژه در سیاست و حکومت برخوردار است و بیشتر دولتهای ایالتی وزارت امور دینی دارند. با این حال، از همان ابتدای امر، دولتهای محلی ایالتهای کلاتن و ترنگانو با مخالفت حزب اسلامی پان مالایا روبه‌رو شدند. حزب اسلامی پان مالایا متقاضی تشکیل حکومت اسلامی بود و در ۱۹۵۹م توانست تشکیلات اسلامی را تحت کنترل خود درآورد (EI<sup>2</sup>, VI/241). این حزب بعدها با تعدیل مواضع سیاسی افراطی خود و تفسیر نام به «حزب اسلامی» وارد عرصه مبارزات سیاسی و اجتماعی شد که این امر تقویت جنبشهای

تبلیغی و آموزشی را در پی داشت.

در ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱م «انجمن جوانان مسلمان ماله» به رهبری انور ابراهیم تشکیل شد. هدف این انجمن اصلاح فرد و جامعه بر اساس تعالیم اسلام بود. گروه اسلامی دیگر «دارالارقم» نام دارد که از تشکیل تعاونیها و تأسیس کارگاهها، درمانگاهها و مدارس اسلامی حمایت می‌کند. گروه اسلامی دیگری نیز به نام «تبلیغ» وجود دارد که افراد تحصیل کرده اسلام گرا به آن توجه دارند. این گروه که از لحاظ مذهبی و سیاسی اسلام گرای اصلاح طلب هستند، در محیطی مشغول فعالیت‌اند که گفته شده است: اصرارشان بر رعایت مصالح اسلامی و منافع جمعی مسلمانان موجب برهم خوردن تعادل شکننده جامعه مالزی، و از بین رفتن یکپارچگی آن می‌شود (لاپیدوس، همان ترجمه، ۱۰۷۹-۱۰۸۰).

در غرب: به بیداری اسلامی در غرب باید به گونه دیگری نگریست؛ چه، وضعیت مسلمانان در غرب با وضع آنان در سرزمینهای اسلامی متفاوت است؛ بیشتر مسلمانان اروپا مهاجرند و تنها در اروپای شرقی، به ویژه بوسنی و آلبانی، بخش عمده مسلمانان را جمعیت بومی تشکیل می‌دهد.

آغاز مهاجرت انبوه مسلمانان به اروپای غربی به دهه ۱۹۶۰م باز می‌گردد؛ در آغاز، این مهاجران کارگرانی بودند که اقامت در اروپا را موقت تلقی می‌کردند؛ اما از دهه ۱۹۷۰م با پیوستن خانواده‌های بسیاری از این کارگران مهاجر به آنها و سکنا یافتن دائم در آنجا، آنان نسبت به حفظ هویت اسلامی نسل دوم خود نگران شدند (اسلام، ۵۵). بنابراین، هسته مرکزی بیداری اسلامی در غرب کوششی است که اقلیت مسلمان برای حفظ هویت اسلامی و گسترش دادن هم‌بستگی میان خود می‌بذول داشته‌اند. برای تحقق این هدف، از همان زمان فعالیت‌های گسترده‌ای برای شناساندن حقوق فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و ایجاد نهادهای مورد نیاز مانند تأسیس مساجد، نمازخانه‌ها، انجمنهای اسلامی و نیز تلاشهایی برای نفوذ در نظام سیاسی کشور میزبان آغاز شد (همان، ۴۱-۴۲، ۶۰-۶۱).

به سبب حاکم بودن فضایی آزاد در کشورهای غربی، این کشورها مکان مناسبی برای مبارزان و فعالان اسلامی بودند. افزایش درآمد کشورهای نفتی خاورمیانه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م، به بسیاری از دانشجویان کشورهای اسلامی فرصت داد تا برای ادامه تحصیل به غرب بروند. این دانشجویان از یک سو با تشکیل انجمنها و نهادهای اسلامی، مهم‌ترین پایه‌گذاران گسترش اسلام در غرب شدند و از سوی دیگر دامنه مبارزات سیاسی فعالان اسلام گرا در کشورهای مادر، به میان این دانشجویان نیز کشیده شد و فعالیت آنان را وارد حوزه اسلام سیاسی کرد.

برخی مشکلات و تنگناهای معنوی در غرب نیز باعث شد تا بعضی از روشنفکران و تحصیل‌کردگان غربی هم به اسلام روی آورند. بسیاری از این گرایشها نتیجه مطالعات برخی اندیشمندان غربی مانند

شدن کت استیونس نام داشت - یاد کرد (همو، 48، 47؛ کپل، 123-124).

مسلمانان بریتانیا با تشکیل سازمانهایی چون «اتحادیه سازمانهای اسلامی بریتانیا»<sup>۱</sup>، «شورای مساجد بریتانیا»، «شورای ائمه جماعت مرکز فرهنگی اسلامی مسجد ریجنتس»، برای احقاق حقوق اجتماعی و دینی خود می‌کوشند. این امر باعث شده است که آنان در صحنه سیاست ملی و محلی فعال شوند؛ به گونه‌ای که در شهر برادفورد در دهه ۱۹۸۰م، مسلمانان به عضویت شورای شهر درآمدند و حتی این شهر برای نخستین بار دارای شهردار مسلمان شد.

در جریان انتشار کتاب آیات شیطان و قضیه سلمان رشدی، «کمیته بریتانیایی اقدام در امور اسلامی»<sup>۲</sup> تشکیل شد (نیلسن، 124؛ کپل، 141-142). پارلمان مسلمانان بریتانیا نیز در ۱۹۹۲م، به همت کلیم صدیقی، طرفدار مشهور انقلاب اسلامی ایران افتتاح شد. این رویداد در رسانه‌ها و جامعه بریتانیا انعکاس وسیعی داشت. هدف از تأسیس پارلمان ایجاد نهادی برای سخنگویی رسمی از جانب مسلمانان بریتانیا و سازمان دادن آنان در مواجهه با مشکلات سیاسی و اجتماعی و مذهبی است (نک: «پارلمان...»<sup>۳</sup>).

در فرانسه: حضور مسلمانان در فرانسه به سده ۱۳ق/۱۹م باز می‌گردد که این کشور فعالیت‌های استعماری خود را در سرزمینهای اسلامی، به ویژه در شمال آفریقا، آغاز کرد. با این حال، تا پیش از نیمه دوم قرن ۲۰م حضور مسلمانان در فرانسه چندان محسوس نبود (خداقلی‌پور، ...، فرانسه، ۹۳، ۱۰۳). بسیاری از مهاجران مسلمان، خاصه از شمال آفریقا، پس از جنگ دوم جهانی، به تشویق فرانسویان برای کار و وارد این کشور شدند. با این همه، دولت فرانسه سیاستی برپایه جلوگیری از شکل‌گیری نهادهای اسلامی و کوشش برای استحاله مسلمانان در جامعه و فرهنگ فرانسه اتخاذ کرد. از این رو، بیشتر مساجد فرانسه، از دهه ۱۹۸۰م به مراکز تعلیمات اسلامی تبدیل شد و ایجاد و تأسیس مساجد بیشتر، روندی روی به رشد یافت (نیلسن، 21) که این امر را می‌توان تلاش مسلمانان برای حفظ هویت دینی خود تلقی کرد. در واقع، وقایع سیاسی و اجتماعی، بسیاری از مسلمانان تابع فرانسه را به نزدیکی جستن به اسلام تشویق کرد و همین معنی سبب شد که دولت فرانسه به گونه‌ای، هویت اسلامی آنان را به رسمیت بشناسد (لويس، 131). چنان که گفته‌اند: هیچ مرکز صنعتی در فرانسه وجود ندارد که برای مسلمانان نمازخانه‌ای نداشته باشد (خداقلی‌پور، همان، ۲۵۹-۲۵۸؛ کپل، 179-184).

افزون بر گسترش جنبشهای تجدید هویت در میان مسلمانان فرانسه، اسلام در میان فرانسویان غیر مسلمان نیز رشد قابل توجهی دارد و این معنی به طور کلی در غرب روندی بی‌سابقه یافته است (نیلسن، 41-39). برخی از مشکلاتی که رسماً و از سوی دولت در فرانسه برای مسلمانان

موتنگمیری وات، ماسینیون، ادوارد براون، آن ماری شمیل، هانری کربن، روزه‌گارودی و دیگران است. برخی از آنان مانند شمیل با شناختی عمیق از اسلام، آثار علمی بسیاری در معرفی اسلام و فلسفه، عرفان و ادبیات غنی مسلمانان آفریدند که به طور مستقیم در جذب افراد، به ویژه روشنفکران به اسلام مؤثر بود؛ برخی نیز مانند روزه‌گارودی خود به اسلام گرویدند.

پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز عامل مهمی در توجه به اسلام سیاسی در سراسر جهان، و از جمله غرب بود. عامل دیگری که در بیداری اسلامی و گسترش اسلام در غرب مؤثر بوده، اسلام ستیزی موجود در غرب است. به عنوان نمونه، انتشار کتاب آیات شیطانی در انگلستان و ممنوعیت حجاب در فرانسه، هر یک به نقطه عطفی در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان در غرب تبدیل شده است. در نتیجه همین تحولات، امروزه اسلام به کانون جذب جوانان و روشنفکرانی تبدیل شده است که پیش از این، به جنبشهای چپ و ضد نژادپرستی روی می‌آوردند (کپل، 203).

در بریتانیا: جامعه مسلمانان بریتانیا با بیش از ۱/۵ میلیون نفر جمعیت، در زندگی سیاسی و اجتماعی این کشور دارای اهمیت است. نخستین مهاجران مسلمان به بریتانیا کارگران عدنی کشتیهای بریتانیایی بودند. همانان در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م نخستین مسجد را در بریتانیا بنا کردند (نیلسن، 41). امروزه بیشتر مسلمانان بریتانیا را مهاجران هندی و پاکستانی تشکیل می‌دهند (همانجا).

مسلمانان بریتانیا در طول دهه‌های طولانی حضور در این کشور، با احداث مسجدها و نهادهای آموزشی و اجتماعی کوشیده‌اند محیط مناسبی برای زندگی خود ایجاد کنند (ژولی، ۳۵-۳۷). بر اساس آمار رسمی شمار مساجد از ۱۳ باب در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، به ۴۵۰ باب در ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م رسیده بود (نیلسن، 45). این رشد سریع، نشانه توجه و نگرانی جدی مسلمانان به حفظ هویت اسلامی خود و فرزندانشان است. از دهه ۱۹۸۰م به این سو، حضور جوانان در مساجد بیش از پیش شده است.

در زمینه آموزش، مسلمانان از ۱۹۶۰م به بعد، برای ایجاد محیطی اسلامی برای آموزش و پرورش فرزندان خود، به طور جدی فعال شده‌اند؛ به همین منظور، در ۱۹۶۶م، «بنیاد آموزش مسلمانان»<sup>۴</sup> تشکیل شد. این تلاشها در دهه ۱۹۸۰م، علاوه بر تغییر شرایط آموزش و پرورش به نفع مسلمانان، راه را برای ایجاد مدارس اسلامی در بریتانیا هموار کرد (همو، 53-59). بجز مساجد، نهادها و مدارس آموزشی اسلامی متعددی در بریتانیا تأسیس شده است. به عنوان نمونه، می‌توان از کالج اسلامی، تأسیس شده به همت زکی بداوی، رئیس سابق مرکز فرهنگی اسلامی لندن، و مدرسه اسلامی لندن، تأسیس شده به همت یوسف اسلام، خواننده سابق باپ در بریتانیا - که پیش از مسلمان

مسلمانان آلمانی تبار به رغم شمار اندکشان، نقشی مهم و گسترده در فعالیت‌های جامعه اسلامی آلمان و ایجاد تشکیلات اسلامی برعهده دارند (کگلان، 332؛ نیلسن، 61-67؛ «اسلام...»، 296-295/II).

در بلژیک: مسلمانان بلژیک حدود ۳٪ از جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند که غالباً پس از جنگ جهانی دوم، از شمال آفریقا و ترکیه به آنجا مهاجرت کرده‌اند. مرکز اسلامی - فرهنگی بلژیک در ۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹م ایجاد گردید. این مرکز فعالیت خود را بر آموزش‌های دینی، حفظ باورها و هویت اسلامی، معرفی اسلام و برگزاری مراسم دینی متمرکز کرده است. این فعالیتها موجب شد تا در اوایل دهه ۱۹۷۰م اسلام در بلژیک رسمیت یابد. بیشتر مسلمانان بلژیک وابسته به اخوان المسلمین مصر و گروه «سلیمانی» ترکهای مسلمان یا ملهم از آنان‌اند (نیلسن، نیز «اسلام»، همانجا).

در هلند: جامعه مسلمانان هلند را نیز مهاجرانی از ترکیه و شمال آفریقا، و نیز مسلمانان هلندی تبار تشکیل می‌دهند. از حدود دهه ۱۹۸۰م، در پی ایجاد فدراسیون فرهنگ ترکها، شمار مساجد و مراکز اسلامی در هلند روی به افزایش نهاد. گروههای مسلمان مانند «ملی گروش»، گروه کاپلان و «سلیمانی» از جمله جوامع فعال مسلمانان در هلند به شمار می‌روند. مسلمانان هلندی تبار نیز فعالیت‌های گسترده‌ای برای تثبیت هویت اسلامی، از طریق انتشار نشریه قبله و ایجاد مراکز اطلاعات مسلمانان در لاهه دارند (اسلام، ۶۶؛ نیلسن، 3-4).

در بوسنی و هرزگوین: بوسنیاییها از آغاز جنگ جهانی دوم، با ایجاد تشکلهایی مانند سازمان «الهدایه» و «مرحمت» در یوگوسلاوی سابق دست به کوششهای استقلال طلبانه زدند. برخی از رهبران شان دستگیر و زندانی، یا اعدام شدند. در پی تسلط کمونیسم، فشار بر مسلمانان فزونی گرفت و اجرای مناسک و مراسم دینی ممنوع شد. در دهه ۱۹۶۰م، بر اثر سیاست ایجاد روابط نزدیک با کشورهای مسلمان توسط تیتو و ظهور جنبش عدم تعهد، وضع مسلمانان روی به بهبود نهاد و مدارس و مساجد اسلامی بازگشایی شدند (خداقلی پور، همان، ۱۷-۱۸). به دنبال انتشار «بیانیه اسلامی» در دهه ۱۹۷۰م که در آن علی عزت بگوینج از ضرورت احیای اسلام، ایجاد جامعه و حکومت اسلامی سخن به میان آورد، فعالیت‌های اسلامی در بوسنی وارد مرحله نوینی شد. این گونه فعالیتها دولت یوگسلاوی را بیمناک ساخت و این دولت به دستگیری بگوینج و چند تن از دیگر رهبران مسلمان دست یازید و همه را به زندانهای بلندمدت محکوم کرد. ولی با فروپاشی یوگسلاوی، جنبش مسلمانان جوان با تشکیل «حزب اقدام دموکراتیک»، همان اهداف رای پی گرفت (همان، ۴۷-۴۸).

در آمریکا: بنابر شواهدی، ورود نخستین مسلمانان به قاره آمریکا، به زمان کشف این قاره باز می‌گردد؛ ولی نخستین گروههای بزرگ مسلمان که وارد این سرزمین شدند، بردگانی سیاه آفریقایی بودند که

و حفظ ارزشهای اسلامی در این کشور ایجاد می‌شود، حاکی از نگرانی دولتمردان از گسترش اسلام است؛ به ویژه آنکه مسلمانان جوان در بازشناسی هویت اسلامی خود غالباً با بنیادهای جامعه لائیک فرانسه در تقابل قرار می‌گیرند. از این رو، برخی از اهل نظر با طرح مباحثی چون اسلام فرانسوی، درصدد یافتن راه‌حلهایی برای این مشکل فزاینده‌اند (خداقلی پور، کیل، همانجا). در ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹م دولت فرانسه به جلوگیری از حضور دختران مسلمان با حجاب در مدارس پرداخت؛ ولی با اعتراض مسلمانان رویه‌رو شد و این موضوع خود در روند جنبش اسلامی فرانسه تأثیر گذارد و تغییراتی به بار آورد و جوانان بیشتری به این جنبش جذب شدند (خداقلی پور، همان، ۲۶۹). افزون بر این، چند جنبش و سازمان اسلامی تبعیدی از کشورهای شمال آفریقا - به خصوص الجزایر - در فرانسه فعالیت دارند. از دهه ۱۹۸۰م، اسلام گرایان فرانسه اتحادیه‌ای موسوم به «اتحادیه سازمانهای اسلامی فرانسه»<sup>۱</sup> براساس اندیشه اخوان المسلمین تشکیل دادند و به فعالیت‌های دست زدند. این روند اکنون نیز به صورت کوشش‌هایی برای تثبیت هویت خود از سوی پیروان اسلام در فرانسه ادامه دارد (کیل، 33-32).

در آلمان: سابقه شکل‌گیری جامعه مسلمانان آلمان به پس از جنگ جهانی دوم باز می‌گردد که نیاز به نیروی کار در آلمان موجب مهاجرت گروه‌های بزرگ از مسلمانان ترکیه به این کشور شد. بخش اعظم مسلمانان آلمان را اکنون نیز ترکها تشکیل می‌دهند که خود دارای انجمنها، مساجد و مراکزی هستند. افزون بر آن، مرکز اسلامی هامبورگ به شیعیان ایران تعلق دارد؛ و مراکزی مشابه در مونیخ و آخن وابسته به اخوان المسلمین مصر و سوریه، فعالیت می‌کنند. مسلمانان آلمان عموماً برای حفظ هویت اسلامی و کسب حقوق مدنی، بسیار می‌کوشند، در حالی که فعالیت برخی از گروههای ترک مسلمان در آلمان غیرقانونی اعلام شده است. یکی از مشهورترین این سازمانها، «ملی گروش»<sup>۲</sup> (نگاه ملی) است که در نیمه دهه ۱۹۷۰م توسط حزب «نجات اسلامی» به رهبری اریکان (بعداً حزب رفاه) ایجاد شد و به فعالیت‌هایی گسترده در سطح اروپا دست زد، با برخی از سازمانهای اسلامی غیرترک روابطی نزدیک ایجاد کرد و به کوشش برای ایجاد تحولات اسلامی در داخل ترکیه پرداخت. «جماعت تبلیغ» به رهبری جمال‌الدین کاپلان، از همان سازمان «ملی گروش» جدا شد. این گروه تا درگذشت کاپلان در ۱۹۹۵م همواره خواهان ایجاد یک دولت اسلامی در ترکیه بود. کاپلان همچنین سازمانی موسوم به «فدراسیون جوامع اسلامی» در آلمان ایجاد کرد (ونسکه، ۱۰۰؛ کتانی، 39؛ کگلان، 328-326/اسلام، ۲۰۲).

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های فعالیت مسلمانان آلمان، گذشته از تشکیل کلاسهای آموزشی خاص دینی که مورد استقبال مسلمانان واقع شده، کوشش برای وارد کردن آموزش‌های اسلامی در برنامه‌های درسی فرزندان مسلمانان در مدارس رسمی است؛ البته در این زمینه موفقیت‌هایی نیز به دست آورده‌اند (ونسکه، ۱۰۵-۱۰۷؛ نیلسن، 32).

گسترش اطلاعات، تبلیغ اسلام، کمکهای معنوی و تربیتی به خانواده‌های مسلمان، و یاری رساندن به سازمان‌دهی فعالیتهای اجتماعی مسلمانان در آمریکا است. فعالیت «جامعه اسلامی آمریکای شمالی» نتایج قابل توجهی در روند گروش به اسلام و تأثیرگذاری در حوزه سیاست و امور اجتماعی در آمریکا برجای نهاده است (نک: مکلود، ۴۵؛ حداد<sup>۳</sup>، دنی<sup>۴</sup>، جده؛ حنیف، ۲۷-۲۸).

ماخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۴؛ آذری، علی، *قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز*، تهران، ۱۳۲۹؛ احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه تقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷؛ ارس، بولنت و عرکاها، «جنبش اسلام لیبرالی در ترکیه: اندیشه‌های فتح‌الله گونی»، ترجمه اسدالله اطهری، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، تهران، ۱۳۸۱، س ۹، ش ۲؛ اسلام در اروپا، به کوشش استیون ورتووک و سری پیچ، ترجمه کاووس سیدامامی، تهران، ۱۳۸۰؛ اسناد نهضت آزادی، تهران، ۱۳۶۱؛ افسر، محمدهاشم، *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۷؛ الگار، حامد، «نهضت اصلاح طلبی در ایران»، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه مهدی جعفری، تهران، ۱۳۶۲؛ همو و دیگران، *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کبریچ*، ترجمه عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱؛ انتخابی، نادر، «دین و دولت در ترکیه: از تنظیمات تا امروز»، نگاه، نو، تهران، ۱۳۷۴، ش ۲۵؛ انصاری، فاروق، *تحولات سیاسی و اجتماعی افغانستان (۱۸۸۰-۱۹۳۳)*، تهران، ۱۳۸۱؛ بازرگان، مهدی، *مذاکرات؛ بجنوردی، کاظم*، مسی به رنگ شفق، به کوشش علی‌اکبر ونچیر کرمانی، تهران، ۱۳۸۱؛ بعضی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، ۱۳۴۱؛ تیموری، ابراهیم، *تحریم تنباکو*، تهران، ۱۳۲۸؛ جعفری، محمد مهدی، «تکمله‌ای لازم»، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۲؛ جمال‌الدین اسدآبادی، *عروة الوثقی*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، ۱۴۲۱؛ همو، نیچره، تبریز، ۱۳۲۷؛ حائری، عبدالهادی، «مفهوم نوین آزادی از دیدگاه پارسی‌زبانان افغانستان»، *مطالعات تاریخی*، مشهد، ۱۳۶۹، ش ۵، همو، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران، تهران، ۱۳۶۷؛ حبیبی، عبدالحی، *جنبش مشروطیت در افغانستان*، قم، ۱۳۷۲؛ حسن، شمیم، *جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در سمرقند*، هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷؛ حسین، طه، علی و فرزندان، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۳۵؛ حکیمی، محمدرضا، *تفسیر آفتاب*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ حنیف، غلام، «طلوع اسلام در آمریکا»، ترجمه علی یاریاد، اسلام و غرب، تهران، ۱۳۷۸، س ۳، ش ۲۶؛ حیدرزاده نائینی، محمدرضا، *تعامل دین و دولت در ترکیه*، تهران، ۱۳۸۰؛ خدائلی‌پور، محمود و فقیهه وزیری، *اسلام و مسلمانان در آمریکا*، قم، ۱۳۷۹؛ همان دو، *اسلام و مسلمانان در فرانسه*، قم، ۱۳۸۰؛ خسروشاهی، هادی، *نهضت‌های اسلامی افغانستان*، تهران، ۱۳۷۰؛ خورشید، عبدالسلام و روشن آرا راق، *تاریخ تحریک پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۳؛ دانکوس، هلن کارر، «اسلام و روسیه»، *هشتمین*، ۱۳۸۱/۱۲/۱۲؛ دوانی، علی، *زندگانی زعمیم‌بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی*، تهران، ۱۳۷۲؛ همو، *نهضت دو مائمه روحانیون ایران*، تهران، ۱۳۷۷؛ رجایی، فرهنگ، *اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب*، تهران، ۱۳۸۱؛ رجبی، محمدحسن، *زندگی‌نامه سیاسی امام‌خینی*، تهران، ۱۳۷۸؛ رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین، *دایران تنگستانی*، تهران، ۱۳۱۳؛ روا، الویه، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹؛ روحانی، حمید، *بررسی تحلیلی از نهضت امام‌خینی*، تهران، ۱۳۶۲؛ ریکلفس، م. ک.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰؛ ریس‌نیارجم، *ایران و عثمانی در سده شانزدهم*، تبریز، ۱۳۷۲؛ زرکلی، اعلام؛ زولی، دانیل، *استقرار اسلام در جامعه بریتانیا*، به کوشش توماس گرهم و جرج لیتمن، ترجمه محمد قالیب خراسانی، تهران، ۱۳۷۸؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۷؛ سید، رضوان، *سیاسیات الاسلام*

گفته‌اند: حدود یک پنجم کل بردگان سیاه را در آمریکا تشکیل می‌دادند (همو،... آمریکا، ۲۵۴-۲۶۸، ۳۲۵). با این همه، گویا اینان به ناچار دست از دین پدران فرو شستند و مسیحی شدند. از دهه ۱۹۳۰م، نخستین کوششهای سازمان یافته مسلمانان آمریکا، با تشکیل سازمانی به نام «ملت اسلام» توسط والس فرد آغاز شد. مدتی بعد عالیجاه محمد رهبری سازمان را عهده‌دار شد و به تدریج این عقیده قوت گرفت که سیاهان باید به دین اصلی خود، یعنی اسلام بازگردند. با آنکه این جنبش به عنوان واکنشی در برابر افکار نژادپرستانه در آمریکا، رنگ و بوی نژادپرستی سیاه‌پوستان به خود گرفته بود، ولی عالیجاه محمد پیش از مرگ به پیروی از تعالیم پیامبر (ص)، از این موضع بازگشت و این تغییر موضع و عدول از افکار نژادپرستانه سیاه‌پوستان، موجب تحولی در روند گروش به اسلام در میان سیاهان و غیرسیاهان آمریکا شد. ناامیدی سیاهان از نهضت احقاق حقوق مدنی‌مارتین لوتر کینگ در دهه ۱۹۶۰م، یکی از عوامل افزایش جنبشهای اسلامی و گروش به اسلام در میان سیاهان بود. تظاهرات یک میلیونی مسلمانان سیاه آمریکایی به دعوت «ملت اسلام» در مهر ۱۳۷۴/اکتبر ۱۹۹۵ در واشینگتن، نشان‌دهنده نفوذ روزافزون اسلام در جامعه سیاهان آمریکاست (همان، ۴۰؛ نیانگ، ۳۱۷؛ گاردل، ۴۳۶-۴۳۷).

افزون بر این، از دهه ۱۹۶۰م، مهاجرت گروههای مسلمان از دیگر کشورها به آمریکا، روی به افزایش نهاد (همانجاها). این فرایند خود به افزایش سازمانها و مراکز و جمعیت‌های اسلامی در آمریکا انجامید که غالباً برای احیای اسلام و ایجاد فضایی اسلامی در این سرزمین می‌کوشند. انجمنهای اسلامی دانشجویان در آمریکا، از فعال‌ترین سازمانهای اسلامی به‌شمار می‌روند. هدف این انجمنها بازسازی و تثبیت هویت اسلامی و ترویج آداب و رسوم و عقاید دینی فراموش شده در میان مسلمانان است. از آن میان، «انجمن دانشجویان مسلمان»<sup>۱</sup> در آمریکای شمالی که در ۱۳۴۲/ش ۱۹۶۳م توسط دانشجویان خاورمیانه‌ای آمریکا تشکیل شد و بسیاری از آنان طرفدار گروه‌هایی مانند «اخوان المسلمین» و «جماعت اسلامی» بودند، قابل توجه است. مواضع ضد استعماری و اسلام‌گرایانه این انجمن دیگر مراکز اسلامی آمریکا را تحت الشعاع قرار داد. ایجاد سمینارهای مربوط به دین و فرهنگ اسلامی، انتشار نشریات متنوع تحقیقی، ایجاد مساجد و مراکز دینی و نهادهای تبلیغاتی از جمله فعالیتهای مستمر این سازمان است.

باید گفت: استقرار هدف دار جامعه مسلمانان آمریکای شمالی تا حد زیادی مرهون اقامت دائم دانش‌آموختگان مسلمان غیر آمریکایی در این سرزمین است. تعدد سازمانهای اسلامی که این گروه‌ها ایجاد کردند و لزوم همکاری و وحدت میان آنان سرانجام به ایجاد «جامعه اسلامی آمریکای شمالی»<sup>۲</sup> انجامید. هدف اصلی این سازمان ایجاد تربیونی واحد برای ترویج اسلام و عقاید اسلامی از طریق تأسیس مدارس، ترجمه آثار متفکران و نویسندگانی چون سید قطب و ابوالاعلی مودودی،

Muslim Parliament of Great Britain, www.muslimparliament.org.uk; Niang, S., «Muslim in Europe», *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J. Esposito, New York, 1995; Nielson, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, 1995; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J. Esposito, New York, 1995; Özdemir, H., «Sial tarih (1960-1980)», *Türkiye tarihi*, ed. S. Akşin, Istanbul, 1990; Paklin, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1972; Schulze, R., *A Modern History of the Islam World*, London/New York, 2000; Shaw, S.J. and E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1977; Tamara, N., «The Ummah: Rising to the Challenges With Special Reference to Indonesia», *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. M. T. Osman, Kuala Lumpur, 1997; Tazmini, Gh., «The Islamic Revival in Central Asia», *Central Asia Survey*, 2001, vol. XX(2); Toprak, B., «Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology», *Turkey and the West*, London/New York, 1993; Tunçay, M., *T.C.'nde tek-parti yönetiminin kurulması (1923-1931)*, Istanbul, 1981; *Türkiye diânet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Ülken, H. Z., *Türkiye'de çağdas düşünce tarihi*, Istanbul, 1979; Yetkin, Ç., *Etnik ve toplumsal yönleriyle Türk halk hareketleri ve devrimler*, Istanbul, 1974; Yücekök, A., *100 Soruda Türkiye'de din ve siaset*, Istanbul, 1976.

علی اکبر ولایی

## بیدپای، داستانه‌ها، نک: کلیله و دمنه.

**بیدر**، شهری قدیم در جنوب هند و از مراکز کهن گسترش فرهنگ اسلامی و ایرانی در شبه قاره هند. نام این شهر در منابع به صورتهای بدر، احمدآباد بیدر و محمدآباد بیدر نیز آمده است (فرشته، ۱۷۶/۲، ۱۷۷؛ طباطبای، ۵۸؛ سپهرندی، ۱۱۲).

بیدر در شمال شرقی ایالت کرنا‌تکه در ۱۷° و ۵۴° عرض شمالی و ۷۷° و ۳۳° طول شرقی واقع است. ارتفاع آن از سطح دریا به ۷۰۰ متر می‌رسد و مرکز ناحیه‌ای به همین نام است. شهر بیدر در ۱۰۹ کیلومتری حیدرآباد واقع است. شهر باستانی کالیانی که مرکز حکمرانان چالوکیا بوده است، در ۶۸ کیلومتری آن قرار دارد. طبق آمار ۱۳۸۳/ش/۲۰۰۴م جمعیت شهر بیدر ۱۸۲۵۰۰ نفر بوده است. وسعت ناحیه بیدر ۵۴۸۸ کی.م.²، و دارای محصولات متنوع کشاورزی از جمله گندم و دانه‌های روغنی است (بریتانیکا؛ «اطلس هند»، ۱۵۴؛ «اطلس بریتانیکا»، ۱/۱۹).

بیدر دارای پیشینه کهن تاریخی است و پیش از حکومت مسلمانان تحت فرمان حکمرانان هندو مذهب و زانگل قرار داشت. در ۷۲۳ق الغ خان که سپس با نام محمد بن تغلق (۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) به سلطنت رسید، بیدر را تصرف کرد. این شهر پس از آن تحت فرمان امیران صده قرار گرفت. در ۷۴۸ق حسن کانگو، ملقب به ظفرخان که یکی از امیران صده بود، بیدر را تصرف کرد و سپس سلسله بهمنیان (۷۴۸ م) دکن را بنیاد نهاد و خود لقب علاءالدین حسن (حک ۷۴۸-۷۵۹ق/۱۳۴۷-۱۳۵۸م) یافت. وی سرزمین تحت فرمان خود را به ۴ بخش تقسیم کرد که بیدریکی از آنها بود (برنی، ۶۴۲-۶۴۳؛ سپهرندی، همانجا؛ مجومدار، ۳۵۶؛ «فرهنگ...»، ۱۷۰-۱۶۹/۷۸؛ بدائونی، ۲۳۱/۸؛ هیگ، «شورش...»، ۱۳۱؛ فرشته، ۱/۲۷۷).

المعاصر، بیروت، ۱۹۹۷م؛ صدیق، محمد، افغانستان در پنج قرن اخیر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طالقانی، محمود، اسلام و مالکیت، تهران، ۱۳۳۲ش؛ هو، مقدمه بر تنبیه الامة و تنزیه الملة (نک: همد نائینی)؛ عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هو، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عوض، لوئیس، تاریخ الفكر المصری الحديث، قاهره، ۱۹۸۶م؛ غوث، عبدالصمد، سقوط افغانستان، ترجمه محمدیونس طغیان، پشاور، ۱۳۷۸ش؛ فخرایی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فراس‌خواه، مقصود، «سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نواندیشی دینی»، تاریخ و فرهنگ معاصر، س ۵، ش ۳-۴، فرخ‌زاد، فروغ، گزیده اشعار، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجاریه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس؛ قانون، مرتضی، دیلماسی پنهان، تهران، ۱۳۸۱ش؛ قائم‌مقام فراهانی، احکام الجهاد و اسباب الرشاد، به کوشش غلامحسین زرگرزاده، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کسروی، احمد، آیین، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هو، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هو، زندگانی من، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کشکی، صباح‌الدین، دهه قانون اساسی، پشاور، ۱۳۷۷ش؛ کیم، کوکی، تاریخ جنوب شرقی، جنوب و شرق آسیا، ترجمه علی درویش، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ لایدوس، آ.م.، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران، ۱۳۸۱ش؛ هو، همان، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ لوئیس، برنارد، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ محیط طباطبایی، محمد، نقش سیدجمال‌الدین در بیداری مشرق زمین، به کوشش هادی خسروشاهی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مراد، آ.، «نهضت اصلاح طلبی در جهان معاصر عرب»، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه محمد مهدی جعفری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مطهری، مرتضی، «احیای فکر دینی»، ده گفتار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هو، عدل الهی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هو، علل گرایش به مادگرایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هو، کتاب سوزی ایران و مصر، قم، ۱۳۵۷ش؛ هو، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، بحث درباره... (همه)، هو، نهضتهای اسلامی در صدساله اخیر، قم، صدرا؛ متین دلیلی، عبدالرزاق، مآثر السلطانیة، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مکتب اسلام، دوره‌های مختلف؛ مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هو، مدرسه قهرمان آزادی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ میثی، لطف‌الله، از نهضت آزادی تا مجاهدین، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، به کوشش محمود طالقانی، تهران؛ نجاتی، غلامرضا، تاریخ بیست و پنج ساله ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ونسکه، هانس - توما، حیات دینی مسلمانان در برلین، به کوشش توماس گرهم و جرج لیتمن، ترجمه محمد قالیباف خراسانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ هاردی، پ.، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ هدایت، مهدی قلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همایون کاتوزیان، محمدعلی، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامیاب عزیزی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز؛

Ayata, S., «Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey», *The Middle East Journal*, 1996, vol. L; Cedderoth, S., «Indonesia and Malaysia», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Denny, F.M., «Islam in Americas», *Encyclopedia of Modern Islamic World*, vol. II; EI<sup>2</sup>; Gardel, M., «North Americas», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Haddad, Y.Y. and A.T. Lomis, *Islamic Values in the United States*, New York, 1987; Hilav, S., «Düşünce tarihi (1908-1980)», *Türkiye tarihi*, ed. S. Akşin, Istanbul, 1990, vol. IV; IA; «Islam in Europe», *Encyclopedia of Modern Islamic World*; Kepel, G., *Allah in the West*, Oxford, 1997; Kettani, M.A., «Muslim Minorities in the World Today», London, 1986; Kogelmann, F., «Germany and Austria», *Islam Outside the Arab World*, eds. D. Westerlund and I. Svanberg, London, 1999; Lapidus, I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1991; Lipovsky, I., «The Awakening of Central Asian Surveys», *Middle Eastern Studies*, 1996, vol. XXXII(3); McCloud, A.B., *African American Islam*, New York, 1995; McTuran, G., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca/London, 1970; Mesrioğlu, K., *Kurtuluş, savasinda sarikili mücahitler*, Istanbul, 1972; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *The*

نفوذ نعمت‌اللهیان در دکن افزایش یافت. همچنین بیدر از سده ۹ تا ۱۱/ق/۱۵ تا ۱۷م از مراکز مهم صوفیان قادریه در هند بود که خانقاههایی در این شهر تأسیس کردند. از صوفیان این سلسله که به دعوت احمدشاه از بغداد به بیدر مهاجرت کردند، می‌توان از شاه زین‌الدین گنج‌نشین، شاه اسماعیل قادری و شیخ محمد ملتانی نام برد. از دوره احمدشاه رشد تفکرات شیعی در دستگاه حکومت بهمنیان بیدر افزایش یافت؛ از این رو، برخی از تاریخ نگاران احمدشاه را پیرو مذهب تشیع دانسته‌اند (رضوی، «تاریخ صوفیه...»، II/56-57، «تاریخ اجتماعی...»، 248/1؛ فرشته، ۳۲۸-۳۲۹؛ طباطبا، ۶۵؛ هیک، «مذهب...»، 78-79؛ ایتن، 55-58؛ شروانی، «بهمنیان»، 165-166).

محمود گاوآن وزیر ایرانی تبار و فرهنگ‌پرور محمودشاه دوم (حک ۸۳۹-۸۶۲/ق/۱۴۳۵-۱۴۵۸م) در توسعه و زیبای شهر بیدر کوشش بسیار کرد. این شهر در زمان او به اوج شکوفایی فرهنگی رسید. وی مدرسه بزرگی در بیدر تأسیس کرد و دانشمندان کشورهای اسلامی را برای تدریس به آنجا فراخواند (شروانی، «محمود گاوآن...»، 306-309؛ فرشته، ۳۵۸/۱-۳۶۰؛ طباطبا، ۱۱۸-۱۱۹).

از جمله امتیازات بیدر نسبت به شهرهای دیگر جنوب هند که آن را همسنگ شهرهای بزرگی از جمله دهلی و لاهور قرار می‌دهد، وجود بناهای زیبا و باشکوه از سده‌های میانه در این شهر است که بیشتر آنها در دوره بهمنیان و بریدشاهیان ساخته شده است. از ویژگیهای معماری بیدر تغییر اساسی در سبک معماری سنتی دکن است که عناصری از سبکهای ایرانی و عراقی در آن پدیدار گردید و ساختار بنا دچار دگرگونیهای اساسی شد؛ از جمله ساختن تالارهای ستون‌دار، قوس‌دار، سردرها، و نیز استفاده از کاشی در تزیین، و قاب‌سازی را می‌توان نام برد. ارگ بیدر از جمله بناهای کهن شهر است که توسط معماران ایرانی بنا گردید. در داخل ارگ، کاخها و بناهای زیبایی وجود دارد که تخت محل از جمله آنهاست. این کاخ از بناهای زیبای دوره بهمنیان به شمار می‌رود و تأثیر معماری و هنر ایرانی در آنها مشهود است. مسجد سولاخامبا نیز از بناهای کهن بیدر به شمار می‌رود. بنای مسجد جامع بیدر هم در اواخر دوره بهمنیان آغاز گردید و در دوره بریدشاهیان به پایان رسید. مقابر پادشاهان بهمنی در نزدیکی بیدر و نیز مقابر بریدشاهیان از جمله آثار زیبا و باشکوه بیدر است که برخی از آنها دارای کتیبه‌هایی به زبانهای عربی و فارسی است (کرمی، ۲۱؛ دسای، 245-247؛ براون، 69-71؛ شروانی، «بهمنیان دکن»، 127-131؛ رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، I/253؛ گوتس، 217-218). همچنین مدرسه محمود گاوآن که در ۸۷۷/ق/۱۴۷۲م بنا گردید، شامل مسجد، حجراتی برای زندگی استادان و دانشجویان، تالار تدریس و کتابخانه و دو مناره بزرگ بود و سبک معماری آن از بناهای ایرانی تأثیر پذیرفته بود. این مدرسه در دوره اورنگ زیب انبار اسلحه گردید و به سبب

رشد و توسعه بیدر از دوره حکومت احمدشاه بهمنی (۸۲۵-۸۳۸/ق/۱۴۲۲-۱۴۳۵م) آغاز گردید. او پایتخت خود را از گلبرگه به بیدر منتقل کرد و این شهر از آن پس به یکی از مهم‌ترین مراکز سیاسی و فرهنگی جنوب هند تبدیل گردید. با آنکه سنوات مختلف برای تغییر پایتخت ذکر شده است، ولی سال ۸۲۷ق درست‌تر به نظر می‌رسد، زیرا آخرین سکه در همین تاریخ در گلبرگه ضرب شده است. احمدشاه بیدر را به پسرش محمد منسوب کرد و آنجا را محمدآباد خواند (طباطبا، ۵۴-۵۷؛ ایتن، 53؛ اسمیت، 283-284؛ شروانی، «بهمنیان»، 165؛ فرشته، ۳۲۵/۱).

بیدر تا فروپاشی سلسله بهمنیان در ۹۳۳/ق/۱۵۲۷م مرکز سیاسی و فرهنگی دکن بود؛ پس از آن نیز مرکز حکومت بریدشاهیان (ه م) گردید و نفوذ فرهنگی آن همچون شهرهای دیگر جنوب هند از جمله بیجاپور ادامه یافت. در ۱۰۲۹/ق/۱۶۲۰م ابراهیم عادلشاه دوم (۹۸۷-۱۰۳۶/ق/۱۵۷۹-۱۶۲۷م) بیدر را تصرف کرد و پس از آن، اهمیت سیاسی و فرهنگی آنجا کاهش یافت. در ۱۰۶۸ق اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸/ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) بیدر را تصرف کرد و آن را ظفرآباد نامید. در ۱۱۳۷/ق/۱۷۲۵م بیدر تحت فرمان نظام‌الملک آصف جاه قرار گرفت (کنبو، ۱۹۷/۳؛ موجودار، 480؛ «فرهنگ»، VIII/164-165؛ ندوی، ۱۵).

تغییر پایتخت از گلبرگه به بیدر موجب شد تا عناصری جدید در فرهنگ سنتی دکن پدیدار گردد. احمدشاه بهمنی برای مقابله با قدرت دولتمردان دکن و صوفیان چشتیه در گلبرگه، برای عناصر سیاسی و فرهنگی غیردکنی ارزش بیشتری قائل شد و مهاجران ایرانی، عرب و ماوراءالنهری - که به آفاقیان (ه م) یا «غریبان» شهرت داشتند - امور سیاسی و فرهنگی بیدر را در اختیار گرفتند. جلوه‌های تأثیر و نفوذ فرهنگهای بیگانه از این دوره، در فرهنگ سرزمین دکن که مرکز آن شهر بیدر بود، چشمگیر است. با توجه به محل انتساب دولتمردان، دانشمندان، ادیبان و هنرمندانی که در بیدر از قدرت و مقام برخوردار بودند، از جمله سیستانی، اردستانی، اسفراینی، گیلانی، شیرازی، قزوینی، مازندرانی و... می‌توان از نقش و نفوذ مهاجران، به ویژه ایرانیان در بیدر آگاه گردید (ایتن، 55-56؛ شروانی، «بهمنیان دکن»، 131-132، 122-123، «بهمنیان»، 164-165؛ فرشته، ۳۲۲-۳۲۳/۱).

از ویژگیهای دیگر شهر بیدر در دوره بهمنیان، نفوذ سلسله‌های صوفیه‌ای است که مرکزشان در ایران و عراق بود. احمدشاه بهمنی برای مقابله با قدرت صوفیان چشتیه - که از حمایت دولتمردان دکنی برخوردار بودند - به تقویت نفوذ سلسله‌های دیگر صوفیه در بیدر همت گماشت. او از شاه نعمت‌الله ولی سر سلسله نعمت‌اللهیان برای اقامت در بیدر دعوت کرد و او نوه و سپس پسرش را به دربار بهمنیان فرستاد و نوه‌اش با دختر احمدشاه ازدواج کرد و خانقاهی در این شهر بنیاد نهاد و

1. «The Bahmanis Religion...»

2. «The Bahmanis of the Deccan. 6. «Mahmūd Gāwān's...»

3. «A History...»

4. «A Socio-Intellectual...»

5. «The

انفجاری که در آن رخ داد، بخش بزرگی از آن ویران شد (شروانی، همان، 203-204؛ احمد، ۱۹۰؛ براون، 70؛ مارشال، 635-636؛ فرگسن، 267).

در بیدر کتیبه‌های فراوانی به زبانهای فارسی و عربی به خطوط کوفی، نسخ، نستعلیق و طغرا وجود دارد که برخی از آنها از آثار خوش‌نویسان برجسته از جمله مغیث‌الدین شیرازی، شکرالله قزوینی و ملاشرف‌الدین مازندرانی است که از شاهکارهای خوش‌نویسی در هند به شمار می‌روند. این کتیبه‌ها در مقابر پادشاهان بهمنی، مقبره شاه خلیل‌الله، ارگ بیدر، و مقبره بریدشاهیان قرار دارند (یزدانی، 18-28/II؛ احمد، 415-416؛ دسای، 250؛ فرشته، ۳۲۵-۳۲۶).

بیدر از مراکز جلب ادیبان و دانشمندان و هنرمندانی بود که اکثر آنها از ایران به آنجا مهاجرت می‌کردند و تحت حمایت حکمرانان و دولتمردان قرار می‌گرفتند؛ از جمله می‌توان به آذری طوسی (ه م) شاعر و نویسنده ایرانی و نگارنده کتاب بهمن نامه؛ محمود گاوون دولتمرد و ادیب ایرانی که آثار ارزشمندی از جمله ریاض الانشاء و مناظر الانشاء را تألیف کرد؛ شاه خلیل‌الله فرزند نعمت‌الله ولی؛ ملا داوود بیدری نویسنده تاریخ تحفة المرام؛ و نظیری طوسی شاعر شیعه‌مذهب اشاره کرد (فرشته، ۳۰۸/۱، ۳۲۵-۳۲۶؛ مجومدار، 359؛ شروانی، «نکته‌ها...»، 33-34؛ رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، 1/253).

مآخذ: احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش احمد علی، کلکته، ۱۸۶۸م، برنی، ضیاءالدین، تاریخ فیروز شاهی، ترجمه معین‌الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ سیه‌رندی، یحیی، تاریخ مبارک‌شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ طباطبای، علی، برهان مآثر، دهل، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م، فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانبور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۲م، کرمی، مجتبی، نگاهی به تاریخ حیدرآباد دکن، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کتیر، محمد صالح، عمل صالح (شاه جهان‌نامه)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۷۲م؛ ندوی، معین‌الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

Ahmad, Khwaja Muhammad, «Calligraphy», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; *An Atlas of India*, Oxford, 1990; *Britannica*, 2003; *Britannica Atlas*, Chicago, 1992; Brown, P., *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay, 1981; Dessai, Z. A., «Architecture-The Bahmanis», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Hyderabad, 1974, vol. II; Eaton, R. M., *Sufis of Bijapur*, New Jersey, 1978; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; Goetz, H., *India, Five Thousand Years of Indian Art*, London, 1969; Haig, W., «The Religion of Ahmad Shah Bahmani», *JRAS*, London, 1924; id., «Ulugh Khān's Rebellions», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Marshal, «Bidar and Parendas», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; id., *A Socio - Intellectual History of the Isna' Ashari Shī'is in India*, Canberra, 1986; Sherwani, H. K., «The Bahmanis», *History of the Deccan*, Hyderabad, 1974, vol I; id., *The Bahmanis of the Deccan*, New Delhi, 1958; id., «Mahmūd Gāwān's Early Life and his Relations with Gilān», *Islamic Culture*, London, 1939, vol. XIII; id., «Some Aspects of Bahmani Culture», *ibid*, 1943, vol. XVII; Smith, A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958; Yazdani, G., «The Inscriptions of Bidar», *Epigraphia Indica*, New Delhi, 1987.

مجید سجیعی

## بیدگلی، لَهجه، نک: کاشان، لهجه‌های کاشان.

بیدِل، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۴ صفر ۱۱۳۳ق/۱۶۴۴-۲۴ نوامبر ۱۷۲۰م)، شاعر و صوفی. او در عظیم آباد هندوستان (پتنه کنونی) متولد شد (نک: بیدل، «چهار عنصر»، ۶۴؛ خوشگو، ۱۰۴؛ آزاد، سروآزاد، ۱۴۸، خزانه عامره، ۱۵۲؛ خلیل، ۲۴؛ پدرام، ۳۸). پدرش میرزا عبدالخالق، از قبیله برلاس (و به روایتی اولاس یا اولات) ترکان جغتایی بود. این قبیله از بخارا به بدخشان، و سپس به هندوستان مهاجرت کرده، و به سپاهی‌گری مشغول بودند (بیدل، همان، ۱۶۶؛ خوشگو، پدرام، خلیل، همانجا؛ میرحسین شاه، ۲۱؛ اختر، ۶؛ هادی، ۱۰). پدر بیدل در عین حال که در زمرة سپاهیان بود، منشی صوفیانه داشت و به صوفیان «قادریه» هندوستان ارادت می‌ورزید و به توصیه مرشدان خود بود که پسر خویش را همنام شیخ عبدالقادر گیلانی (صوفی مشهور سده‌های ۵ و ۶ق) گردانید (خوشگو، همانجا؛ مخدوم، ۲۳۳؛ هادی، ۱۱).

بیدل پیش از رسیدن به ۵ سالگی پدر خویش را از دست داد و نزد مادر به آموختن قرآن و الفبای فارسی پرداخت. پس از یک سال و نیم مادرش نیز از دنیا رفت و سرپرستی او را عمویش، میرزا قلندر که چون برادر فردی سپاهی با خوی درویشی بود، برعهده گرفت (بیدل، همان، ۱۱، ۶۱؛ خوشگو، ۱۰۵؛ خلیل، ۲۵؛ مخدوم، همانجا). بیدل به سفارش عموی خود به آموختن ادبیات عرب پرداخت، اما چون به ۱۰ سالگی رسید، میرزا قلندر او را از مدرسه بازداشت و برای رهنمونی وی به معرفت حق او را با خود به حلقه درویشان برد (بیدل، همان، ۶۳؛ خوشگو، ۱۰۵، ۱۰۶؛ خلیل، همانجا؛ خواجه، ۶۵).

میرزا قلندر شاعری درس ناخوانده بود که نکته سنجیهای او در شکل‌گیری شخصیت شاعری بیدل بی‌تأثیر نبوده است، چنان که او همواره ذوق شاعرانه خود را از عموی خویش می‌دانست (بیدل، همان، ۶۱؛ خواجه، همانجا). سپاهی‌گری میرزا قلندر باعث شد که بیدل در ۱۰۶۹ق در ۱۷ سالگی به سپاهیان میرزا عبداللطیف، از امرای شاهزاده شجاع (فرزند شاه جهان) بپیوندد، اما در جریان جنگ قدرت میان فرزندان شاه شجاع، بیدل آنان را رها ساخت و همراه میرزا ظریف، دایی خود به شهر «گتک» (در استان اریسه در شمال هند) رفت و ۴ سال نزد او به سر برد (نک: بیدل، همان، ۹۷، ۱۰۸، ۱۶۶، ۳۰۳؛ خوشگو، ۱۰۶، ۱۰۹؛ هادی، ۱۵، ۱۹-۲۰؛ میرحسین شاه، ۲۲؛ پدرام، ۳۹).

میرزا ظریف مردی فاضل بود و فقه، حدیث و عرفان تدریس می‌کرد و برخی از شاعران و صوفیان بزرگ هند مانند شاه قاسم هواللهی که در تحولات روحی بیدل تأثیر داشتند، به مجلس او رفت و آمد می‌کردند. بیدل که از مدتی پیش مطالعه آثار منظوم را شروع کرده، و به سرودن



مجلس «غُرس بیدل» برگزار گردید. در این مراسم که ظاهر آ تا ۳۰ سال پس از مرگ او در دهلی و سپس در کابل اجرا می‌شد، دوستداران بیدل به شعر خوانی می‌پرداختند. پس از آن جلسات «بیدل خوانی» در ماوراءالنهر و افغانستان ادامه یافت (خوشگو، ۱۲۱: آرزو، ۲۶؛ میرحسین دوست، ۷۴؛ حاکم لاهوری، ۱۷۲؛ بچکا، ۸۲؛ پدram، ۴۱).

آراء و اندیشه‌ها: با اینکه پدر و عموی بیدل اهل سنت بوده‌اند، اما در آثار وی دلبستگی خاصی به مذهب پدران دیده نمی‌شود. و در منظومه‌های او از جانشینان پیامبر (ص) سخنی به میان نمی‌آید. در یک اثر منثور او از «جانب ولایت مآب علی مرتضی» یاد می‌شود (همان، ۳۳۹) و قصیده‌ای نیز «در منقبت اسدالله الغالب... کرم الله وجهه» دارد (نک: «قصاید»، ۸۱؛ سلجوقی، ۵۲۱). به نظر می‌رسد که بیدل شریعت را از دیدگاه عرفان خاص خویش می‌نگریست و با اینکه گفته‌اند او «تصوف و تعصب را جمع داشت» (نک: خلیل، ۲۶)، اما در آثار او از این امر نشانی نیست.

در آثار منظوم و منثور بیدل نشانه‌هایی از عرفان ابن عربی و مولوی دیده می‌شود و این نکته‌ای است که معاصران او نیز بدان اشاره کرده‌اند (خوشگو، ۱۱۵: آرزو، ۲۵). در مثنوی محیط اعظم تأثیر کتاب فصوص الحکم ابن عربی کاملاً آشکار است. ظاهراً عقاید ابن عربی در میان صوفیان طریقت قادریه هندوستان که پدر و عموی بیدل به آن منتسب بودند، رواج داشته (جهانگیری، ۴۴۶)، و بیدل از طریق فرشدان روحانی خویش از این عقاید متأثر بوده است. این مرشدان روحانی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: گروهی از آنها مانند شیخ کمال قادری، شاه قاسم هواللهی و شاه فاضل اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی را رواج می‌دادند و گروه دیگر مانند شاه کابلی، شاه ملوک و شاه‌یکه آزاد که بیشتر از عرفان هندی متأثر بودند، بیدل را به ریاضت، عزایم خوانی برای بهبود بیماران و حتی تسخیر جن دعوت می‌کردند (نک: بیدل، «چهار عنصر»، ۱۶، ۳۷، ۱۶۹، ۲۹۱؛ هادی، ۲۴؛ میرحسین شاه، ۲۵).

بیدل در اندیشه‌های عرفانی خود جهان را آینه‌ای می‌داند که جلوه‌های خداوند را در خود منعکس می‌کند (بیشترین بسامد استفاده از نماد آینه در اشعار او شاید از این رهگذر باشد) و تمام موجودات عالم مظهري از اوست، «کثرت تنزل مراتب وحدت است و وحدت معراج حقیقت کثرت» (بیدل، «نکات»، ۷۵). در اینجا است که وحدت وجود برخاسته از اندیشه‌های ابن عربی با اندیشه‌های وابسته به آیینهای فلسفی هند در ذهن بیدل در هم می‌آمیزد. در نظر گاه او نه تنها جانوران و گیاهان، بلکه جمادات نیز از جوهر علوی بهره‌مندند، اما در این میان انسان عظمت و برجستگی خاصی دارد؛ زیرا او نه تنها خلیفه خداوند در روی زمین است، بلکه عالم صغیر و بهترین مظهر خداوند به شمار می‌رود، چون با شناخت خود و فنای نفسانیات خویش می‌تواند به مرتبه انسان کامل عروج کند. اندیشه‌های بیدل همانند افکار ابن عربی آن‌گاه که به مرحله بیان می‌رسند، چنان با مجاز و استعاره می‌آمیزد که فهم

شعر پرداخته بود، در این زمان با تخلص «رمزی» حضور خود را در جمع شاعران اعلام کرد. او سرانجام تخلص «بیدل» را برگزید (نک: بیدل، همان، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۱۱۶، ۱۳۷؛ خوشگو، ۱۰۷، ۱۱۸؛ خلیل، همانجا). میرزا ظریف در ۱۰۷۵ ق/۱۶۶۴ م درگذشت و بیدل روانه دهلی شد و در آنجا به حلقه ارادتمندان صوفی دیگری به نام «شاه کابلی» پیوست (نک: بیدل، همان، ۱۵۷، ۲۹۶؛ هادی، ۲۰).

کم‌کم بیدل توجه حکمرانان هندوستان را به خود جلب کرد. در آغاز امیر کامگار خان (فرزند جعفرخان، دایی و وزیر اورنگ زیب) از بیدل حمایت کرد و چون وی به دکن رفت، بیدل به دربار عاقل خان رازی پیوست (نک: بیدل، همان، ۲۳۷؛ خوشگو، ۱۰۹؛ آزاد، سرآزاد، ۱۴۹؛ هادی، ۳۲). بیدل در ۱۰۸۰ ق ازدواج کرد، اما صاحب فرزندی نشد و ناگزیر «خاطر از وسوسه انتظار توالد و تناسل پرداخت» (نک: بیدل، همان، ۱۶۵-۱۶۶).

خانه بیدل در دهلی محل تجمع یاران شاعر او بود و از «سرشام» تا «نیم شب» ابتدا بیدل و سپس دیگران اشعار خود را می‌خواندند. گفته‌اند که بزرگان شهر نیز در این مجلس حضور می‌یافتند و بیدل اشعار خود را با صلابت و مهابت می‌خوانده است؛ همچنین در شعر خوانیهایی این مجلس نسبت به اقتفا و انتقاد دیگران از اشعار خود تعصب می‌ورزید. ظاهراً این مجلس نخستین هسته مجالس «بیدل خوانی» (نک: دنباله مقاله) را تشکیل می‌دهد (خوشگو، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۷؛ سرخوش، ۱۵؛ هادی، ۴۹، ۵۸). بیدل تا پایان عمر در آن خانه به رفاه می‌زیست و سرگرم فراهم آوردن آثار منظوم و منثور خود بود (خلیل، ۲۶). او در همین ایام درخواست بهادرشاه را برای سرودن «شاهنامه گورکانی» نپذیرفت، چه، این امر را با روحیه درویشی خود ناسازگار می‌دید (خوشگو، ۱۱۵؛ خلیل، ۲۵؛ هادی، ۴۱).

بیدل در اواخر عمر به هنگام قتل محمد فرخ سیر (۱۱۳۱ ق) که از حکمرانان حامی او بود، شعری سرود و سپس از بیم آزار دشمنان حاکم مقتول به لاهور گریخت و نزدیک به دو سال در آن شهر زیست و پس از پایان حکومت شورشیان به دهلی بازگشت (خوشگو، ۱۱۴؛ آزاد، همان، ۱۴۹-۱۵۰؛ هادی، ۵۲-۵۵). سرانجام، بیدل در دهلی درگذشت و در خانه‌اش به خاک سپرده شد، اما اکنون آثاری از آرامگاه وی در آنجا نیست و این موضوع باعث شد تا تصور شود که بعداً جنازه بیدل را به محله جغتاییهای قریه «خواجه رواش» (در شمال کابل) انتقال داده‌اند (خوشگو، ۱۲۱؛ خلیل، ۲۶؛ سلجوقی، ۸۷؛ عالمشاهی، ۲۳؛ شفیع کدکنی، ۲۱).

بیدل در الاهیات، ریاضیات، طبیعیات، طب، نجوم، رمل، جفر، تاریخ و موسیقی دست داشت و از علوم ظاهر نیز بی‌بهره نبود (بیدل، همان، ۷۰، ۱۱۶؛ خوشگو، ۱۱۸) و بجز بنگالی که زبان مادری او بود، به زبانهای فارسی، اردو و سنسکریت نیز تسلط داشته است (بچکا، ۸۱). پس از درگذشت بیدل، به نشانه استمرار جلسات شعر خوانی که در خانه او تشکیل می‌شد، به رسم صوفیان در سال مرگ او در کنار مزارش

آنها دشوار می‌شود، هر چند بیان بیدل در مثنویهایش روشن‌تر از غزلیات اوست (هادی، ۹۸؛ بچکا، ۸۵؛ سلجوقی، ۴۲۹؛ خواجه، ۶۶). بیدل برای رسیدن به این اندیشه‌ها با اینکه خود را «از آغاز شعور... متوجه عالم قدس» می‌یابد (نک: «چهار عنصر»، ۱۰۱)، اما پیش از آنکه به سلوک عارفانه پرداخته باشد، به ریاضت روی آورده است. او رسیدن به کمال را در گرسنگی می‌داند (نک: همان، ۲۹۶، ۳۰۰، «نکات»، ۱۲۶) و بر اساس آیینهای شمنیسیم هندوان به ریاضتهایی مانند چشم بستن، خاموش نشستن، حبس دم یا به قول خود «ضبط نفس» می‌پردازد و احساس می‌کند که کائنات با او تنهاست (نک: «چهار عنصر»، ۴۱؛ هادی، ۸۹؛ شایگان، ۶۴۳/۲، ۶۷۷) و به تعبیر خودش آن‌گاه که «چشم تماشايش را به شهود این جلوه» گشودند، توانست در رؤیا «مراتب عقول» را مشاهده کند، زیرا در خواب «حضور مطلق» را در کنار دارد و در بیداری «مشاهده حق» را، اما نهایتاً خود را نه مجذوب می‌داند، نه سالک (نک: همان، ۱۵۵-۱۵۶، ۲۷۷، ۳۳۷).

شعر: بیدل در بیشتر قالبهای شعر فارسی طبع سخنوری خود را آزموده، به نحوی که در کنار ۳۵ هزار بیت غزل، ۲۲ هزار بیت مثنوی سروده است و شمار ابیات قصاید، ترکیب بندها، قطعات و رباعیات او نیز به ۱۱ هزار بیت می‌رسد؛ اما آنچه باعث اهمیت شعر بیدل شده است و جلوه‌گاه هنر شعری او را تشکیل می‌دهد، غزلهای اوست. از این رو، ویژگیهایی که درباره شعر بیدل می‌توان بیان کرد، بیشتر مربوط به غزلهای اوست، اما این ویژگیها را با بسامد کمتری می‌توان در دیگر اشعار وی نیز مشاهده کرد.

شعر او در سبک هندی رشد کرده، و بر آثار دیگر شاعران این سبک پیشی گرفته است؛ به نحوی که بیدل را باید نماینده تمام عیار سبک هندی به شمار آورد. اساس شعر این سبک بر مضمون آفرینی قرار دارد که بیدل از آن به «معنی طرازی» تعبیر می‌کند (نک: «رقعات»، ۱۳۸) و دیوان بیدل بیش از همه دیوانهای شعر فارسی از خیال و اندیشه‌های دور سرشار است. بیدل بر آن است که با پرهیز از تداعیها و خیالهای رایج شعر فارسی، تصویرهای نادری ایجاد کند که اعجاب خواننده را برانگیزد. این کوشش گاهی اشعار او را با ابهامهای معماگونه‌ای همراه می‌کند که خواننده را در دریافت زیباییهای هنری آن ناکام می‌گذارد (شفیعی کدکنی، ۱۸-۱۹، ۴۴؛ نیز نک: دشتی، ۱۶؛ هادی، ۸۲، ۱۴۵؛ میرحسین شاه، ۳۴؛ خلیلی، «ب»).

هر چند در شعر بیدل «اسلوب معادله» (تمثیل) به اندازه‌ای که در شعر صائب دیده می‌شود، وجود ندارد، در غزلهای او آنچه کلید معنایی بیت را تشکیل می‌دهد، مصراع دوم است که هنجاری طبیعی تر دارد و فهم مصراع اول بدان وابسته است. از سوی دیگر، «تشخیص تجریدی» (مثلاً: می‌چکد خون تحیر ز رگ و ریشه ما) و «تصویرهای پارادوکسی» (مثلاً: جامه عربیانی، قفس رهایی) هسته مرکزی خیال‌پردازیهای بیدل را به وجود می‌آورد و آن‌گاه که این دو عنصر با

«حتی آمیزی» همراه می‌شود، بر درجه ابهام شعر وی می‌افزاید. همچنین کاربرد غیرمتعارف وابسته‌های عددی (مثلاً: یک گلشن شکفتن) در کنار ترکیب سازیهای هنری و گاه پیچیده (شفیعی کدکنی، ۲۰، ۳۲، ۴۶، ۴۹، ۵۷-۶۷) و نیز تکرار پرسامد برخی واژه‌ها مانند «آینه»، «رنگ» و «غبار» که گاهی جنبه نمادین نیز به خود می‌گیرد، از مشخصه‌های دیگر سبکی شعر اوست.

بیدل در کنار واژه‌های ادبی و مرسوم، گاه از اصطلاحات عامیانه نیز استفاده می‌کند و بر اساس آنها تصویرهایی به وجود می‌آورد که خواننده این اصطلاحات آشنا را غریب می‌پندارد (همو، ۳۲۳؛ خلیلی، همانجا؛ بچکا، ۸۹؛ پدرام، ۴۲).

یکی دیگر از ویژگیهای مهم شعر بیدل استفاده از وزنهای بلند و خوش آهنگ است. او همچنین برای نشان دادن مهارت خود وزنهای را که در شعر فارسی کمتر رایج است و با شعر عرب هماهنگی بیشتری دارد، به کار می‌گیرد. استفاده او از بحر کامل و بحر متقارب مقبوض ائلم که با آهنگ غزل سازگاری ندارد، از این رهگذر است (شفیعی کدکنی، ۲۵؛ نیز نک: آزاد، سرو آزاد، ۱۵۰، خزانه عامره، ۱۵۴). بیدل همچون دیگر شاعران سبک هندی تکرار قافیه در غزل را نه تنها عیب نمی‌شمارد، بلکه آن را میدان تداعیهای گوناگون خود از یک واژه خاص قرار می‌دهد. او برای هنر نمایهای خود از ردیفهای طولانی و دشوار (مثل: شکست رنگ) و حتی مکرر استفاده می‌کند، چنان که چند هزار بیت شعر با ردیفهایی از این دست دارد. همچنین استفاده از یک وزن و قافیه مکرر در چندین غزل را نشانه قدرت مضمون سازی و گستردگی حوزه تداعیهای خود به شمار می‌آورد (شفیعی کدکنی، ۲۵-۲۶، ۷۱؛ سرخوش، ۱۴؛ هادی، ۱۳۰، ۱۴۸).

از مقدمه بیدل بر مثنوی «محیط اعظم» برمی‌آید که وی با مطالعه آثار شاعرانی مانند ظهوری ترشیزی، هلالی جغتایی، زلالی خوانساری، طالب آملی و از همه مهم‌تر صائب تبریزی با شعر سبک هندی آشنا شده، امادر میان متقدمان دلبستگی او بیشتر متوجه اشعار خاقانی و امیر خسرو دهلوی است (نک: «چهار عنصر»، ۲۳۸؛ آزاد، سرو آزاد، همانجا؛ شفیعی کدکنی، ۲۵؛ سلجوقی، ۵۱۳، ۶۹؛ تمیم داری، ۴۹). شعر بیدل بر شاعران پس از وی در هندوستان تأثیر گذاشته است. شاخص‌ترین آنها غالب دهلوی (ه م) است که باریک بینی، طرز بیان و آفرینش ترکیبات را از بیدل فرا گرفته است؛ همچنین اقبال لاهوری در اشعار خود دلبستگی ویژه‌ای به اشعار بیدل نشان داده است (اختر، ۹۵؛ خواجه، همانجا؛ هادی، ۱۴۶-۱۴۷؛ باوژانی، ۲۵-۲۶).

جایگاه بیدل: فارسی زبانان ایرانی با وجود شعر صائب کمتر به شعر بیدل توجه داشته‌اند؛ حتی محمدطاهر نصرآبادی که صفحاتی از تذکره خود را به شرح حال و شعر شاعران پایین مرتبه‌تر از بیدل اختصاص داده است، به هنگام یادآوری از بیدل به نیم سطر شرح احوال و دوبیت شعر او اکتفا می‌کند (۶۵۵/۱؛ نیز نک: شفیعی کدکنی، ۲۳). به نظر می‌رسد که با دگرگونی پسند جامعه ایرانی که پیش‌تر جنبه

۲. «طلمس حیرت». این مثنوی ۳۷۰۰ بیت دارد که در وزن خسرو و شیرین نظامی، و در ۱۰۸۰ق به نام عاقل خان رازی سروده شده است. داستان رمزی این مثنوی سرگذشت انسان است که چگونه روح خدا در او دمیده شده است.

۳. «طور معرفت» یا «گلگشت حقیقت»، بر وزن خسرو و شیرین نظامی که ۱۳۰۰ بیت دارد و بیدل هنگامی که در «بیرات» (نزدیک دهلی) مهمان شکرالله خان بوده، در باب سیر کوهستان سروده، و در واقع سفرنامه‌ای رمزی است به دنیای بی‌چون «اطلاق» و وحدت و بازگشت به آینه خانه جهان چند و چون کثرت.

۴. «عرفان». این مثنوی بر وزن حدیقه سنایی با ۱۱ هزار بیت است که بیدل در مدت ۳۰ سال آن را به تدریج سروده، و در ۱۱۲۴ق به پایان رسانده، و در آن از سیرتطور وجود بر اساس عقاید ابن عربی سخن گفته است.

۵. «تنبیه المهوسین»، مثنوی مختصری است نزدیک به ۳۰۰ بیت در مذمت کیمیاگران که خوشگو چنین نامی برای آن آورده است (ص ۱۲۵؛ نیز نک: بدخشانی، ۳۹۶/۴).

همچنین بیدل قوس‌نامه‌ای دارد که به روش فرس‌نامه‌ها در آن به وصف اسب پرداخته است، نیز مثنوی دیگری دارد که وصف فیل موضوع اصلی آن است.

ج- قصاید و دیگر قالبهای شعری: جلد دوم کلیات بیدل شامل قصاید، ترکیب‌بندها، ترجیع‌بندها، مخمسها، قطعات و رباعیات است که حدود ۱۱ هزار بیت را در بر می‌گیرد. در این مجموعه ۲۰ قصیده دیده می‌شود که برخی از آنها در نعت پیامبر (ص) و یک قصیده در ستایش حضرت علی (ع) است. نیز چند قصیده در مدح اورنگ زیب و پسران اوست و بقیه به سبک قصاید سنایی در مواعظ اخلاقی سروده شده است. جمعا ۳۸۶۱ رباعی در این مجموعه قرار دارد و از محتوای آنها چنین برمی‌آید که بیدل آنها را در پایان عمر و برای کامل کردن قالبهای شعر دیوان خود سروده است (سلجوقی، ۵۰۷).

آثار مثنوی: بیدل همچنان که در اشعار خود به استعاره‌های غریب و معانی ناآشنا دلبستگی دارد، در نثر نیز شیفته ابهام و تعقید است و نثر زیبا را بر نظم ترجیح می‌دهد («چهار عنصر»، ۲۱۵). او جمله‌های کوتاه و گاه طولانی «نثر رنگین» خود را با سجع و انواع استعاره و تشبیه همراه می‌سازد و همانند کتابهای مقامه، نوشته‌های خود را با اشعاری که خود سروده است، زینت می‌دهد. با اینکه در دوره بیدل نثر فنی دیگر آن رواج سابق را نداشت، اما سرمشق نثر او کتاب سه نثر ظهوری ترشیزی است که به آثار مقامه نویسانی چون قاضی حمیدالدین و سعدی توجه داشته، و نوشته‌هایش در هندوستان سرمشق فصاحت و انشاء و ترسل بوده است (سرخوش، ۱۴؛ صدیق حسن خان، ۸۳؛ ریاض، ۱۳۱؛ سلجوقی، ۵۵۸؛ شفیع کدکنی، ۳۲، ۲۶؛ بچکا، ۸۹؛ هادی، ۵۹-۵۷، صفا، ۵۹۹/۲) (۱۷۱۷/۳).

آثار مثنوی بیدل اینهاست: ۱. «چهار عنصر»، این رساله شامل

خیال‌پردازی را تنها عنصر اصلی در ساختمان شعر می‌پنداشته‌اند، شعر بیدل در سده ۱۲ و اوایل سده ۱۳ق در ایران فراموش می‌شود، ولی در خارج از ایران (یعنی در شبه قاره هند، ماوراءالنهر و افغانستان) حضور او در میان خواص و عامه مردم استمرار می‌یابد (همو، ۱۷، ۱۰).

شاعران و ادیبان نواحی یاد شده برای تربیت و تقویت ذوق شعری خود به خواندن آثار بیدل می‌پردازند؛ به نحوی که تأثیر این توجه را می‌توان در اشعار شعرای افغان، تاجیک و ازبک دید. جلسات «بیدل خوانی» که در این نواحی برگزار می‌شده است، استمرار حضور بیدل را در جامعه فارسی زبان آن دیار نشان می‌دهد. این جلسات یادآور جلسات شاهنامه خوانی در ایران و مثنوی خوانی در حلقه‌های صوفیانه است. از سوی دیگر شعر بیدل در مکتب‌خانه‌های نواحی یاد شده در کنار شعر حافظ به کودکان تعلیم داده می‌شود و حضور خود را در میان عامه مردم حفظ می‌کند؛ چنان که برخی ترانه‌های عامیانه مردم ماوراءالنهر و افغانستان برگرفته از اشعار بیدل است. همچنین آوازخوانان اشعار بیدل را به آواز می‌خوانده‌اند. به این ترتیب، با آنکه چراغ شعر بیدل در ایران و هندوستان به خاموشی گراییده، در نواحی آسیای میانه و افغانستان، همچنان فروزان باقی مانده است (خلیلی، «الف»؛ سلجوقی، ۸۷، ۵۵۵؛ عینی، ۱۶۱؛ شفیع کدکنی، ۱۰۳، ۲۴؛ بچکا، ۸۳، ۹۰؛ هادی، ۱۲۵-۱۲۶؛ ریاض، ۱۲۶؛ یاحقی، ۳۵؛ پدram، ۴۰-۴۱).

آثار: بیدل در عمر ۷۹ ساله خود آثار منظوم بسیار و چند اثر مثنوی به وجود آورده است. معاصران بیدل شمار ابیات او را میان ۹۰ و ۱۰۰ هزار بیت نوشته‌اند (خوشگو، ۱۲۲؛ آرزو، ۲۶؛ خلیل، ۲۶)، اما آنچه امروز در دست است، حدود ۷۰ هزار بیت است. گفته‌اند که بیدل روزانه ۵۰۰ بیت می‌سروده، و از سراطمینانی که به ذوق خود داشته است، هیچ‌گاه به بازبینی اشعاری که می‌سروده، نمی‌پرداخته است (خوشگو، ۱۱۹؛ خلیل، همانجا). از این رو، وی آثار فراوانی در قالبهای مختلف شعری از خود باقی گذاشته است.

آثار منظوم:

الف - غزلیات: شمار غزلیات دیوان بیدل ۲۸۰۰ و بالغ بر ۳۵ هزار بیت است و جلد اول کلیات آثار او را تشکیل می‌دهد.

ب - مثنویها: بیدل ۴ مثنوی معروف و ۳ مثنوی کوتاه غیر معروف دارد که شمار ابیات مجموع آنها به حدود ۲۴ هزار بیت می‌رسد و جلد سوم کلیات آثار او را تشکیل می‌دهد:

۱. «محیط اعظم». این مثنوی شامل ۲۲۷۰ بیت است که بیدل آن را در ۱۰۷۸ق به نام حکمران حامی خود، عاقل خان رازی سروده است. این مثنوی بر وزن شاهنامه، و از نظر موضوع ظاهراً در جواب ساقی نامه ظهوری ترشیزی (د ۱۰۲۵ق) سروده شده است. بیدل این مثنوی را علاوه بر نام اصلی آن، «میخانه ظهور حقایق» نیز خوانده است و آن را در ۸ دور بیان می‌کند.

حوادث زندگانی و خاطرات و نکات عرفانی است که در فاصله ۴۱ سالگی تا ۶۲ سالگی وی با نثری معقد و مرصع نوشته شده است؛ ۲. «رقعات»، شامل نامه‌های بیدل است که اغلب آنها را به حکمرانان حامی خود نوشته است. در مجموعه رقعات ۲۸۸ نامه گردآوری شده است؛ ۳. «نکات». این رساله شامل ۷۵ نکته در شرح مدارج و مقامات سلوک و ریاضت و اشاره به حقایق عرفان و شرح بعضی تعبیرات و اصطلاحات عارفان است. بیدل رساله «نکات» را به نام حامی خود شاکر خان به پایان برده است. مجموعه این ۳ رساله به انضمام گلچینی از مثنویهای بیدل با عنوان «اشارات» در جلد چهارم کلیات بیدل آمده است. همچنین رساله‌ای با عنوان «تألیف الاحکام» در رمل، و رساله دیگری به نام «بدایع الدهور» را به بیدل نسبت داده‌اند (بدخشانی، ۳۹۷/۴؛ منزوی، ۲۹۳/۵؛ صفا، ۵/۳) (۱۷۹۴).

کلیات بیدل نخستین بار در ۱۲۸۷ ق در لکهنو و سپس در ۱۲۹۹ ق در بمبئی به صورت سنگی به چاپ رسیده، و کلیات منقح آثار وی به کوشش خلیل الله خلیلی در ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴ ش در ۴ جلد در کابل چاپ شده است. بر اساس این چاپ دیوان غزلیات او در دو جلد در ۱۳۶۳ ش و مجموعه آثار منظوم وی در ۳ جلد در ۱۳۷۶ ش در تهران تجدید چاپ شده است (خلیلی، «ج»: آقابزرگ، ۱۹/۱؛ ۱۵۲/۱؛ مشار، ۳/۹۰۵).

مآخذ: آرزو، علی‌خان، مجمع‌النفایس، به کوشش عابد رضا یدار، پته، ۱۹۹۲ م؛ آزاد بلگرامی، میرغلامعلی، خزانه عامره، کاپور، ۱۸۷۱ م؛ همو، سروآزاد، حیدر آبادکن، ۱۳۲۸ ق؛ آقا بزرگ، الذریعة، اختر، خواجه عبدالله، بیدل، لاهور، ۱۹۵۲ م؛ باورانی، آساندور، «سبک شعر بیدل و غالب دهلوی»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش، س ۱۰، ش ۲؛ بیجا، برزی، «بیدل و بیدل گریان»، شاعر آینه‌ها، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بدخشانی، مقبول بیگ، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱ م؛ بیدل، عبدالقادر، «چهار عنصر»، «رقعات»، «قصاید»، «نکات» کلیات، به کوشش خلیل الله خلیلی، کابل، ۱۳۴۱-۱۳۴۳ ش؛ پدram، لطیف، «ناملی کوتاه در زندگی، شعر و اندیشه بیدل»، پگاه، تهران، ۱۳۸۱ ش، س ۶ و ۷، ش ۲۵ و ۲۶؛ تمیم‌داری، احمد، «بیدل دهلوی عظیم آبادی»، دانش، اسلام آباد، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ ش، ش ۲۰ و ۲۱؛ جهانگیری، محسن، محیی‌الدین بن عربی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حاکم لاهوری، عبدالحکیم، تذکره مردم دیده، به کوشش سیدعبدالله، لاهور، ۱۳۳۹ ش؛ خلیل، علی‌ابراهیم، صحنه ابراهیم، به کوشش عابد رضا یدار، پته، ۱۹۷۸ م؛ خلیلی، خلیل، مقدمه بر کلیات بیدل (همه)؛ خواجه، محمد عثمان، «بیدل بزرگ‌ترین شاعر صوفی بعد از جامی»، هلال، کراچی، ۱۳۳۰ ش، ج ۹، ش ۳۵؛ خوشگو، پندر این داس، سفینه، به کوشش محمد عطاء الرحمن، پته، ۱۹۵۹ م؛ دشتی، علی، نگاهی به صائب، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ریاض، محمد، «بیدل شناسی»، دانش، اسلام آباد، ۱۳۶۶ ش، ش ۱۲؛ سرخوش، محمدافضل، کلمات الشعراء، به کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۴۲ م؛ سلجوقی، صلاح الدین، نقدبیدل، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، شاعر آینه‌ها، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، شمع انجمن، کلکته، ۱۲۹۳ ق؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عالمشاهی، «در اطراف آرامگاه مولانا بیدل»، آریانا، کابل، ۱۳۵۵ ش، س ۱۴، ش ۱۶۸؛ عینی، صدرالدین، یادداشتها، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مخدوم، رهین، «ابوالمعانی بیدل»، وحید، تهران، ۱۳۴۶-۱۳۴۷ ش، س ۵، ش ۳؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب جایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ میرحسین دوست، سنهلی، تذکره حسینی، لکهنو، ۱۲۹۳ ق؛ میرحسین شاه، «بعثی در احوال و آثار بیدل»، ادب، کابل، ۱۳۵۰ ش، س ۱۹، ش ۵ و ۶؛

نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ هادی، نبی، عبدالقادر بیدل، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ یاحقی، محمدجعفر، «شاعر آینه‌ها»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ ش، س ۵، ش ۴. بیدالله جلایی پندری

بیدل شیرازی، محمدرحیم (دیس از ۱۲۵۷ ق/۱۸۴۱ م)، فرزند سیدمحمد طیب، متخلص به بیدل و معروف به فخرالدوله، حکیم باشی، ندیم، شاعر و منشی الممالک دربار فتحعلی شاه (س ۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴ م). خاندان بیدل از سادات موسوی جهرم بودند (بسمل، ۵۳۲؛ محمود میرزا، ۵۰۵/۲)؛ هر چند برخی اصل این خاندان را به سبب اقامت در اصفهان و داشتن جایگاهی خاص در دربار صفویه، اصفهانی دانسته‌اند (نک: مفتون، ۶۸/۱؛ هدایت، ۱۸۲/۱؛ آقابزرگ، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۰۲/۱).

پدر بیدل به خواش کریم خان از اصفهان به شیراز آمد و در آنجا ساکن شد (دیوان بیگی، ۲۸۸/۱؛ هدایت، ۱۸۳/۱؛ رکن‌زاده، ۵۰۶/۱). بیدل در همین شهر به دنیا آمد و تحصیلات خود را نیز همان‌جا آغاز کرد (بسمل، ۵۳۳؛ محمود میرزا، همانجا) و طولی نکشید که در حکمت و طب - که نزد میرزا حسن علی طیب آموخته بود - سرآمد روزگار شد (فسایی، ۱۰۹/۲). چندی بعد رهسپار تهران گشت. کفایت و مهارت وی در مداوای بیماران سبب شد که به دربار فتحعلی شاه راه یابد و ندیم خاص شجاع السلطنه گردد (نک: هولاکو، ۲۸). بیدل در دربار فتحعلی شاه، قدر و منزلتی روزافزون یافت و طیب حرمسرای شاهی و ندیم فتحعلی شاه شد (بسمل، همانجا) و پس از چندی به عنوان پزشک مخصوص فخرجهان خانم، دختر فتحعلی شاه تعیین شد (نک: سپهر، ۱۵۶/۲) و به حکیم‌باشی، فخرالدوله و حاجی میرزا رحیم فخرالدوله اشتها یافت (فسایی، همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۸۸/۱-۲۸۹). وی همچنین به واسطه خویشاوندی با میرزا عبدالوهاب معتدالدوله نشاط اصفهانی، در غیاب وی تحریر رسایل و فرمانهای دولتی را برعهده گرفت. بدین گونه چندی نیز منصب منشی الممالکی به نام وی مقرر گشت (مفتون، فسایی، همانجا).

بیدل در اوایل حکومت محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸ م) روانه حجاز شد و پس از گزاردن حج به شیراز بازگشت و اندکی بعد در ۱۲۵۷ ق، راهی تهران شد، اما در شهر قم بر اثر بیماری درگذشت (دیوان بیگی، ۲۸۹/۱؛ هدایت، همانجا).

بیدل در سرودن انواع شعر، به خصوص در غزل‌پردازی به شیوه سعدی، توانا بود (مفتون، ۶۹۶/۱؛ هولاکو، همانجا؛ نیز نک: فسایی، بسمل، همانجا). وی گاهی مثنویهایی به شیوه مولانا، و قصایدی به سبک حکیم سنایی می‌سرود (مفتون، همانجا؛ دیوان بیگی، ۲۹۰/۱). شمار ابیات دیوان بیدل را از دو تا ۶ هزار نوشته‌اند (محمود میرزا، ۵۰۶/۲؛ دیوان بیگی، ۲۸۹/۱). نسخه خطی دیوان بیدل در حدود ۵ هزار بیت، شامل قصیده، غزل، مثنوی و مرثیه برای ائمه اطهار در ۱۳۳۷ ش در اختیار نواده وی، اصغر رستگار بوده است (رکن‌زاده، ۵۰۷/۱).

موحدون هرگز به مقام و منصب والایی دست نیافت، بلکه همچون یک وقایع‌نگار در بیشتر جنگهای موحدون در دوره ابن تومرت و جانشین او، ابوعقوب شرکت می‌کرد و حوادث تاریخی را ثبت می‌نمود. از تاریخ دقیق درگذشت او نیز اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به برخی شواهد می‌توان آن را حدود سال ۵۵۵ق/۱۱۶۰م تخمین زد (همو، ۱۱-۱۱).

شهرت بیذق در پرتو کتاب او موسوم به اخبار المهدی بن تومرت است. این اثر از مهم‌ترین منابع تاریخی آن دوره به شمار می‌رود و آغاز و چگونگی شکل‌گیری حرکت ابن تومرت و تشکیل حکومت موحدون و جنگهای آنان را به تفصیل بیان می‌کند (عنان، ۱۸/۱).

بخش نخست این کتاب، درباره اخبار مربوط به آغاز فعالیت‌های ابن تومرت با قصد امر به معروف و نهی از منکر، و سپس فراخوانی به تأسیس حکومتی جدید است. وی جزئیات سفر طولانی ابن تومرت را به دقت شرح داده است، حتی از مکانهایی که در مسیر او بوده‌اند و شاگردان و مریدانی که در هر شهر برای فراگیری و یا مناظره نزد او می‌آمدند، نام برده است (نک: ص ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۰، جم).

بخش دوم کتاب به موضوع بیعت مردم با عبدالؤمن، جانشین ابن تومرت و اقدامات او در جهت پیشبرد اهداف موحدون و نیز سرنگون ساختن حکومت رابطون می‌پردازد (ص ۶۹ ب). مؤلف در همین بخش، درباره شورشهایی که پس از فتح شهر مراکش در بیشتر نواحی مغرب به وقوع می‌پیوست و نیز حوادث مهم، از جمله طرحی که هدف از آن نابود ساختن مخالفان بود، سخن می‌گوید (ص ۱۰۱-۱۰۵).

در بخش سوم کتاب از اشخاص و اقوامی که در مغرب و اندلس برضد موحدون شوریدند (مثلاً نک: ص ۱۲۷-۱۲۸) و نیز از قلعه‌ها و استحکاماتی که رابطون برای دفاع از خود در برابر موحدون ساخته بودند، یاد شده است (ص ۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۸؛ نیز نک: حاجیات، ۱۵-۱۶). بی‌گمان، حضور مؤلف در حوادثی که شرح می‌دهد، بر اهمیت کتاب بسی می‌افزاید؛ به علاوه، این کتاب به سبب ذکر نام بسیاری از اشخاص، مکانها و قبایلی که در منابع دیگر یاد نشده‌اند، از حیث جغرافیایی و جامعه‌شناسی آن دوره بسیار ارزشمند است (همو، ۲۰-۲۱). البته نباید فراموش کرد که مؤلف، خود به ابن تومرت اعتقادی راسخ داشته، و کوشیده است در جای جای کتاب، اعمال وی را توجیه کند (همو، ۱۸؛ نیز نک: لوی پروانسال، ۲۷۳).

کتاب بیذق نخستین بار توسط لوی پروانسال براساس نسخه‌ای که منحصر به فرد بوده، و از آغاز آن چندین برگ افتاده است، با عنوان اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدين در ۱۹۲۸م در پاریس منتشر شد. چاپ جدید این کتاب، با مقدمه و تصحیح عبدالحمید حاجیات، بر مبنای همان نسخه صورت پذیرفته است.

مأخذ: بیذق، ابوبکر، اخبار المهدی بن تومرت، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۹۸۶م؛ جوالیقی، مروهوب، المغرب، به کوشش ف. عبدالرحیم بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ حاجیات، عبدالحمید، مقدمه بر اخبار المهدی ... (نک: هم، بیذق)، عنان، محمدعبدالله، عصر المرابطين و الموحدين فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۲ق/

هم‌اکنون نسخه منحصر به فرد دیوان بیدل شیرازی در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود. این دیوان شامل دو بخش است: بخش اول شامل ۱۰ قصیده در مدح حضرت رسول (ص)، حضرت علی (ع)، حضرت حجت (ع)، فرمانفرما، محمد شاه غازی، و فتحعلی شاه که در مجموع ۵۹۰ بیت را در بر می‌گیرد. بخش دوم که به مرثیه اختصاص دارد، ترکیب‌بندی است در ۳۳ بند که هر بند آن برای یکی از امامان سروده شده است و در پایان نسخه یک قطعه نوحه در شهادت امام حسین (ع) دیده می‌شود. این بخش مجموعاً ۲۴۳ بیت را شامل می‌شود (شورا، ۹۷/۸-۹۸). به نوشته تذکره‌ها، بیدل در نگارش انواع خط - به ویژه نستعلیق - مهارتی بسزا داشت (بسمل، همانجا؛ مفتون، ۶۸/۱).

مأخذ: آقابزرگ، الذریعه، بسمل شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان یکی شیرازی، احمد، حلیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رکن‌زاده آهیت، محمدحسین، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سپهر، محمدتقی، فاسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شورا، خطی، فسایی، حسن، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمود میرزا قاجار، سفینه المحمود، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مدرس، محمدعلی، رباعیات الادب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مفتون دهللی، عبدالرزاق، نگارستان دارا، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۲ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هولاکو قاجار، احمد، مصطفی خراب، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ش.

بیذوازی، نک: رشیدالدین بیدوازی اسفراینی.

بیذقی، ابوبکر بن علی صنهاجی (د ح نیمه سده ۶ق/۱۲م)، از مریدان ابن تومرت (ه م) و مؤلف اثری با عنوان اخبار المهدی بن تومرت.

بیذق معرب پیاده (جوالیقی، ۲۱۰-۲۱۱) به معنای سرباز یا پیاده، از مهره‌های شطرنج است و ظاهراً در مغرب با توجه به همین معنا، بر مردان کوتاه قد اطلاق می‌شده است (حاجیات، ۷؛ نیز نک: بیذق، ۴۴). جای بسی شگفتی است که در هیچ یک از آثار موجود درباره تاریخ و رجال مغرب در این دوران، اشاره‌ای به بیذق دیده نمی‌شود و آگاهی‌های مختصر ما منحصر به کتاب اوست. برخی از محققان با استناد به قرائنی، تولد او را حدود سال ۴۹۰ق/۱۰۹۷م تخمین زده‌اند (حاجیات، ۹).

بیذق، چنان‌که خود اشاره کرده است، در تونس - که گویا محل زندگی او بود - با ابن تومرت آشنا شد، آن‌گاه همراه برخی از کسانی که در حکومت موحدون شهرتی کسب کردند، مانند ابوعقوب عبدالؤمن ابن علی در مجالس درس ابن تومرت در فاس شرکت جست و سپس در زمره مریدان وی درآمد (ص ۴۳-۴۴). وی همچنین در سفرهایی که ابن تومرت به قسطنطنیه، بجایه، تلمسان و مغرب اقصی داشت، از همراهان او بود (حاجیات، ۹-۱۰). با این همه، ظاهراً در دستگاه حکومت

۱۹۶۴م: لوی پروانسال، اسلام فی المغرب و الاندلس، ترجمه محمود عبدالعزیز سالم و محمد صلاح الدین حلی، قاهره، ۱۹۱۷م. رضا ناظریان

بیرام پاشا، یا بیرام پاشا (د ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م)، دولتمرد و صدراعظم دولت عثمانی در زمان فرمانروایی مراد چهارم، هفدهمین سلطان عثمانی (س ۱۰۳۲-۱۰۵۰ق/۱۶۲۳-۱۶۴۰م).

وی در استانبول متولد شد و مدارج ترقی را در تشکیلات ینی چریها پیمود و به مقام فرماندهی این سپاه نیز رسید (شیخی، ۸۹/۱؛ عطایی، ۷۶۸؛ هامر پورگشتال، ۷/۳)؛ مدتی نیز والی مصر (شیخی، ۷۲/۱) و سپس بیگلربیگی روم ایلی شد (اوزون چارشیلی، ۱۹۲/۱(III)). بیرام پاشا در منصب اخیر اصلاحاتی در شیوه زمین‌داری دولت عثمانی به عمل آورد و به همین سبب، مورد توجه مراد چهارم قرار گرفت («دائرة المعارف...»، ۷/۲۶۶) و مقامهای عالی‌تر یافت و سرانجام قائم‌مقام استانبول شد و سپس قائم‌مقامی صدارت یافت و آن‌گاه در رمضان ۱۰۴۶/فوریه ۱۶۳۷ به جای محمدپاشا - صدراعظم معزول - به مقام صدارت رسید (شیخی، ۱۵۵/۸؛ اوزون چارشیلی، ۱۹۱/۱(III)؛ ۱۹۲؛ عطایی، ۷۶۹؛ هامر پورگشتال، ۷/۲۱۱-۲۱۲) و «مهر وزارت و افسر سرعسکری» بدو رسید (شیخی، ۷۰/۱).

وی پس از دریافت فرمان صدارت، از سوی سلطان عثمانی مأمور به لشکرکشی به بغداد و بازپس گرفتن آنجا از دست ایرانیان شد؛ از این رو، برای تهیه مقدمات لشکرکشی به راه افتاد و در شهرهای میان راه، چون آماسیه و نیکده به فعالیت‌های عمرانی دست زد (هامر پورگشتال، ۷/۲۳۰-۲۳۱؛ نعیم، ۳۲۳/۳-۳۲۴) و سرانجام، پس از تأمین آذوقه و مهمات لشکرکشی در قارص و ارزروم به آماسیه بازگشت (هامر پورگشتال، همانجا).

سلطان مراد در ذیحجه ۱۰۴۷/آوریل ۱۶۳۸ از اسکودار در استانبول به سوی بغداد حرکت کرد (همو، ۷/۲۳۲-۲۳۳). بیرام پاشا در محل اینونی به استقبال سلطان رفت و به او ملحق شد (همو، ۷/۲۳۳) و از آنجا آهنگ بغداد کردند، اما در محلی به نام جُلاب، بیرام پاشا به طور ناگهانی درگذشت (همو، ۷/۲۴۲؛ دائرة المعارف)، همانجا). جنازه او به استانبول حمل، و در تکیه‌ای که برای پیروان طریقت نوریه زینیه احداث کرده بود و خود به آن طریقت ارادت داشت، به خاک سپرده شد (ایوانسرای، ۴۲۷؛ هامر پورگشتال، همانجا).

از حوادث مهم ایام او قتل نفعی شاعر هجوگوی آن عصر است که گفته‌اند: بیرام پاشا در آن دست داشته است، زیرا مورد هجو او قرار گرفته بود. اگرچه قتل شاعر با فتوای علما صورت گرفت، اما به هر حال این امر را نقطه ضعفی برای بیرام پاشا شمرده‌اند (همو، ۷/۱۸۹).

بیرام پاشا به امور خیریه و عام المنفعه علاقه‌مند بود، چنان‌که مجتمعی را که امروزه به نام او معروف است، خود او در محله خاصکی در استانبول بنا کرده است. این مجتمع شامل مدرسه و کتابخانه، مکتب صبیان (ابتدایی)، تکیه، چشمه، سبیل، دکان و... است. این مجموعه

که نمونه‌ای از معماری عثمانی در سده ۱۱ق/۱۷م به شمار می‌رود، اثر قاسم آغا معمار معروف آن زمان است. تکیه این مجموعه به تکیه قدم شریف نیز معروف است. وجه تسمیه آن به علت جای پایی در آنجاست که به حضرت محمد(ص) منسوب است. این تکیه در طول زمان مورد استفاده طریقه‌های مختلف نظیر قدیری، بایرامیه، همیه، خلوتیه و... بوده است («دائرة المعارف»، ۷/۲۶۷؛ ارونسال، ۵۷/II).

مآخذ: شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانی)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عطایی، عطاءالله، حقائق الحقائق فی تكملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ نیز:

Ayvansarayi, H. H., *Mecmuâ-i tevârih*, Istanbul, 1985; Brünsal, I.E., *Türk kütüphaneleri tarihi*, Ankara, 1988; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983. علی اکبر دیانت

### بیرام ولی، نک: بیرامیه.

بیرامیه، طریقه‌ای ترک منسوب به حاجی بیرام ولی (۷۵۳-۸۳۳ق/۱۳۵۲-۱۴۳۰م) که در آناتولی و سرزمینهای بالکان پیروان بسیار داشت.

حاجی بیرام ولی که پس از تحصیلات دینی در آنکارا و بورسه، به آق سرای رفته، و به حمیدالدین آق سرایی دست بیعت داده بود، پس از درگذشت مرشد خود در ۸۱۵ق/۱۴۱۲م، در آنکارا ساکن شد و با توجه به اصول خلوتیه و نقشبندیه و گرایشهای ملامتی خود، طریقه‌ای مبتنی بر اصول اهل سنت بنیاد گذاشت. در آن دوران، به سبب مهاجرت‌های متعدد صوفیان خراسانی در طول سده‌های گذشته به آسیای صغیر، ظهور شخصیت‌های برجسته‌ای چون مولانا جلال‌الدین رومی و محیی‌الدین ابن عربی، و نیز فعالیت صوفیان وابسته به طرق مختلف در این سرزمین، زمینه مساعدی برای رشد این گونه جریانها به وجود آمده بود. همچنین سابقه تدریس حاجی بیرام ولی در قرا مدرسه آنکارا و نیز در بورسه، گذشته روشن و موجهی را برای او فراهم آورد و عده بسیاری را به سوی او کشاند. از این رو، طریقه بیرامیه در همان زمان حیات مؤسس خود، در آنکارا و اطراف آن گسترده شد و پیروان بسیار یافت (نک: گولینارلی، ملامت...، ۱۹۹-۲۰۲)، تا آنجا که رشد این طریقه، حکومت عثمانی را نگران کرد، و سلطان مراد دوم حاجی بیرام ولی را به اردنه احضار نمود. اما حاجی بیرام ولی در گفت و گو با سلطان توانست اعتماد او را جلب کند. از آن پس تا بیش از یک سده میان دولت عثمانی و طریقه بیرامیه رابطه دوستانه‌ای برقرار بود، چنان‌که در هنگام فتح قسطنطنیه توسط سلطان محمد فاتح، آق شمس‌الدین (د ۸۶۳ق/۱۴۵۹م)، یکی از مریدان نزدیک حاجی بیرام ولی، و عده‌ای از بیرامیه

سرزمینهای غرب آناتولی و بالکان گشت (گولپینارلی، ملات، ۲۰۲-۲۰۵).

پس از این دوران، نوبت به سید محمدنور العربی (۱۲۲۸-۱۳۰۵ق/ ۱۸۱۳-۱۸۸۸م) رسید که با شخصیت برجسته و اندیشه‌های عرفانی خود پیروان بسیاری را گرد آورد و شاخه «ملامیه نوره» (که گاه ملامتیه دوره سوم نیز نامیده می‌شود) را ایجاد نمود. اما از آنجا که ملامیه نوره از طریقه نقشبندیه منشعب شده بودند و سید محمدنور با تأکید بر وحدت وجود، به سلوک این طریقه صورتی علمی و تعلیمی داده بود، ملامیه بیرامیه (حمزویه) این شاخه را به رسمیت نشناختند و آن را «متلامیه» یعنی متظاهران به ملامتیه نامیدند (همان، ۲۲۲، نیز تصوف، ۱۴۰).

در نگاهی کلی به سیر تحول طریقه بیرامیه، اعتقاد به وحدت وجود، گرایش به ذکر خفی و تمایلات شیعی را می‌توان ۳ ویژگی برجسته این طریقه به شمار آورد که به ویژه در میان ملامیه بیرامیه حضوری آشکارتر داشته است. اندیشه وحدت وجود و غلبه عشق که از همان ابتدا در اشعار حاجی بیرام ولی به چشم می‌خورد (نک: همو، ملات، ۴۳-۴۶)، در دوره‌های پس از او ظهوری روشن‌تریافت و به صورت یکی از ارکان این طریقه درآمد، چنان‌که برخلاف دیگر طریقه‌های صوفیه که در آنها سالک با سیر مراتب سلوک، در نهایت به درک سر وحدت نایل می‌شود، در این طریقه سالک در گام نخست با اعتقاد به وحدت وجود سلوک خود را آغاز می‌کند و با پشت سر گذاشتن توحید افعالی و توحید صفاتی، به درک توحید ذاتی می‌رسد و در می‌یابد که همه چیز تجلیات اعیان ثابت یا اعیان علمی حضرت حق است (I/1137، EI<sup>2</sup>؛ IA, II/425؛ گولپینارلی، همان، ۲۰۲). گرایش به ذکر خفی نیز — که به ویژه از ارکان ملامیه بیرامیه بوده است — مهم‌ترین عاملی است که طریقه بیرامیه را به نقشبندیه می‌پیوندد، چه، در این طریقه نیز ذکر خفی از ارکان سلوک به شمار می‌رود. تمایلات شیعی طریقه بیرامیه که در ابتدا در قالب احترام به اهل بیت پیامبر (ص) ابراز می‌شد، به تدریج صورت آشکارتری یافت و در آثار احمد ساریان و ابراهیم افندی به روشنی بیان گردید (IA، همانجا؛ گولپینارلی، همان، ۲۳۰-۲۳۲).

ویژگی دیگر طریقه بیرامیه پیوند آن با بسیاری از دیگر طریقه‌های صوفیه است. این طریقه از یک سو به واسطه ارتباط حمیدالدین آق‌سرای و پیر حاج بیرام ولی با علاءالدین علی اردبیلی، نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی با طریقه اردبیلیه یا صفویه پیوند نزدیکی داشت (همان، ۴۱، ۴۷) و از این طریق با قلندریه و اهل فتوت مربوط می‌شد، و از سوی دیگر، با پذیرش هر دو صورت ذکر جلی و ذکر خفی، با دو طریقه خلوتیه و نقشبندیه ارتباط می‌یافت. در دوره‌های بعد نیز، ملامیه بیرامیه که بر ذکر خفی اصرار می‌ورزیدند و بی‌آنکه خانقاهی داشته باشند، مراتب سیر و سلوک خود را طی می‌کردند، به اهل فتوت نزدیک شدند و

او را همراهی می‌کردند (عبدالله افندی، ۲۴۰-۲۴۱؛ «دائرة المعارف دیانت»، ۷/۲۷۱).

اندکی پس از درگذشت حاجی بیرام ولی، بیرامیه بر سر انتخاب خلیفه از میان دو تن از مریدان نزدیک او دچار دو دستگی شدند، یکی از این دو، آق شمس‌الدین، شیخی زاهد و مقید به اصول شریعت بود و ذکر جلی را بر ذکر خفی ترجیح می‌دانست؛ در حالی که دیگری، امیر سگینی، معروف به عمر دده بروسوی (د ۸۸۰/۱۴۷۵م)، مشرب ملامتی داشت، بر ذکر خفی اصرار می‌ورزید و اهل جذبه بود (عبدالله افندی، ۲۴۱). در هر حال، گروهی از بیرامیه آق شمس‌الدین را خلیفه حاجی بیرام ولی شناختند و به پیروی از شیوه او به ذکر جلی و حضور در حلقه‌های ذکر و تکایا پرداختند و خود را «بیرامیه شمسیه» نامیدند، و گروهی دیگر به عمر دده دست بیعت دادند و از مشرب او که گرایش به ذکر خفی، نداشتن جامه‌ای خاص و عدم حضور در خانقاه بود، پیروی کردند و خود را «ملامیه بیرامیه» خواندند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ IA, II/424؛ گولپینارلی، همان، ۴۹-۵۱). گروه سومی نیز با خلیفه شناختن عبدالله آق بییق مجذوب و پس از او مشهور افتاده افندی (د ۹۸۸/۱۵۸۰م) و سپس محمود افندی قوچ حصاری، معروف به عزیز محمود هدایی اسکنداری (د ۱۰۳۸/۱۶۲۹م) شاخه سومی را به وجود آوردند که «جلوتیه» نامیده شدند (همان، ۴۸؛ «دائرة المعارف ترک»، ۷/۴۷۵-۴۷۶).

بیرامیه شمسیه پس از درگذشت آق شمس‌الدین توسط خلفای او به شاخه‌های متعددی تقسیم شدند. ابراهیم تئوری (د ۸۸۷/۱۴۸۲م) تنویره را به وجود آورد که بعدها عیسویه از آن جدا شد، و همت افندی (د ۱۰۹۵/۱۶۸۴م) نیز شاخه همتیه را ایجاد نمود (همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، ۷/۲۷۰؛ IA, II/425-426). خلافت در میان ملامیه بیرامیه نیز به ترتیب به بنیامین آیاشی (د ۹۱۶/۱۵۱۰م)، پیرعلی آق‌سرای (د ۹۳۴/۱۵۲۸م)، اسماعیل معشوقی (د ۹۳۵ق)، احمد ساریان (د ۹۵۲/۱۵۴۵م)، حسام‌الدین انقروی (د ۹۶۴/۱۵۵۷م) و حمزه بالی بوسنوی (د ۹۶۹ق) رسید. در این هنگام گرایش به جذبه و گفتن سخنان بی‌پروا درباره وحدت وجود در میان ملامیه بیرامیه موجب برانگیختن مخالفت علما و متشرعان، و سرانجام موجب کشته شدن اسماعیل معشوقی، زندانی شدن حسام‌الدین انقروی و به قتل رسیدن حمزه بالی بوسنوی گردید. این واقعه، رابطه دوستانه اولیه میان دولت عثمانی و بیرامیه را که به تدریج رو به تیرگی نهاده بود، بیش از پیش متلاطم ساخت؛ چنان‌که پس از قتل حمزه بالی، بیرامیه که از آن پس خود را «حمزویه» می‌نامیدند، مدت‌ها مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند و گاه همچون بشیر آغا (د ۱۰۷۳/۱۶۶۳م) و ۴۰ تن از مریدانش در کنار هم اعدام شدند. اما حضور خلفای معتدل و محافظه‌کاری چون حسن قبادوز (د ۱۰۱۰/۱۶۰۱م)، ادریس مختفی (د ۱۰۲۴/۱۶۱۵م)، اوغلان ابراهیم افندی (د ۱۰۷۳ق) و عبدالقادر بلخی (د ۱۳۴۱/۱۹۲۳م)، موجب بقا، ثبات، و در نهایت گسترش این طریقه در

با مولویان پیوندهای متعدد یافتند (نک: همو، مولویه ....، ۳۷۴-۳۷۶، ملامت، ۲۲۵-۲۴۰).

گرچه گفته شده است که حاجی بیرام ولی تاج سرخ رنگ ۱۲ ترک بر سر می گذاشت و بیرامیه پس از او، تاج ۶ ترک سفید (که نماد ۶ جهت فضا و در نتیجه نماد همه هستی است) بر سر می گذاشتند (IA, II/426؛ پاکالین، ۷/475؛ «دائرة المعارف دیانت»، ۷/272-273)، اما ملامیه بیرامیه خرقة و پوشش خاصی نداشتند و به آیینهای ویژه پذیرش تازه واردان، تلقین ذکر و... نیز چندان مقید نبودند. حمزویان نه تنها خانقاه و زاویه ای از آن خود نداشتند، بلکه مشایخ خود را نیز به عوض مقبره، در گورستانهای عادی و عمومی به خاک می سپردند. آنان همچنین به جای تأکید بر ذکری خاص، محبت به مرشد، صحبت با اخوان، ذکر قلبی و همه دیگر اعضای بدن و عدم غفلت از وحدت را که سرانجام منجر به حضور دائمی می شود، اصل دانسته، و آن را «مراقبه دل» و «ذکر دائم» گفته اند. اعتقاد به «غوث» که تنها با اجازه او می توان به ارشاد سالکان پرداخت، نیز از اصول مهم طریقه ملامیه بیرامیه (حمزویه) است (نک: گولینارلی، همان، ۲۲۵-۲۳۴).

مأخذ: عبدالله اندی، ثمرات الفوائد، مطبعة عامره، ۱۲۸۸ ق؛ گولینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز: EI<sup>2</sup>; IA; Pakalın, M.Z., Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, İstanbul, 1983; Türk ansiklopedisi, İstanbul, 1967; Türkiye diñet vakfı İslām ansiklopedisi, İstanbul, 1992. توفیق هاشم پورسبحانی

بیرانوند، یا به زبان لری بیزتون از ایلات لک زبان و شیعی مذهب لرستان.

ریشه شناسی نام ایل: براساس روایات محلی، تبار بیرانوندها به شخصی به نام بیران می رسد (حنیف، ۵). این روایت درست به نظر می رسد، زیرا در نظام خویشاوندی مبتنی بر پدرتباری معمولاً نام تیره ها، طوایف و ایلات از نام بانی آنها گرفته می شود (امان اللهی، ۱۵۸). اما برخی نام بیرانوند را با نام زیستگاه آنها «براوند»، مندرج در منتخب التواریخ (ص ۵۳) یکی دانسته اند (نک: حنیف، همانجا). این ادعا بی اساس به نظر می رسد، زیرا بیرانوندها در گذشته ای نه چندان دور به لرستان آمده اند (راولینسن، ۱۵۲).

جمعیت: در منابع پیش از قاجار نه از بیرانوندها نامی به میان آمده، و نه از جمعیت آنها رقمی ارائه شده است؛ اما در طول حکمرانی قاجاریه و پهلوی آمار و ارقام ضد و نقیضی درباره جمعیت بیرانوندها بدین شرح گزارش شده است: راولینسن در سفر به لرستان (۱۲۵۲ ق/۱۸۳۶ م)، ۲۵۰۰ خانوار (همانجا)؛ نجم الدوله (۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م) با ضبط «بیران وند»، هزار خانوار (ص ۲۰)؛ جغرافیای لرستان (۱۳۰۰ ق)، ۳، هزار خانوار (ص ۱۴۲)؛ معین السلطنه خرم آبادی (۱۳۳۴ ق)، ۱۰ هزار خانوار (ص ۱۸۴)؛ و راسخ (۱۳۴۲ ش)، ۳۲۵۰ خانوار (ص ۱۴۱). مسعود کیهان نه تنها از همه ایلات لرستان به عنوان ایلات گرد به طور

مطلق یاد کرده است، بلکه رقمهای اغراق آمیزی برای تیره های بیرانوند ذکر کرده که براساس آن جمعیت ایل کلاً به ۱۰ هزار خانوار می رسد (۶۷۶۶/۲). آنچه مسلم است در طول چند دهه گذشته آمارهای از بیرانوندها تهیه نشده است، اما براساس سرشماری ۱۳۶۶ ش چادرنشینان این ایل بالغ بر ۸۳۴ خانوار بوده است (سرشماری، ...، ۲۲).

قلمرو منطقه ییلاقی بیرانوندها، بخش چقلوندی (هرو)، قسمتی از بخش زاغه (هرو)، ریلحه و قسمتی از نواحی بروجرد را در بر می گیرد. منطقه گرسیری آنها در دامنه های جنوبی کبیرکوه، در غرب کرخه قرار گرفته که جزو پشتکوه لرستان است و اکنون استان ایلام نامیده می شود. افزون بر این، گروههایی از بیرانوند در مائین و ختینه مستقر شده اند، اما اکنون بیرانوندها در خرم آباد و بخش چقلوندی متمرکزند (تحقیقات میدانی).

تقسیمات ایلی: در میان منابع موجود تنها معدودی به تقسیمات ایلی بیرانوند اشاره کرده اند که در این میان برخی از گزارشها اعتباری ندارند (مثلاً نک: معین السلطنه، همانجا؛ کیهان، ۶۷/۲). رزم آرا (ص ۷۴) (ب) تقسیمات ایل بیرانوند را به اختصار گزارش کرده است، و برخی دیگر اطلاعات دقیقی در این زمینه داده اند (نک: امان اللهی، ۱۶۳).

بیرانوندها به دو شاخه اصلی که از نسل دو فرزند بیران، یعنی «آلاینان» (آلاینان) و «دشی نو» (دشاینان) هستند، تقسیم می شوند (تحقیقات میدانی). راولینسن از این دو شاخه با عنوان «آلیوند» (عالیوند) و «دوشیوند» یاد کرده است (همانجا). هریک از این دو شاخه دارای شعباتی بدین شرح است:

۱. آلاینان از دو زیر شاخه «مال آشی» (مال اسد)، و «مال قوا» (مال قباد) تشکیل شده است که اولی به ۴ تیره به نامهای «کژ»، «مهر» (مهراب)، «زیه لی» (زیدعلی) و «وارونی» (بارانی) تقسیم می شود. مال قباد از ۳ تیره بزرگ تشکیل شده است که عبارت اند از «ششبی» (شمس الدین)، یاراحمد و «سوزالی» (سبزعلی). خوانین بیرانوند از تیره شمس الدین هستند. گفتنی است که واژه «مال» در میان این ایل به معنی خانه، دودمان و نیز معادل «وند» است، چنان که مال قباد را می توان معادل قبادوند دانست.

۲. دشاینان دارای ۸ تیره است: پیرداده، زش، شلکه، چقل (به معنای شغال)، دژکان، دژران، شاوردی و لری. بیرانوندهای شاخه دشاینان در ۵ نسل، حداقل از حدود ۱۵۰ سال گذشته، زیر نظر خوانین شمس الدین از شاخه آلاینان اداره می شدند و از این رو، مستقل نبودند (تحقیقات میدانی).

افزون بر گروههای یاد شده، گروهی از بیرانوندها در زمان نادرشاه افشار به کاشان تبعید شدند که اکنون در آن دیار به سر می برند (یغمایی، ۴۸-۴۶).

تاریخچه: چنان که پیش تر گفته شد، در متون و اسناد پیش از قاجاریه از بیرانوندها نامی برده نشده است؛ البته این وضع درباره بیشتر



قاجاریه و پهلوی گردید؛ چنان‌که می‌گویند: در این مدت بیش از ۶۰ نفر از آنان کشته شده‌اند که ۳۵ نفر آنها از نسل حسینعلی‌خان (از خوانین بزرگ) بوده‌اند که ۱۸ نفر از آنها را قوای دولتی، ۱۴ نفر را رقبای درون ایل، و ۳ نفر را ایلات دیگر کشته‌اند (تحقیقات میدانی).

تفرقه‌اندازی و ستمگری حکام قاجار در لرستان، باعث شورش ایلات لرستان و گسترش ناامنی و هرج و مرج در این ایالت شد. در این میان، ایل بیرانوند بیش از دیگر ایلات برای حکام قاجاریه مزاحمت ایجاد می‌کرد. بیرانوندها پس از انقلاب مشروطیت — که دولت مرکزی تضعیف شده بود — بخش بزرگی از لرستان را به آشوب کشاندند و از ورود حکام و مأموران دولتی به خرم‌آباد جلوگیری کردند (والی‌زاده، ۳۰۸؛ فوزیه، ۳۷۵).

ایل بیرانوند بیش از هر ایل دیگر در مقابل نیروهای دولتی در اوایل حکمرانی پهلوی مقاومت کرد و پس از چندین سال درگیری سرانجام سرکوب شد (رزم‌آرا، ۷۴-۷۷؛ سعدوندیان، ۲۱۵-۲۱۸، ج۱؛ بیات، ۶۹، ۷۲، ج۱). پس از تسلط ارتش بر لرستان، گروهی از بیرانوندها به نواحی خوار و ورآمین تبعید، و شماری از خوانین و کدخدایان آنها اعدام و یا زندانی شدند. از این پس، ایل به اجبار یکجانشین شد. بسیاری از بیرانوندها در طول چند دهه گذشته دهات و زندگی کوچ‌روی را رها نموده، و به خرم‌آباد مهاجرت کرده، و شهرنشین شده‌اند (تحقیقات میدانی).

**نظام اقتصادی:** تا پیش از تحولات دهه‌های گذشته در لرستان، بیرانوندها چون دیگر ایلات به دامداری اشتغال داشتند و همراه آن بعضی از غلات را به‌طور محدود کشت می‌کردند. بیرانوندها در دوره هرج و مرج به غارت و چپاول روستاها می‌پرداختند. افزون بر این، در شرایطی خوانین بیرانوند از کالاهایی که به بروجرد وارد می‌شد، مالیات می‌گرفتند (ادمندز، ۱۰۲-۱۰۳). اما اکنون برخی از بیرانوندها هنوز به دامداری و کشاورزی اشتغال دارند، ولی بیشتر آنها که در خرم‌آباد مستقر شده‌اند، به مشاغل گوناگونی می‌پردازند (تحقیقات میدانی).

**نظام سیاسی - اجتماعی:** ایل بیرانوند از مجموعه تیره‌های پدربار تشکیل می‌شود که قبلاً در رأس آنها تیره خوانین قرار داشت. تیره خوانین از نسل میرزا احمد شمس‌الدینی از شعبه آلاهیسان، و از ۴ زیر تیره بدین شرح تشکیل شده است: اسدخانی معروف به «زینو» (زینب)، حیدرخانی معروف به خانم بی بی، مرادی و علی محمدی. خوانین اسدخانی و حیدرخانی قدرتمندترین و بانفوذترین خوانین بوده‌اند که از اواخر حکومت محمدشاه قاجار تا آخر حکمرانی رضاشاه افراد شجاع و معروفی از میان آنها برخاسته‌اند، از این رو، ایل بیرانوند مانند دیگر ایلات لرستان رهبری واحد نداشته، بلکه هر قسمت از آن زیر نظر اعضای تیره خوانین اداره می‌شده است. زیر تیره‌های خوانین از یکدیگر تبعیت نمی‌کردند، بلکه هریک از آنها مستقل بودند. بعد از تیره خوانین، سران تیره‌ها، یعنی کدخدایان قرار داشتند که بعضی از آنها دارای نفوذ و قدرت بودند (همان).

ایلات لرستان صادق است. راولینسن که در ۱۸۳۶م، یعنی زمان حکمرانی محمدشاه به لرستان سفر کرده است، از قول میرزا بزرگ حاکم لرستان می‌نویسد که بیرانوندها و باجلانها در سده پیش از سفر او، یعنی در اواخر صفویه از نواحی موصل به لرستان آمده‌اند (همانجا).

بررسی مالکیت سرزمینهایی که اکنون در تصرف این دو ایل است، حاکی از آن است که این اراضی متعلق به ایلات لر زبان دیگری چون کوشکی، ساکی، چگنی و غیره بوده است. این اراضی از زمان افشاریان به این سوبه تدریج به تصرف ایلات لک زبان، یعنی باجلان و بیرانوند درآمده است (تحقیقات میدانی). هر چند خاستگاه بیرانوندها به درستی مشخص نشده است، براساس تاریخ شفاهی، بیرانوندها معتقدند که جد آنها به نام هجیالی از حجاز به منطقه دلفان آمده، و در آنجا با دختر یکی از سران فرقه اهل حق ازدواج کرده، و ماندگار شده است؛ سپس چون بیرانوندها همراه با دلفانها و باجلانها، در جنگ بین ایران و عثمانی نادرشاه افشار را یاری کردند، نادرشاه به پاس این خدمات، قسمتی از سیلاخور و اراضی پشتکوه را به بیرانوندها واگذار کرد. این روایت با نوشته و گفتار راولینسن (همانجا) مغایرت دارد. به هر روی، بنا به گفته هنری فیلد نادرشاه افشار بیرانوندها را به شیراز کوچاند (ص ۱۸۳)؛ اما وی منبع این گزارش را یاد نکرده است.

حمایت بیرانوندها از کریم خان زند منجر به ازدواج «بانو» خواهر کریم خان زند با میرزا احمدخان، جد خوانین بیرانوند شد. این پیوند موقعیت میرزا احمدخان را در منطقه استوار کرد (تحقیقات میدانی). بیرانوندها پس از سقوط زندیه به لرستان بازگشتند و چون آقامحمدخان قاجار، ایل چگنی را از هرو به نواحی قزوین تبعید کرده بود، زمینه تصرف این منطقه فراهم شد (همان).

بیرانوندها در طول حکمرانی قاجاریه به صورت ایل مقتدیری در لرستان درآمدند و اراضی ایلاتی چون چگنی، کوشکی و ساکی را در منطقه تصرف کردند. اینان در اوایل دوره قاجاریه، در درگیریهای بین شاهزادگان قاجار نقش فعالی داشتند؛ چنان‌که در نزاع بین شاهزاده حسام‌السلطنه محمدتقی میرزا (حاکم بروجرد، بختیاری و خوزستان) و شاهزاده محمود حاکم لرستان در ۱۲۴۲ق، جانب حسام‌السلطنه را گرفتند. نیز در نبردی که ۳ سال بعد (۱۲۴۵ق) میان حسام‌السلطنه و شاهزاده محمدحسین میرزا پسر محمدعلی میرزا در گرفت، به حمایت از حسام‌السلطنه برخاستند (سپهر، ۱۶/۲، ۱۷-۱۶، ۴۷-۴۸). بیرانوندها همراه دیگر لرها در جنگ ایران و روسیه نیز شرکت کردند (اعتمادالسلطنه، ۶۵۰/۸). همچنین محمدقاسم بیگ از بیرانوندها در طغیان شاهزاده حسینقلی خان برضد فتحعلی‌شاه نقش بسیار فعالی داشته است که پس از شکست حسینقلی‌خان، عده‌ای از بیرانوندها و باجلانها به دستور فتحعلی‌شاه کشته شدند (سپهر، ۱۱۳/۱-۱۱۷).

بررسی تاریخ بیرانوندها از درگیریهای خونین بین سران ایل از یک سو، و درگیری با دولت و یا دیگر ایلات از دیگر سو حکایت دارد. این درگیریها باعث کشته شدن شماری از سران ایل در طول حکمرانی

ادمندز که در اواخر قاجاریه، یعنی در دوره هرج و مرج به لرستان سفر کرده، می‌نویسد که حسین خان از خوانین بیرانوند، تسلط زیادی بر کدخدایان نداشته است (ص ۱۰۲). تیره‌های بیرانوند از لحاظ نفوذ و قدرت یکسان نبوده‌اند، چنان‌که تیره‌های مال اسد و یاراحمد دارای قدرت بوده‌اند، در مقابل، تیره‌های تشکیل دهنده شاخه دشایینان، یعنی پیرداده، رش، شلکه، چقل، دوکان، دلران و... قدرت کمتری داشته‌اند. اصولاً بیشتر تیره‌های ایل بیرانوند دارای آب و خاک بوده‌اند و از این رو، کمتر به صورت رعیت، به گونه‌ای که در بین بعضی از ایلات دیده شده است، درآمد دارند (تحقیقات میدانی).

نظام سیاسی ایل بیرانوند، چون دیگر ایلات لرستان در نتیجه مداخله حکومتها و نوسازیهای منطقه، دگرگون شده است. اکنون نفوذ خوانین از میان رفته است و تیره‌ها هریک به صورت واحدی مستقل درآمدند. از سوی دیگر مهاجرت بیرانوندها به شهر خرم‌آباد و تشکیل گروه اقلیت شهرنشین، آنها را وا داشته است که در مقابل دیگر گروهها از یکدیگر حمایت کنند. به عبارت دیگر زندگی بیرانوندها در شهر خرم‌آباد باعث انسجام آنها شده است، هرچند که فاقد رهبر باشند (همان).

ماخذ: ادمندز، سیل جان، «یادداشت‌های درباره لرستان»، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر، تهران*، ۱۳۷۲؛ بیات، کازه، *عملیات لرستان*، اسناد سرتیپ محمد شاه بختی (۱۳۰۳ و ۱۳۰۶)، تهران، ۱۳۷۳؛ جغرافیای لرستان، پیشکوه و پشتکوه، به کوشش سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۷۰؛ حنیف، محمد، *شناخت ایل بیرانوند*، خرم‌آباد، ۱۳۷۷؛ راسخ، شاپور، «جمعیت و گروههای نژادی ایران»، *ایران‌شهر*، تهران، ۱۳۴۲؛ ۱۹۶۳، ج ۱؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (لرستان)، تهران، ۱۳۲۰؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۴۴؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷؛ سعدوندیان، سیروس، *اسناد نخستین سپید ایران احمد امیراحمدی*، تهران، ۱۳۷۳؛ فروری، ژان باتیست، سه سال در دیار ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱؛ معین السلطنه خرم‌آبادی، رحیم، «جغرافیای لرستان»، شقایق، خرم‌آباد، ۱۳۷۶؛ س ۱، ۳ و ۴؛ *منتخب التواریخ*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان آبن، تهران، ۱۳۳۶؛ نجم‌الدوله، عبدالغفار، *سفرنامه خوزستان*، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱؛ والی‌زاده مجزی، محمدرضا، *تاریخ لرستان* (روزگار قاجار)، تهران، ۱۳۸۰؛ یغمایی، منتخب السادات، *حماسه فتح‌نامه نایی*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۸؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939.  
سکندر امان اللهی بهاروند

**بیرجند**، شهرستان و شهری در استان خراسان جنوبی و مرکز آن استان.

درباره وجه تسمیه بیرجند آراء مختلفی بیان شده است و غالباً این نام را مرکب از دو بخش «بیر» و «جند» دانسته‌اند. جند معرب واژه کند و یا تلفظی دیگر از آن و به معنی «شهر» است. اما درباره معنی پاره

نخست یعنی «بیر» اختلاف نظر وجود دارد و آن را به معنی «نصف»، «بلند»، «توفان» و یا صورتی از «بئر» عربی به معنی چاه دانسته‌اند (نک: سیما، ۲۴؛ بهنیا، ۱۳۲-۱۳۳؛ توکلی مقدم، ۲۳۵).

شهرستان بیرجند: این شهرستان با ۳۱۷۰۴ کیلومتر مساحت (احمدیان، ۲۲)، شامل ۴ بخش، ۱۹ دهستان و ۴ شهر به نامهای بیرجند، خوسف، اسدیه و سریش، و ۱۹۲۱۱ آبادی دارای سکنه است (نشریه... ۱۹-۱۸؛ سرشماری...، پانزده). شهرستان بیرجند از شمال به شهرستانهای قانات و فردوس، از جنوب به شهرستانهای نهبندان و راور (استان کرمان)، از شرق به افغانستان، و از غرب به شهرستان طبس (استان یزد) محدود است (نقشه...).

اراضی شهرستان بیرجند از نظر ناهمواری به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست بخش نسبتاً مرتفعی که نواحی شمالی و شمال شرقی این شهرستان را دربرمی‌گیرد و دیگر زمینهای نسبتاً همواری که سراسر بخشهای غربی و جنوب شرقی آن را فراگرفته است (احمدیان، ۲۶). کوه بندر (۲۷۶۵ متر)، کوه شاه (۲۵۱۰ متر)، پل محمود (۲۵۶۳ متر) و کوه باقران (۳۰۵ متر) از مهم‌ترین کوههای این شهرستان است (فرهنگ جغرافیایی کوهها...، ۲۷/۴، ۲۷، ۳۳، ۱۱۴). شهرستان بیرجند با داشتن کوههای متعدد نسبتاً بلند، در شمار یکی از نواحی خشک ایران است و رودخانه‌های آن خشک رودهایی است که جز در فصلهای پرباران فاقد آب‌اند. آب و هوای این شهرستان در نواحی کوهستانی معتدل، و در دشتهای جنوبی و خاوری و نواحی مشرف به کویر لوت گرم و خشک است (جعفری، ۲۳۱). اساس اقتصاد شهرستان بیرجند بر کشاورزی، دام‌داری و قالی‌بافی استوار است. زعفران، گندم، جو، چغندر و پنبه از مهم‌ترین محصولات کشت و ریزی آن است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۳۶).

در سرشماری ۱۳۷۵ شهرستان بیرجند ۲۷۶'۸۱۳ تن جمعیت داشته است (سرشماری، شانزده). اهالی این شهرستان به زبان فارسی با گویش بیرجندی سخن می‌گویند و از لحاظ مذهبی شیعه دوازده امامی‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

شهر بیرجند: این شهر که مرکز شهرستان بیرجند است، در ۳۳ و ۵۳ عرض شمالی و ۵۹ و ۱۳ طول شرقی و در ارتفاع ۱۴۷۰ متری از سطح دریا واقع شده است (پاپلی، ۱۱۷). در ۱۳۷۵ شهرستان بیرجند دارای ۱۱۶'۶۰۹ تن جمعیت بوده است (سرشماری، چهل).

تاریخ: کهن‌ترین آثار تاریخی موجود در محدوده شهرستان بیرجند به دوره اشکانیان بازمی‌گردد. سنگ‌نوشته‌ها و سنگ نگاره‌های کال جنگال و استاد تنگل در پیرامون بیرجند که دیرینگی دوهزار ساله دارند، نشان می‌دهد که خوسف واقع در ۴۰ کیلومتری جنوب غربی بیرجند، ساتراپ نشین یکی از ایالت‌های شرقی شاهنشاهی اشکانیان بوده، و مسیر اصلی خراسان به کرمان و جنوب ایران در آن روزگار از درون دره‌های این ناحیه می‌گذشته است (نک: سیما، ۲۱؛ رضایی، ۴۴-۴۵؛ بهنیا، ۱۳۲، ۱۹۶، ۳۸۳). همچنین سنگ نگاره‌های

روزگار قاجاریان، توسعه شهر بیرجند به سبب کمبود آب به کندی صورت گرفت. در آن دوره کشتزارها و باغها به وسیله آب تنها قنات نیمه شور شهر، به نام «قنات قصبه» آبیاری می‌شد و آب آشامیدنی اهالی از چندین آب انبار عمومی که از آب کوه باقران پر می‌شدند، تأمین می‌گردید (یادداشت‌های مؤلف؛ احمدی، ۵۶۳).

در اوایل سده ۱۴ ق/م، با رونق گرفتن تجارت و اتصال خط آهن کراچی به زاهدان که توسط انگلیس و در مسیر خط ارتباطی اروپا به هند صورت گرفته بود، موقعیت تجاری بیرجند بیش از پیش رونق گرفت و موجب تجمع تجار و صنعتگران در این شهر شد (احمدیان، ۷۷). پس از این تاریخ بیرجند از طرفی مرکز توزیع کالاهای هندی و اروپایی در منطقه، و از طرفی دیگر به محل صدور محصولات قنات و خراسان بدل گشت؛ در نتیجه این تحول اقتصادی و گسترش فعالیت‌های بازرگانی یکی از شعبه‌های مهم بانک شاهنشاهی ایران در آنجا تأسیس شد (گنجی، ۵۷).

توسعه اقتصادی بیرجند بر اوضاع فرهنگی و اجتماعی این شهر نیز تأثیر مثبت گذاشت. در ۱۳۲۶ ق مدرسه شوکتیه به همت امیر شوکت الملک علم، حاکم وقت بیرجند تأسیس شد. این مدرسه یکی از قدیم‌ترین مدارس به سبک نوین در ایران به شمار می‌رود (منصف، ۱۱۱-۱۱۲).

در سالهای جنگ جهانی اول، بیرجند مرکز ستاد فرماندهی سپاهیان انگلیسی- هندی شد که در نواحی شرقی ایران مستقر بودند. این عامل در تحولات بعدی بیرجند اثر عمیقی بر جای گذاشت، چنان که پس از پایان جنگ جهانی اول امیر شوکت الملک علم از لوله‌هایی که نیروهای انگلیسی برای لوله‌کشی اردوگاه‌های نظامی خود به جای گذاشته بودند، با صرف مبلغ هنگفتی در ۱۳۰۲ ش مبادرت به لوله‌کشی آب در شهر بیرجند کرد. بیرجند نخستین شهر ایران بود که آب آشامیدنی مردم آن از طریق لوله‌کشی آب تأمین می‌شد (همو، ۱۳۳-۱۳۴؛ یادداشت‌های مؤلف).

با احداث راه آهن سراسری و تغییر مسیر نقل و انتقال کالاهای تجاری، بیرجند موقتاً رونق گذشته خود را از دست داد؛ اما بروز جنگ جهانی دوم و ساخت راه ارتباطی زاهدان- باجگیران که در کمک- رسانی به ارتش شوروی با راه آهن سراسری رقابت می‌کرد، باعث رونق اقتصادی و توسعه شهر در سالهای پس از ۱۳۲۰ ش گردید. این وضع که از آن زمان تا کنون با نوساناتی ادامه یافته، بیرجند را از نظر وسعت، جمعیت، اهمیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به صورت بزرگ‌ترین شهر و مرکز خراسان جنوبی درآورده است (یادداشت‌های مؤلف).

مأخذ: احمدی، احمد، «شهرستان بیرجند»، فیما، تهران، ۱۳۳۲ ش، س ۸، ش ۱۱؛ احمدیان، محمدعلی، جغرافیای شهرستان بیرجند، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ بهنیا، محمدرضا، بیرجند نئین کبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ بابلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ تاریخ

لاخ مزار در روستای کوچ در ۲۹ کیلومتری جنوب شرقی بیرجند، حکایت از استیلای هیتالیان بر این ناحیه در روزگار قباد (س ۴۸۸-۵۳۱ م) پادشاه ساسانی دارد (سیم، همانجا).

در روزگار انوشیروان (س ۵۳۱-۵۷۹ م) نواحی شرقی تر قهستان که دربرگیرنده بیرجند امروزی نیز بوده است، از تسلط هیتالیان بیرون شد (نک: طبری، ۱۰۰/۲-۱۰۱). در دوره فتوحات اعراب در ۳۰ ق یا به روایتی دیگر در ۳۱ ق شهرهای قهستان به تصرف لشکر اسلام درآمد (نک: بلاذری، ۵۶۷؛ طبری، ۳۰۱/۴). تاریخ بیرجند در دوره اسلامی در ارتباط مستقیم با تاریخ قهستان (ه) بوده است. ظاهراً هیچ‌کدام از جغرافیانویسان مسلمان پیش از یاقوت، از بیرجند نامی نبرده‌اند (لسترنج، 362). یاقوت نام این شهر را به صورت بیرجند از توابع قهستان آورده است (۷۸۳/۱). مؤلف ناشناس تاریخ سیستان (ص ۴۰۶) ذیل رویدادهای ۸۴۲ ق از بیرجند نام برده است.

بیرجند در دوره اسماعیلیان قهستان از پایگاه‌های آنان به شمار می‌رفته است (فرقانی، ۶۸). نزاری قهستانی بیرجندی از شعرای اسماعیلی مذهب سده ۷ ق، به دوره نفوذ اسماعیلیان نزاری در بیرجند تعلق دارد. او در پاره‌ای از اشعار خود بیرجند را ستوده است (صفا، ۷۳۱/۳-۷۳۲، ۷۳۹). حمدالله مستوفی (ص ۱۴۴) در سده ۸ ق/۱۴ م بیرجند را قصبه‌ای با توابعی چند که در کشتزارهای آن زعفران بسیار و اندکی غله حاصل می‌شده، و در روستاهای آن، انگور و دیگر میوه‌ها به دست می‌آمده، وصف کرده است. حافظ ابرو در سده ۹ ق بیرجند را ناحیه‌ای کوچک شامل ۳ قریه و ۳۵ مزرعه ذکر کرده است. بنا به گزارش او بیشتر مردم این ناحیه بازرگان بوده‌اند و آب آشامیدنی و کشاورزی آن از کاریز تأمین می‌شده است. او از کاریزی در بیرجند یاد کرده که فاصله میان مادر چاه تا مظهر کاریز ۱۰۰ فرسنگ فاصله داشته است (۴۳/۲).

در دوره تیموریان، بیرجند به سبب نزدیکی به هرات رو به پیشرفت گذاشت. وجود راه‌های تجاری که از بیرجند می‌گذشت و به هرات می‌رسید، به این پیشرفت کمک فراوانی کرد. در دوره صفویه بیرجند یکی از منزلگاه‌های راه بازرگانی اصفهان به قندهار و هند بود (فرقانی، ۶۹). در اواخر دوره صفویه بیرجند حاکم نشین ولایت قنات شد و حکام آن که از خاندان غم بودند و خود را به اعراب بنی خزیمه منسوب می‌داشتند، در دوره فتنه افغانه و لشکرکشی‌های نادرشاه اهمیت خاصی یافتند (یادداشت‌های مؤلف؛ بهنیا، ۱۳۸؛ احمدیان، ۸۰). در ۱۱۴۴ ق/۱۷۳۱ م نادرشاه افشار امیر اسماعیل خان خزیمه را به حکومت قنات منصوب کرد (منصف، ۱۷). بیرجند که تا این زمان قصبه‌ای بیش نبود، روز به روز وسعت و جمعیت آن افزوده شد و به تدریج به شهر تبدیل گردید (گنجی، ۵۶).

در اوایل سده ۱۳ ق، زین العابدین شیروانی از بیرجند به عنوان «دارالملک قهستان» نام برده است. به گزارش او بیرجند در آن زمان قصبه‌ای شهر مانند با حدود ۴ هزار خانه بوده است (ص ۱۷۳). در

دارد. این اثر در ۸۸۳ ق تألیف شده، و افزون بر نسخه‌های خطی بسیاری که از آن برجا مانده، چند بار نیز، از ۱۲۶۶ تا ۱۳۲۰ ق در تهران و تبریز چاپ شده است (مشار، فهرست...، ۸۴۳/۱، مؤلفین...، ۸۸۹/۳). ملا مظفر گنابادی به تفصیل به شرح آن پرداخته، و این شرح نیز چند بار به چاپ رسیده است.

ب- شرحها:

۱. شرح زیج الغریب (زیج جدید سلطانی). وی این شرح را که در برخی فهرستها حل زیج جدید سلطانی نام یافته، در ۹۲۹ ق نوشته است و چنانکه خود در آغاز آن آورده، ته تنها به شرح مبهمات آن پرداخته، بلکه خطاهای آن را نیز تصحیح کرده است. بیرجندی در این شرح از منابع بسیار، و از جمله از التفهیم و قانون مسعودی ابوریحان بیرونی، صور الکوکب عبدالرحمان صوفی، شرح ملخص قاضی زاده رومی، نهایت الادراک قطب الدین شیرازی، زیج جامع کوشیار گیلانی، زیج ادوار الانوار محیی الدین مغربی و زیج خاقانی غیاث الدین جمشید کاشانی بهره گرفته است (ص ۶-۹، ۱۷-۲۲، ۴۲، ۴۳، ۷۸-۸۲، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۳۵، ۳۱۰-۳۱۲). از این شرح نسخه‌های خطی بسیاری در کتابخانه‌های موزه بریتانیا، کیمبریج، بانکپور، مجلس، آستان قدس و جز آنها نگهداری می‌شود (اته، I/1223؛ ریو، II/457-458؛ بانکپور، XI/60-61؛ زوتر، 187-188؛ GAL, I/675؛ استوری، II(I)/70-71؛ شورا، ۱۰۴/۲؛ آقابزرگ، الذریعة، ۶۸۷-۶۹۰؛ منزوی، ۲۹۴/۴).

۲. شرح التذکرۃ النصیریة فی الهیئة نصیرالدین طوسی (عربی). این شرح که در ۹۱۳ ق به پایان آمده است، در ۱۱۴۱ ق/۱۷۲۹ م به زبان سنسکریت ترجمه شده، و سپس به انگلیسی برگردانده شده است (ریو، 153/II؛ 273/II؛ GAL, S, II/273؛ GAL, I/674؛ پینگری، 542-541).

۳-۵. شرح بر بیست باب در معرفت اسطرلاب، تحریر المجسطی و المختصر فی علم الهیئة نصیرالدین طوسی (زوتر، 188، 149؛ بلوشه، 59/II؛ بانکپور، 63-62/XI؛ GAL، همانجا؛ 930/II؛ GAL, S, II/930؛ ریو، همانجا؛ آقابزرگ، همان، ۱۳/۱۳۰، ۱۴/۶۱).

۶. شرح آداب المناظره قاضی عضدالدین ایچی (عربی). این اثر در برخی فهرستها حل آداب العضدی نامیده شده است (همان، ۸۳/۵۴).

۷. شرح الدر المنظم فی خواص القرآن العظیم (عربی). متن کتاب از عبدالله بن اسعد یافعی (همان، ۸۳/۸-۸۴، ۲۴۵/۱۳) است که بیرجندی در ۹۰۱ ق آن را شرح کرده است.

بیرجندی کتاب تقویم البلدان ابوالفدا را نیز به فارسی ترجمه کرده، و جدولهایی شامل مساحات ولایات به آن افزوده است (منزوی، ۱۸۴/۱).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشیعة (قرن دهم)، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بیرجندی، عبدالعلی، ابعاد و اجرام، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، بیرجند، ۱۳۸۱ ش؛ همو، شرح زیج الغریب، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکز خواندیمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دیرسیاتی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قزوینی،

سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ توکلی مقدم، غلامحسین، وجه تسمیة شهرهای ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ جعفری، عباس، دائرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، تاریخ (بخش جغرافیای خراسان)، به کوشش درثا کراولسکی، وِسبادن، ۱۹۸۲ م؛ حمدالله مستوفی، ترمذی القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ رضایی، جمال، بیرجند نامه، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ زین‌المابدین شیروانی، یتان السیاحة، تهران، سنایی؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، آستان خراسان، شهرستان بیرجند، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سیمای میراث فرهنگی شهرستان بیرجند، به کوشش رقیه زعفرانلو و حمزه حمزه، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ طبری، تاریخ؛ فرقانی، محمدفاروق، تاریخ اسماعیلیان قهستان، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بیرجند)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ ش، ج ۷۶؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ گنجی، محمدحسن، و انحطاط شهر بیرجند، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ ش، ص ۳، ۱۲؛ منصف، محمدعلی، امیر شوکت الملک علم (امیرقائن)، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نشریة عناصر تقیسانی به همراه مراکز، دفتر تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ نقشه تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ ش، ۲۹۴؛ باقوت، بلدان؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز؛

Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966.

محمد حسن گنجی

بیرجندی، نظام الدین عبدالعلی بن محمد بن حسین (د ۹۳۴ ق/ ۱۵۲۸ م)، مشهور به فاضل بیرجندی، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و شارح برکار آثار نجومی.

بیرجندی از مشاهیر فضلای روزگار خویش بود (خواندمیر، ۶۱۵/۴-۶۱۶؛ ملا مظفر، ۲). وی گویا از اوضاع و احوال روزگار چندان خشنود نبوده است؛ چنان که یک جا خود را «معتکف زاویه خمول و دردمندی» می‌خواند (نک: شرح...، ۲). به گفته خواندمیر (همانجا)، بیرجندی علوم دینی را نزد سیف الدین احمد تفتازانی، شیخ الاسلام هرات، و کمال الدین مسعود شروانی فرا گرفته، و فنون حکمی را نیز از منصور بن معین الدین کاشانی آموخته است (نیز نک: ریو، 153/II؛ صفا، ۳۴۵/۵).

برخی از منابع بیرجندی را حنفی شمرده‌اند، اما دیباچه‌های آثار او و نیز شیوه یادکردنش از خلفای راشدین و اهل بیت و خلفای عباسی، نشانه تشیع اوست (نک: ابعاد...، ۲۸، ۳۸، ۵۸، ۷۲، ۷۹، ۹۱، ۱۰۱، جم). بدین سان، آقابزرگ به درستی، آثار او را در الذریعة (۷۱/۷۲-۷۱/۷۳) شناسانده، و در طبقات اعلام الشیعة (۱۲۵/۷) نیز از او یاد کرده است.

آثار: بیرجندی آثار بسیاری - بیشتر به فارسی - نوشته که نسخه‌های خطی فراوانی از هریک برجا مانده است:

الف- تألیفات:

۱. ابعاد و اجرام (۸ م). بیرجندی در این اثر با استناد به صور الاقالیم ابوزید بلخی و تحفة الغرائب مطالبی نقل کرده، اما با آنکه وصف وی از بسیاری شهرها با آنچه زکریای قزوینی در آثار البلاد آورده، همانند است، نامی از او نبرده است (نک: ص ۳۸، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۸۱، ۸۱، ۹۱، ۱۱۰، جم؛ قس: قزوینی، ۱۵۹، ۳۳۱-۳۳۲، ۴۸۱).

۲. بیست باب در معرفت تقویم تام، که مباحثی نیز درباره احکام نجوم

کشیدن شمشیر از غلاف) و امثال آن که بیشتر واژه‌های مختوم به گروه ast (با بیشترین بسامد) و ost (با بسامد کمتر) هستند (همو، ۲۸۶-۲۸۸).

واج‌شناسی: لهجه بیرجندی دارای ۲۲ همخوان و ۱۳ واکه است. همخوانهای بیرجندی با همخوانهای فارسی معیار تفاوت آشکاری ندارند، جز اینکه واج /z/ در بیرجندی شنیده نمی‌شود، اما در واکه‌ها، بیرجندی با فارسی تفاوتی دارد. واکه میانی نیم بسته و کوتاه /ə/ به همراه واکه‌های ē, ē̄, ē̇ و در مواردی ē̄ در بیرجندی وجود دارد که در فارسی مشاهده نمی‌شود. ē̄ در بیرجندی، برابر ē̇ غیرپایانی در بسیاری از واژه‌های فارسی معیار است که در تقابل با صورت غیرکشیده خود (a) قرار دارد، مانند balā (بالا، مصیبت) و bālā (بالا). این ē̄ که باقی‌مانده فارسی قدیم است، در برخی از بافت‌های آوایی نیز ظاهر می‌شود، مثلاً اگر از پایان کلمه‌های یک هجایی همخوانی حذف شده باشد، واکه a مجاور آن به جبران همخوان حذف شده، کشیده می‌شود، مانند ē̄ «اخم» و ē̄ «عقد» (نک: صادقی، ۱۳۸۰-۱۳۹۰).

اما دو واکه ē̄ و ē̇ همان واکه‌هایی هستند که در متون قدیم، «مجهول» خوانده می‌شدند. این واکه‌ها در فارسی میانه و در سده‌های نخستین فارسی نو رواج داشته‌اند، اما ظاهراً از سدهٔ عرق به بعد از میان رفته‌اند. در بیرجندی، ظهور ē̄ نتیجهٔ حذف /h/ و همزه از توالی‌های eh و eḥ است، مانند ētenā «اعتنا»، ēmāl «اعمال» و ēterām «احترام». با این همه، این واکه در برخی از کلمات قدیم‌تر هم برجای مانده است، مانند dēr «دیر»، xēd «کرت زراعتی» و xēš «خویش، خویش». واکه ē̄ نیز صورت تبدیل شدهٔ ē̇ پیش از همخوان خیشومی و یا تبدیلی از گروه oh است، مانند کلمات geryō (از) geryon «گریان» یا zōr (از) zōhr «ظهر» (نک: همو، ۱۳۸۰). بیرجندی دو واکه مرکب ey و ow دارد.

دو نکته دربارهٔ رفتارهای همخوانی بیرجندی جالب توجه است: باقی ماندن p قدیمی در کلماتی چون asp «اسب» و asp «چسب» و وجود تشدید در پایان برخی کلمات مانند پروت «سبیل»، باغوک (باغ کوچک) و بوس (بوسه) و امثال آنها (نک: همو، ۱۳۹۰)، و همچنین نبودن واج میانجی g در حاصل مصدرهایی که از یک واژهٔ مختوم به «ه» غیر ملفوظ در کنار /i/ ساخته می‌شوند؛ مانند darmondey «درماندگی» و zendey «زندگی» (نک: رضایی، بررسی، ۱۵۱)، هرچند گاهی این همخوان ظاهر می‌شود، مانند xobregi «خبرگی» (همو، واژه‌نامه ...، ۱۹۱).

ویژگیهای زیر زنجیری: در اسامی بیرجندی - چه واژه مرکب باشد و چه بسیط - مانند فارسی، معمولاً بر هجای آخر تکیه می‌شود، مانند šaftālū «شفتالو» و cāršambə surf «چهارشنبه سوری». تکیه در فعلهای ماضی ساده و ماضی استمراری بر هجای اول است، مانند ēšnidem «شنیدم» و mēšnidem «می‌شنیدم». همچنین در مضارعهای اخباری و التزامی، تکیه بر نخستین هجاست، مانند móxorey «می‌خورد»، mókošan «می‌گشند»، bóxorī «بخوری» و

زکریا، آثار البلاد، بیروت، دارصادر؛ مشار، خانابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰؛ همو، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۱؛ ملاعظفر، شرح بیت باب، ج سنگی، تهران، ۱۲۷۲ ق؛ منزوی، احمد، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۲؛ نیز:

Bankipore; Blochet; Ethé, H., Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford, 1903; GAL; GAL, S; Pingree, D., «Birjandi», EI<sup>2</sup>; Rieu, Ch., Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1871-1881; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1972; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

محمدعلی مولوی

بیرجندی، یکی از لهجه‌های فارسی نو که در شهرستان بیرجند، در جنوب خراسان و تا حاشیهٔ ۱۵ کیلومتری اطراف این شهرستان تکلم می‌شود.

از آنجا که بیرجند در حاشیهٔ شرقی ایران واقع است و فاصلهٔ قابل توجهی با دیگر شهرهای مجاور دارد، لهجهٔ مردم آن نسبت به دیگر لهجه‌های فارسی کمتر تحول یافته، و بسیاری از ویژگیهای فارسی میانه را حفظ کرده است. می‌توان گفت که بیرجندی جزو لهجه‌هایی از زبان فارسی است که بیشترین فاصله را با گونهٔ رسمی آن دارند. تفاوت‌های بیرجندی و فارسی معیار، هم در واج‌شناسی خود را نشان می‌دهد، هم در صرف و نحو، و هم در واژگان.

از لهجهٔ بیرجندی اثر مستقل و مدرونی که کهن و قابل استناد باشد، باقی نمانده است؛ حتی شاعران نام‌آور آن سرزمین، همچون نزاری قهستانی و لامع نیز به فارسی کلاسیک و معیار شعر سروده‌اند. کهن‌ترین واژه‌نامهٔ موجود از این گویش، فرهنگ ملاعلی اشرف صبوچی است که نصابی از لهجهٔ بیرجندی است. این نصاب که ظاهراً در حدود سال ۱۲۱۰ یا ۱۲۱۱ ق سروده شده است، ۵۰۰ واژهٔ بیرجندی و معادل‌های فارسی آنها را در ۲۰۰ بیت در بحر رمل مثنیٰ مقصور در بر دارد (رضایی، بررسی، ۲۰). به طور کلی واژه‌های قدیمی و تلفظ کهن شماری از واژه‌ها که در لهجهٔ بیرجندی یافت می‌شوند، از ویژگیهای این لهجهٔ فارسی به شمار می‌روند، مانند زمبر (زنبه)، زینه (پله)، فراشا (لرزهٔ خفیف پیش از تب)، داهول (مترسک)، ذباقی (تعطیل)، نیاسه (نوه) و نمونه‌های دیگر (برای فهرست مفصل‌تر، نک: صادقی، ۱۳۶).

افزون بر این، واژه‌های بسیاری در این لهجه به چشم می‌خورند که مختص خود آن هستند و در فارسی معیار یافت نمی‌شوند، مانند واژه‌های متعدد برای گوسفند، بز و سید، همچون: barra nar (گوسفند نر یک ساله)، šisak (گوسفند نر دو ساله)، cari (گوسفند نر ۳ ساله)، baxta (گوسفند نر ۴ سالهٔ اخته) و qučč (گوسفند نر ۴ سالهٔ تخم). همین گروه واژه‌ها برای گوسفند ماده و بز (نر و ماده) هم وجود دارد (بهنیا، ۲۸۴-۲۸۵).

ویژگی دیگر، نام آوایی است که خاص این لهجه‌اند، مانند baqqast (صدایی که بزغاله و بز از ترس برآورد)، toppast (صدای فرو افتادن دیوار یا چیز پهن و سنگین)، qoliččast (صدای بیرون

(رضایی، «ساختمان...»)، (۱۰۲): *mo beraft, to beraft, ū beraft* (من رفتم، تو رفتی، او رفت) و غیره.

رضایی (همان، ۱۰۴-۱۰۵) نشان داده است که چنین وضعیتی دربارهٔ صورتهای مجهول فعل ماضی نیز صادق است، زیرا در آنها نیز ضمیرمفعولی پیش از فعل می آید و فعل صرف نمی شود: *šū bebord, tū bebord, mū bebord, eš bebord, et bebord, om bebord* (استدلال را دربارهٔ ماضی استمراری و ماضی بعید تکرار می کند) (همان، ۱۰۵-۱۱۰): *ma mēbord, ū mēbord, to mēbord, mo mēbord, unō mēbord, šomā mēbord* (ماضی استمراری که می توان به جای ضمایر فاعلی از ضمایر مفعولی هم در آن استفاده کرد)، *dīdo bo, mo/om, dīdo bo, to/et dīdo bo, ū/eš dīdo bo* (ماضی بعید).

بیرجندی از این لحاظ به برخی از گویشهای کهن، مانند گویش کهن هرات که در متن طبقات الصوفیة خواجه عبدالله انصاری به کار رفته است، شباهت بسیاری دارد (همان، ۱۰۲-۱۰۳).

نحو: نحو بیرجندی تابع نحو فارسی است و تفاوت اساسی با فارسی معیار ندارد (همو، بررسی، ۳۰۷) و می توان مانند فارسی، سازه های حالت دار جمله های این گویش را بدون تغییر اساسی در معنا جابه جا کرد.

سوابق پژوهش دربارهٔ بیرجندی: ولادیمیر یوانوف، مستشرق و زبان شناس روس در ۱۳۰۷ ش/۱۹۲۸ م به نخستین پژوهش زبان شناختی در لهجهٔ بیرجندی پرداخت (همان، ۳۰)، اما باید مهم ترین پژوهش مربوط به این لهجه را کتابهای سه گانهٔ رضایی: واژه نامهٔ گویش بیرجند، بررسی گویش بیرجند و بیرجند نامه دانست که به دنبال تصحیح فرهنگ ملاعلی اشرف صبوچی (۱۳۳۵ ش) از سوی وی، منتشر شده اند. راشد محصل نیز مقاله هایی دربارهٔ این لهجه دارد و به طور مشخص واژه های گویشی را در متون مهمی چون فرهنگ البلیغة، تألیف یعقوب کردی نیشابوری (د ۱۳۳۸ ق/۱۰۴۶ م) بررسی کرده است (نک: «واژه ها...»)، (۱۱۹ ب). در پژوهش دیگری دربارهٔ بیرجند (بهنیا، ۲۶۶-۲۷۸) نمونه هایی از اشعار لالایی، خواستگاری، دو بیت های بیرجندی، رمضانی خوانی و چاووش خوانی یافت می شود، هرچند که صورت مفصل تر این نمونه ها را که نواها و ترانه ها و سرصوتهای بیرجندی است، می توان در بیرجند نامه دید (رضایی، بیرجند نامه، ۶۷۱-۷۱۲).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد نفیسی، زبان پهلوی: ادبیات و دستور آن، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ بهنیا، محمدرضا، بیرجند: نگین کویر، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ راشد محصل، محمدتقی، «گویش بیرجندی»، جهان کتاب، تهران، ۱۳۷۷ ش، ۳، ۱۹ و ۲۰؛ همو، «واژه های کهن و گویشی در البلیغة»، فرهنگ، تهران، ۱۳۶۹ ش، کتاب ششم؛ رضایی، جمال، بررسی گویش بیرجند، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ همو، بیرجند نامه، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ همو، «ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسهٔ آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ ش، ۲۳، ۴؛ همو، واژه نامهٔ گویش بیرجند، تهران،

*bókošan* «بگشند»). این نکته دربارهٔ افعال امر و نهی نیز صادق است، مانند *béza* «بزن» و *māzə* «نزن». در فعل آینده تکیه بر آخرین هجای فعل کمکی است، مانند *bexómza* «خواهم زد» و *bexéy bord* «خواهید برد». در افعال منفی، تکیه همواره بر واکهٔ تکواژ نفی قرار می گیرد، مانند *némešu* «نمی شود» و *nézadom* «نزدم». فعلهای ماضی بعید و ماضی مجهول دو سازهٔ واژگانی این لهجه اند که دو تکیه دریافت می کنند: یکی بر هجای آخر صفت مفعولی و دیگری بر نخستین هجای فعل کمکی، مانند *zadə bódóm* «زده بودم» و *koštá šódey* «کشته شدید».

به لحاظ آهنگ، بیرجندی مانند فارسی معیار دو آهنگ افتان و خیزان دارد: آهنگ خیزان آن ویژهٔ جمله ها و بندهای پرسشی، و آهنگ افتان آن ویژهٔ جمله ها و بندهای خبری است (رضایی، بررسی، ۷۱-۷۴).

اشتیاق و صرف: در بیرجندی، ساخت واژه از طریق اشتقاق (افزودن وندهای مختلف به واژه ها و ماده های فعلی) یا فرایند ترکیب صورت می گیرد. در میان پیشوندهای بیرجندی به مواردی برمی خوریم که در فارسی معیار وجود ندارند، مانند *asl, ho, kale, da, ešk, ol, ik* (همان، ۱۳۶-۱۵۱). صادقی (ص ۱۴۰) نشان داده است که پیشوند فعلی *ho* در کلمه ای چون *ho-nešin* «بنشین»، صورت تبدیل یافتهٔ پیشوند فعلی «فرو» است که در متونی چون ترجمهٔ المدخل الی علم احکام النجوم نیز به کار رفته است. در مجموع، این گویش حدود ۲۰ پیشوند و ۵۳ پسوند دارد. در مبحث ترکیب نیز ۲۷ نوع ترکیب در این گویش وجود دارد که بیشتر آنها گونه های متعدد دارند، ولی در کل، اشتقاق و ترکیب در این گویش با فارسی همسوست و اختلاف آشکاری ندارد (رضایی، همان، ۱۳۴-۱۸۸؛ نیز نک: راشد محصل، «گویش...»)، (۲۰).

شاید بتوان با قاطعیت گفت که نکتهٔ مهم ساختوازی در بیرجندی، تنوع صورتهای فعلی است. این لهجه ۱۶ نوع فعل ماضی دارد که برخی از آنها فقط از سوی افراد کهن سال به کار می روند، مانند ماضی بعید از فعل «رفتن» *berafte bode bodom*، ماضی ابعاد استمراری مانند *berafte bode bodom* و ماضی ابعاد نقلی مانند *marafte bode bodom* (رضایی، همان، ۲۶۲-۲۷۰). هر کدام از این فعلهای ماضی ۳ گونه نوع صرف دارند: یک صرف آنها مانند زبان فارسی است که در آن شناسه ها به دنبال مادهٔ فعل می آیند، اما در دو صرف دیگر ضمیرهای متصل و منفصل و شناسه ها پیش از فعل قرار می گیرند و مادهٔ فعل بدون تغییر باقی می ماند، مانند *ū ya goft, to goft, mo goft, oš goft, ot goft, mo goft*.

صرف نوع دوم و سوم که در دورهٔ میانه نیز وجود داشته است (آموزگار، ۶۶-۶۸)، ساخت «ارگتیو» خوانده می شود. این نوع صرف در فارسی میانه فقط در ماضی افعال متعدی بوده است. اما در بیرجندی در افعال لازم هم به کار رفته است، مانند صرف ماضی فعل «رفتن»:

(نحال، ۱۳۴). جو، گندم و هندوانه از مهم‌ترین محصولات این ناحیه است (دباغ، ۱/۲۳۶-۳۳۵) و از دهه ۱۹۳۰م اهالی علاوه بر آن، به تولید محصولات دیگر چون انگور، انجیر، بادام و برخی دیگر از میوه‌ها و سبزیها نیز می‌پرداختند (ابوسمور، ۵۳). دامداری و پرورش طیور نیز از مهم‌ترین فعالیتهای اقتصادی اهالی به شمار می‌آید (همو، ۵۳-۵۴؛ دباغ، ۱/۲۳۹).

فعالیتهای صنعتی در بئر السبع تا قبل از ۱۹۴۸م شامل برخی صنایع دستی و محلی مثل قالی‌بافی، پشم‌ریسی و تولید لبنیات بود (ابوسمور، ۵۸). پس از این تاریخ، کارخانه‌های صنعتی در آبادیهای یهودی‌نشین تأسیس شد (کارمن، ۲۷۴). با کشف و استخراج نفت در اسدود (واقع در شمال تقب)، این ناحیه به صورت حلقه اتصال خط لوله‌های نفت میان اسدود و ایلات درآمد (ابوسمور، ۵۹).

شهر بئر السبع: این شهر با ارتفاع ۲۷۵ متر از سطح دریا در ۳۴ و ۴۷ طول شرقی و ۳۱ و ۱۴ عرض شمالی، در ۷۵ کیلومتری جنوب غرب بحرالمت قرار گرفته است (دباغ، ۱/۲۳۳). بئر السبع پس از تل‌آویب، یافا، بیت‌المقدس و حیفا یکی از شهرهای مهم و بزرگ فلسطین به شمار می‌آید («دائرة المعارف جدید خاورمیانه»، ۱/۳۳۹).

آب این شهر از آبهای سطحی چون وادی بئر السبع که در شرق این شهر جاری است (کارمن، ۲۷۳) و منابع آب زیرزمینی (چاهها) تأمین می‌شود (دباغ، ۱/۲۵۶)؛ علاوه بر اینها، سدی در وادی ابوسماره ساخته شده است («راهنما...»، ۲۴۹؛ موسوعه...، ۱/۴۷۳) و یک ایستگاه آب شیرین‌کن نیز در این محل وجود دارد (کارمن، ۹۳).

تل باستانی بئر السبع در ۴ کیلومتری شمال شرقی شهر جدید واقع است (پرلن، ۱۹۳؛ جودائیکا، IV/383) که از هزاره ۴ ق م مسکونی بوده است (کارمن، ۲۷۴؛ قس: آوی-یوناح، ۴۲) و قدیمی‌ترین ساکنان آن را کنعانیان و عمالقه تشکیل می‌دادند (دباغ، ۱/۲۳۷). در عهد عتیق از این شهر به عنوان جنوبی‌ترین محل سرزمین کنعانیان و نقطه مقابل دان (محلی در شمالی‌ترین قسمت این سرزمین) یاد شده است (داوران، ۱:۲۰). بئر السبع جایی است که حضرت ابراهیم (ع) در آنجا سکنا گزید و به کشاورزی پرداخت (تکون، ۱۹:۲۱، ۳۱، ۳۲) و پسر اسحاق نیز در همان‌جا به دنیا آمد (همان، ۱۴:۲۱-۱۷).

در سده ۱۲ ق م ساکنان بئر السبع در مقابل حمله یهودیان به سختی مقاومت کردند، ولی به هر حال در طی دورانهای مختلف این شهر مدتها زیر سلطه آشوریان، بابلیان، ایرانیان، یونانیان و رومیان قرار گرفت (دباغ، ۱/۲۳۷). در دوره سموتیل نبی بئر السبع احتمالاً مرکزیت اداری و مذهبی داشت و بنا به تمایل مردم، شاتول به عنوان شاه در آنجا تاج‌گذاری کرد (سموتیل، ۲:۸؛ پرلن، ۱۹۲). بئر السبع در دوره رومیان دژی مستحکم و نظامی به شمار می‌آمد و یادگانی در آن جای داشت (اسمیت، ۱۹؛ الستن، ۲۰۵؛ آوی-یوناح، همانجا). در همین

۱۳۷۳ ش؛ صادقی، علی‌اشرف، «بررسی گشیش بیرجند»، نگاهی به گشیش‌نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش.

بئر السبع، نام شهر و ناحیه‌ای در استان غزه فلسطین. نام‌گذاری: بئر السبع یا بیرشبا به گزارش عهد عتیق به ایام حضرت ابراهیم (ع) بازمی‌گردد (سفر پیدایش، ۲۱:۲۸-۳۱؛ الستن، ۲۰۵) و در دوره اسلامی نیز به همین نام معروف بوده است (یاقوت، ۳۴/۳؛ نیز نک: طبری، ۱/۲۴۷-۲۴۸).

ناحیه بئر السبع، این ناحیه سرزمینی است مثلثی شکل واقع در جنوب فلسطین میان ساحل دریای مدیترانه و غزه در غرب، اردن در شرق، صحرای تقب در جنوب و ارتفاعات الخلیل در شمال (دباغ، ۱/۲۳۷؛ ابوسمور، ۳۰) که همراه با اردن و چاله بحرالمت در عصر میوسن و پلاستوسن پدید آمده است (برای ویژگیهای زمین‌شناسی، نک: همو، ۲۵، ۳۰). چند رودخانه دائمی و فصلی در این ناحیه جریان دارد که برخی به رود غزه و از آنجا به مدیترانه، و بعضی به بحرالمت می‌ریزند (دباغ، ۱/۲۳۲، ۳۳۴).

قدیمی‌ترین ساکنان این ناحیه کنعانیان بودند که بعدها آموریان، مدنیان و آدومیان نیز به آنها پیوستند (همو، ۱/۲۳۷). هکسوس در سده ۱۷ ق م، برای فتح شام از ساکنان این شهر یاری گرفت (همو، ۱/۲۳۹). در همین روزگاران موقعیت خاص این ناحیه که بر سر راه تجارتی قبایل و اقوام سامی واقع بود، عامل مهم شکوفایی آن گردید (ابوسمور، ۱۲)؛ به ویژه در دوره نبطیان، بئر السبع رونقی خاص یافت، اما در سده ۳ م با تغییر راههای بازرگانی، این ناحیه از رونق افتاد (دباغ، ۱/۲۳۸). در عصر عثمانیان از ۱۹۰۰ م این ناحیه که مرکزش نیز بئر السبع نام داشت، یکی از شهرستانهای استان غزه به شمار می‌رفت (نخله، 304-305؛ شراب، ۲۱۱). در ۱۳۲۷ ش/۱۹۴۸ م به‌رغم دفاع ساکنان بئر السبع و مقابله نیروهای عرب، این شهرستان به دست اسرائیلیها افتاد و اینان از آن پس به تأسیس آبادیهای یهودی‌نشین در اینجا دست زدند (ابوسمور، ۶۷) و کوشیدند قبایل ساکن یا کوچنده در بئر السبع را - که در حیات سیاسی و اقتصادی آن نقش مهمی داشتند - بیرون برانند، یا محدود سازند (فلاح، ۸۹؛ برای نام قبایل، نک: قطب، ۴۳۳).

جمعیت ناحیه بئر السبع در ۱۳۱۰ ش/۱۹۳۱ م، ۵۱۰۸۲ نفر بود که ۴۷۹۸۱ نفر آنان کوچ‌رو و مسلمان بودند (دباغ، ۱/۲۳۰). در اواخر سلطه انگلیس شمار ساکنان این ناحیه به حدود ۱۰۰ هزار نفر رسید که ۹۱۹۳۴ نفر از آنها را بومیان تشکیل می‌دادند (همو، ۱/۲۳۱؛ ابوسمور، ۳۹). در ۱۹۴۸ م این رقم به ۵۳۷۰۰ نفر کاهش یافت (هداوی، ۳۹) و پس از آن، جمعیت یهودی ناحیه روی به افزایش نهاد (قطب، ۴۲۸؛ ابوسمور، ۴۰).

فعالیت کشاورزی در این ناحیه به ریزش سالانه باران بستگی دارد. در تقاطعی که از آب چاه تغذیه می‌شوند، درختان نخل کشت شده است

دوره بئر السبع اسقف‌نشین مسیحی به شمار می‌آمد (همانجا).

در سده ۳۲ پس از آنکه راههای تجاری سرزمین و قلمرو نبطیان متروک شد و ایرانیان به جای مسیر تجاری هند و یمن با پترا، راه خلیج فارس و فرات را گشودند، بئر السبع از رونق افتاد (دباغ، ۱/۲۸۰؛ ابوسمور، ۱۳).

در آغاز اسلام بئر السبع اولین صحنه درگیری میان عربها و رومیان بود که با پیروزی مسلمانان گروهی بزرگ از عربها در آنجا ساکن شدند (ابوعبید، ۷۱۷/۳-۷۱۸؛ دباغ، ۱/۲۸۱). در زمان امویان بئر السبع یکی از شهرهای مهم فلسطین به شمار می‌آمد (یاقوت، ۳/۳۴). در جنگهای صلیبی این شهر به سبب دوری راه، از یورشها مصون ماند و زمانی که آنان بر بیت جبرین دست یافتند، به اشتباه آن را بئر السبع به شمار آوردند (اسمیت، ۱۶۴). از قرن ۹/۱۵م اکثر ساکنان بئر السبع مهاجرت کردند و به همین سبب، در منابع آن دوره نامی از این شهر دیده نمی‌شود (دباغ، ۱/۲۳۶). تا آنجا که در اوایل سده حاضر این محل به روستایی کوچک تبدیل شد (پرلن، ۱۹۰).

حکومت عثمانی در ۱۹۰۰م شهر جدید بئر السبع را در جنوب غربی شهر کهن بنا نهاد (دباغ، همانجا؛ فلاح، ۹۲). در این دوره دو مجلس، یکی برای اداره شهرستان (قضا) بئر السبع، مرکب از ۵ تن از شیوخ قبایل ساکن منطقه، و دیگری مجلس شهرداری با شرکت ۵ نفر از بزرگان تأسیس گردید (همو، ۹۲، ۹۴؛ ابوسمور، ۴۳). در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م) بئر السبع به صورت پایگاه اصلی ارتش ترک و آلمان درآمد (جودائیکا، ۱۷/۳۸۴). در ۱۹۱۷م به رغم مقاومت نیروهای عثمانی، این شهر به دست متفقین افتاد («راهنما»، ۱۱۹؛ کارمن، همانجا). از این زمان تا ۱۹۴۸م حکومت انگلیسی فلسطین بر این شهر نیز تسلط داشت (فلاح، ۹۹؛ ابوسمور، ۱۷).

در ۱۹۴۸م پس از پایان دولت قیمومت، مبارزان فلسطینی از بئر السبع، کاروانهای نظامی صهیونیستها و برخی از آبادیهای آنان را مورد حمله قرار دادند (همانجا)، ولی در همان سال نیروهای صهیونیستی، بئر السبع را نیز تصرف کردند (همو، ۱۸؛ دباغ، ۱/۲۳۶). در همین سال، صهیونیستها ساکنان بومی را راندند و یهودیان را اسکان دادند (ابوسمور، ۴۰؛ بریتانیکا، ۱۷/۹۳۰؛ جودائیکا، ۱۷/۳۸۵)، تا جایی که بخش بزرگی از جمعیت امروز این شهر را مهاجرانی یهودی از شمال افریقا، عراق، هند، رومانی، لهستان، مجارستان و آمریکای جنوبی تشکیل می‌دهند (همانجا).

توسعه راههای ارتباطی میان بئر السبع با شهرهای بزرگ، از ابتدای شکل‌گیری این شهر - خاصه پس از ۱۹۴۸م - سبب توسعه و شکوفایی تجاری و اقتصادی آنجا گردید. در زمان سلطه انگلیس خط آهن بئر السبع - رفح افتتاح شد و چون این خط در جنگ ویران شد، خط آهن دیگری که بئر السبع را به وادی صرار مرتبط می‌ساخت، احداث کردند (ابوسمور، ۴۵). در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م با تأسیس بزرگ‌راه بئر السبع - ایلات، این دو محل از طریق صحرای نقب به

همدیگر متصل گردید (کوک، ۷۰)؛ و در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م خط آهن میان بئر السبع - دیمونا به اتمام رسید (دباغ، ۱/۲۳۶). توسعه راهها و موقعیت خاص این شهر موجب شد که بئر السبع از نظر بازرگانی اهمیت خاص بیابد («دائرة المعارف جدید خاورمیانه»، ۱/۳۳۹). با آنکه مردم در اطراف این شهر به طور محدود به کشاورزی می‌پرداختند، ولی کمبود محصولات کشاورزی همواره یکی از مهم‌ترین مشکلات ساکنان این شهر به شمار می‌آمده است (ابوسمور، ۴۶)؛ از این رو، سازمان تحقیقات صحرایی دیمونا به منظور بهبود اوضاع کشاورزی، اقداماتی از جمله استفاده از نیروی خورشیدی به عمل آورده است (کارمن، ۲۷۵).

فعالیت‌های صنعتی بئر السبع تا قبل از ۱۹۴۸م شامل برخی صنایع کوچک مثل روغن‌کشی و تولید برخی از اسباب و لوازم ساده منزل بود (ابوسمور، ۴۷)، ولی پس از آن، صنایع بزرگی مثل تولید مواد ساختمانی، استخراج معدن، همچنین تولید وسایل بهداشتی، پزشکی، شیمیایی، سرامیک‌سازی و از همه مهم‌تر صنعت نساجی در این شهر شکل گرفت (کارمن، ۲۷۴؛ جودائیکا، نیز «دائرة المعارف جدید خاورمیانه»، همانجاها) که بیشترین واحدها مواد اولیه خود را از نقب تأمین می‌کنند (پرلن، همانجا).

آموزش تا قبل از ۱۹۴۸م تا حدود متوسطه و منحصرأر مدارس دولتی انجام می‌گرفت (دباغ، ۱/۲۳۷-۳۵۸؛ ابوسمور، ۳۸-۴۹). امروزه مرکز تحقیقات بیولوژیکی و دانشگاه بن گورین از مهم‌ترین مراکز تحقیقاتی - آموزشی این شهر به شمار می‌آید (گارودی، ۵۶۱؛ فلسطینیات، ۱۳؛ بریتانیکا، همانجا). مراکز بهداشتی - درمانی این شهر نیز قابل توجه است («راهنما»، ۱/۲۳۵؛ پرلن، همانجا).

بر اساس حفاریهای باستان‌شناسان فرانسوی (از ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۰م) قدیمی‌ترین لایه‌ها در این محل، به دوران آهن باز می‌گردد («دائرة المعارف جدید باستان‌شناسی»، ۱/۱۶۷). یافته‌هایی نیز از دوران آهنک به دست آمده است (همان، ۱/۱۶۱). در حفاریهای سال ۱۹۶۹م، ابزار فلزی، برخی لوازم تزئینی منزل و بقایایی از سفالهای متعلق به دوره آهن و رومیان (اوی - یوناح، ۴۲) و همچنین آثاری متعلق به سده‌های ۱۲ و ۱۱ ق م به دست آمده است («دائرة المعارف جدید باستان‌شناسی»، ۱/۱۶۸). حفاریهای باستان‌شناسان نقشه‌ای از شهر با دیوارها و دروازه‌های آن نشان می‌دهد که در میان آنها بقایایی از بناهای دوره ایرانیان و دوره هلنی یا سنگفرشها و کتیبه‌های یونانی به چشم می‌خورد (اوی - یوناح، همانجا).

از ویژگیهای باستانی این شهر، وجود جاده‌ای در اطراف شهر به موازات دیوارها بود. علاوه بر این، شهر شبکه نهر بندی مجهزی نیز داشت (پرلن، ۱۹۵). بقایایی از یک کتیبه متعلق به سده‌های ۴ و ۳ ق م (همو، ۱۹۴)، و آثار دژهایی که توسط ایرانیان و یونانیان ساخته شده، هم به



عصر عثمانی بیرق خاص سلطان را که سفید رنگ و بزرگترین بیرقها بود، یکی از افسران عالی رتبه دربار که میر علم نامیده می شد، حمل می کرد (EI<sup>2</sup>, I/1135؛ «دائرة المعارف»، ۷/255، ۳۶۳-۳۶۴، II). بیرقداران قایی قولیها نیز علمدار خوانده می شدند و برای تشخیص آنها از یکدیگر علمداران پادشاه را علمداران خاص می گفتند (همانجا). ابتدا بیرقهای سفیدرنگ و ویژه سلطان بود، ولی بعدها پرچمهای رنگارنگ نیز معمول شد (احمد راسم، ۶۸۲/۱). بیرقدار معمولاً کلاه ای بی رنگ که دور آن دستاری سفید پیچیده شده بود، بر سر داشت و جبه ای قرمز رنگ بر تن می کرد (پاکالین، همانجا). در آلبانی نیز رؤسای برخی از قبایل را که در اداره کشور نقش مهمی داشتند، بیرقدار می خواندند («دائرة المعارف»، ۷/255).

مآخذ: احمد راسم، عثمانی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ ق؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; Gibb, H. and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1960; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1946; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989-1992.

علی اکبر دیانت

**بِشَرِ مَعُونَه**، جایی در سرزمین نجد - مرکز جزیره العرب - میان منزلگاه بنی عامر و خزّه بنی شلیم (ابن هشام، ۱۹۴/۳؛ نیز نک: یاقوت، ۴۳۵/۱). بشر معونه به سبب واقعه ای که در صفر ۴/ و ثویه ۶۲۵ در آنجا روی داد، شهرت یافته است.

در پی درخواست ابوراء عامر بن مالک، بزرگ بنی عامر از قبیله بنی کلاب، پیامبر اکرم (ص) با اکراه شماری از یاران خود را برای تبلیغ اسلام راهی سرزمین ایشان کرد. مبلغان گسیل شده که شمارشان را ۳۰ یا ۴۰ یا ۷۰ تن گفته اند (نک: واقدی، ۳۴۷/۱؛ ابن هشام، همانجا؛ یعقوبی، ۷۲/۲). به سرپرستی منذر بن عمرو ساعدی، همگی از اصحاب جوان و پارسای پیامبر (ص) بوده اند (واقعی، همانجا؛ ابن سعد، ۵۲/۲). بیشتر فرستادگان را انصار، همراهی چند از مهاجران تشکیل می دادند (واقعی، ۳۴۷/۱، ۳۵۲؛ ابن هشام، ابن سعد، همانجا). از آنجا که پیامبر (ص) بر جان این گروه بیمناک بود، ایشان در «جوار» (= پناه) ابوراء عامر بن مالک (زهری، ۹۴-۹۵) راهی نجد شدند و پیش از رسیدن به منزلگاه بنی عامر، در بشر معونه اردو زدند و حرام بن یلحان را به همراه نامه پیامبر (ص) نزد عامر بن طفیل، از بزرگان بنی عامر فرستادند (نک: واقعی، ابن هشام، همانجا). عامر بن طفیل که بنا بر گزارش برخی از منابع پیش از این با پیامبر (ص) دیدار، و آن حضرت را به جنگ تهدید کرده بود (ابن کثیر، ۱۴۰/۳)، بدون اعتنا به جوار عموش عامر بن مالک و دریافت پیام از سوی او که متعرض فرستادگان پیامبر (ص) نشوند (واقعی، همانجا)، نامه پیامبر (ص) را نخوانده، بیگ دعوت - حرام بن ملحان - را به تیغ سپرد و قصد داشت دیگر فرستادگان را نیز به قتل رساند (همو، نیز ابن هشام، همانجا).

دست آمده است (همو، ۱۹۵). علاوه بر اینها، خرابه های باستانی بیرصفد، بیرمطر و خزّه بيطار با آثاری از دورانهای کهن، در نزدیکی بشر السبع قرار دارند (ابراهیم، ۵۳؛ «دائرة المعارف جدید باستان شناسی»، ۱/۱۶۱).

مآخذ: ابراهیم، معاویه، «فلسطين من اقدم المصور الى القرن الرابع قبل الميلاد»، موسوعه خاص، ج ۱۲، ابرسمور، حسن، قصه مدينة بشر السبع، تونس، المنظمة العربية للترتية والثقافة، ابو عبيد بکری، عبدالله، معجم ما/استمعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۳۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ دیاغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، الخليل، ۱۹۸۵ م؛ شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطين، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ طبری، تاریخ، عهد عتیق، فلاح، غازی، الفلسطينيين المنسبون، قدس، ۱۹۸۹ م؛ فلسطينیات، به کوشش انیس صایغ، منظمة التحرير الفلسطينية، مرکز الابحاث، قطب، اسحاق یعقوب، «التركيب الاجتماعي للشعب الفلسطيني»، موسوعه خاص، ج ۱؛ کارودی، روز، فلسطين ارض الرسالات الالهية، ترجمه عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ موسوعه عام، نحال، محمد سلامة، جغرافیه فلسطين، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Avi-Yonah, M., *Beersheba, Archaeology*, Jerusalem, 1974; *Britannica, micropædia*, 1978; Cooke, H.V., *Israel*, London, 1960; Elston, R., *Palestine and Syria*, Edinburgh, 1929; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel a Regional Geography*, London, 1971; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Nakhleh, I., *Encyclopedia of Palestine Problem*, New York, 1991; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York, 1992; Pearlman, M. and Y. Yannai, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, G.A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974.

لیلا رضایی

**بِیْرَقِی**، نک: پرچم.

**بِیْرَقْدَار**، عنوان و منصبی در سازمان نظامی دولت عثمانی. وظیفه بیرقدار (بایراقدار) که او را علمدار و سنجق دار نیز می نامیدند، حفظ و حمل پرچم در واحدهای نظامی منظم و نامنظم و نهادهایی که پرچم خاص داشتند، بوده است. سابقه این منصب گویا به عصر سلاجقه آسیای صغیر باز می گردد، اما در عصر عثمانی تعریف و سازمان و مراتب خاصی یافت.

هر واحد از سپاه بنی چری یک بیرقدار داشت. همچنین قایی قولیها (نگهبانان ویژه)، بیگلر بیگیها، امیران و سپاهیان که طبقه ای از صاحبان زمین در نظام زمین داری عثمانی بودند، بیرقها و بیرقدارانی خاص داشتند (پاکالین، ۱/۱۸۱). بیرقداران سپاه بنی چری از ضابطان قشون به شمار می رفتند و همواره با سابقه ترین و شایسته ترین کس از ابواب جمعی هر واحد، در حمل پرچم یاور بیرقدار بود (همانجا). هر آلای بیگی (فرمانده هنگ) یک بیرقدار داشت (گیب، ۱۴۶) که منصبی کاملاً نظامی به شمار می رفت (همو، ۳۱۹). در سپاه بنی چری یکی از افراد تحت فرمان آغای بنی چری، بیرقی امام اعظم را حمل می کرد که او را «باش بیرقدار» (سر بیرقدار) می نامیدند («دائرة المعارف...»، ۷/۲۵۵).

در دوره سلجوقیان و ایلخانان، بیرقداران به صورت گروهی کار می کردند و رئیس آنان را امیر علم و دیگران را علمدار می خواندند. در

به سبب شوری و سنگینی آب چاهها و کمیابی آب شیرین در مکه آب آشامیدنی بیشتر مردم این شهر از بشر میمون تأمین می‌شده است (ازرقی، ۷۰؛ اصطخری، ۱۷؛ محمد، ۸۸۷/۴-۸۹).

وصف این چاه در برخی اشعار عرب، حکایت از اهمیت آن در نزد اهالی مکه در دوره جاهلی و اسلامی دارد (همدانی، ۴۸/۲؛ یاقوت، همانجا). گروهی از مفسران از جمله محمد بن جبیر بر این باورند که آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ تَعِينُ» (مُلک، ۳۰/۶۷)، اشاره به این چاه دارد و گروهی برآن‌اند که این آیه علاوه بر بشر میمون به چاه زمزم نیز اشاره دارد (ابوعبید، همانجا؛ ازرقی، ۴۴۰؛ همدانی، همان، ۳۷/۲-۴۸).

به گزارش ازرقی سپاهیان اسلام در روز فتح مکه، پس از عبور از منطقه اذخر، از کنار این چاه گذشتند و وارد مکه شدند (ص ۴۹۲-۴۹۳). در حدود سال ۱۳۰ ق/۷۴۸ م، جنگی میان سپاهیان خلیفه اموی به فرماندهی عبدالملک بن محمد بن عطیه و نیروهای ابوحمزه خارجی - که مکه را در دست داشت - در نزدیکی بشر میمون در گرفت و گروه بسیاری در این جنگ کشته شدند (خلیفه، ۵۹۶/۲؛ ابن فهد، عبدالعزيز، ۲۹۴/۱؛ عبدالغنی، ۲۰۷). در ۱۵۸ ق، ابوجعفر منصور، خلیفه عباسی که قصد حج داشت، در نزدیکی این چاه درگذشت و همان‌جا دفن شد (دینوری، ۳۸۵؛ یعقوبی، ۳۸۹-۳۸۷/۲؛ بلاذری، ۴۹؛ طبری، ۱۰۷/۸؛ مسعودی، ۳۴۱؛ هروی، ۸۹؛ ابن اثیر، ۱۷/۶).

نام بشر میمون تا ۱۲۰۷ ق/۱۲۰۷ م در منابع تاریخی دیده می‌شود. در این سال مظفرالدین کوکبیری، حاکم لاریل به تعمیر و مرمت این چاه پرداخت (فاسی، شفاء، همانجا، العقد، ۱۰۱/۷؛ ابن فهد، عمر، همانجا). اما پس از آن در منابع تاریخی، نامی از بشر میمون دیده نمی‌شود و به درستی معلوم نیست که پس از این تاریخ آیا نام این چاه تغییر یافته، و یا متروک شده است.

مأخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الدرر فی اخصار المغازی والسير، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن کثیر، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ زهری، محمد، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ طبری، تاریخ، واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یاقوت، بلدان یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰ م. جمال موسوی

مأخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن فهد، عبدالغنی، غایة المرام یاخبار سلطنة البلد الحرام، به کوشش فهیم محمد شلوت، مکه، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن فهد، عمر، انحاء اللوری، به کوشش فهیم محمد شلوت، مکه، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۲۷۵ ق/۱۸۵۸ م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب اونژوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ طبری، تاریخ، عبدالغنی، عارف، تاریخ امراء مکه المکرمه، دمشق، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۲ م؛ فاسی، محمد، شفاء الغرام یاخبار البلد الحرام، بیروت، دارالکتب العلمیه، همو، العقد الثمین، ج ۱، به کوشش محمد حامد قی، ج ۷، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ قرآن کریم؛ محمد بن عبدالغنی، السام فی الفكر الاسلامی و الادب العربی، مراکش، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م؛ مسعودی، علی، التنبيه و الانشراح، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ همدانی، حسن، الاکلیل، به کوشش محمد بن علی اکوع حوالی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ همو، صفة جزيرة العرب، لیدن، ۱۸۸۴ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰ م.

احتمالاً یکی از موجبات سرسختی عامر بن طفیل در برابر فرستادگان پیامبر (ص)، رقابت با عمومیش عامر بن مالک بوده است که برخلاف او دوستدار پیامبر (ص) و متمایل به اسلام بود (نک: زهری، همانجا؛ واقدی، ۳۴۶/۱).

بنی عامر که نمی‌خواستند پیمان ابوبراء عامر بن مالک را بشکنند، از یاری عامر بن طفیل سر باز زدند (زهری، ۹۵). از این رو، وی از برخی از قبایل دیگر یاری خواست (ابن هشام، ابن سعد، همانجا؛ قس: واقدی، ۳۴۷/۱). سرانجام عامر بن طفیل به یاری مردانی از بنی سلیم، فرستادگان را در بشر معونه به قتل رساندند و از میان ایشان تنها دو تن جان به در بردند: یکی کعب بن زید که مجروح در میان کشتگان افتاده بود (نک: ابن هشام، همانجا؛ طبری، ۵۴۷/۲) و دیگری عمرو بن امیه ضمیری که به هنگام واقعه، در بشر معونه حضور نداشت. وی پس از واقعه کشتار به اسارت درآمد و سپس آزاد شد (نک: ابن هشام، ۱۹۴/۳-۱۹۵؛ واقدی، ۳۴۸/۱)؛ آنگاه در راه بازگشت به مدینه، دو تن از بنی عامر را که با جوار پیامبر (ص) از مدینه باز می‌گشتند، به غفلت کشت. اما پیامبر (ص) اقدام او را نکوهش کرد، و خود دیه کامل دو مقتول عامری را برای بنی عامر فرستاد (نک: همو، ۳۵۲/۱؛ ابن هشام، ۱۹۵/۳؛ قس: ابن عبدالبر، ۱۷۲).

واقعه بشر معونه چنان بر پیامبر (ص) گران آمد که تا مدتی در قنوت نماز صبح قاتلان اصحاب بشر معونه را نفرین می‌فرمود (زهری، همانجا؛ ابن سعد، ۵۳/۲). گفته‌اند که آیات ۱۶۹-۱۷۰ سوره آل عمران در شأن این واقعه نازل شد (طبری، ۵۵۰/۲؛ نیز نک: واقدی، ۲۵۰/۱).

مأخذ: ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الدرر فی اخصار المغازی والسير، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن کثیر، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ زهری، محمد، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ طبری، تاریخ، واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰ م. جمال موسوی

بشر میمون، نام چاهی در حوالی مکه که قدمت آن به دوره جاهلی بازمی‌گردد و تا اوایل سده ۷ قی مورد استفاده بوده است. محلی که این چاه در آن واقع بوده است، به درستی مشخص نیست. گروهی آن را در مکه، بین مسجد الحرام و حجون و یا میان مکه و منی دانسته‌اند (ابوعبید، ۱۲۸۵/۴؛ طبری، ۱۷۵/۶) و عده‌ای نیز احتمال داده‌اند که بر سر راه امرالظهران (وادی فاطمه امروزی) قرار داشته است که درست نمی‌نماید (فاسی، شفاء، ۳۳۳/۱). منابع کهن حفر این چاه را به میمون بن حضرمی، برادر علاء بن حضرمی، والی بحرین (ازرقی، ۴۴۰؛ ابن سعد، ۳۵۹/۴؛ ابوعبید، همانجا؛ یاقوت، ۳۰۲/۱؛ ذهبی، ۲۶۲/۱؛ فاسی، العقد، ۱۲۵/۱؛ ابن فهد، عمر، ۶/۳)، و یا میمون بن قحطان صدفی - از فرزندان ابد بن اسود بن مالک صدف - نسبت داده‌اند (همدانی، صفة، ۱۲۹، ۲۶۷).

شهرت دارد، از لحاظ تجارتي توسعه یافت و همچون دیگر شهرهای فنیقیه از استقلال نسبی برخوردار بود (شبارو، ۲۱-۲۲؛ دائرة المعارف، همانجا). از حدود سال ۹۰۰ ق م تا سقوط دولت آشور در ۶۱۲ ق م بیروت تحت استیلای آشوریان قرار داشت و سپس به تصرف بابلیان درآمد و با چیرگی کوروش بر بابل در ۵۳۸ ق م بیروت نیز بر قلمرو هخامنشیان افزوده شد و تا دو سده پس از آن تابع آن دولت بود. در ۳۳۳ ق م پس از شکست سپاهیان هخامنشی از سپاهیان اسکندر مقدونی در ایسوس، بیروت به تصرف اسکندر مقدونی درآمد. پس از مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق م بیروت در شمار متصرفات سلوکوس، سر دودمان سلوکیان درآمد (شبارو، ۲۲-۲۳؛ نک: لبنان، ۸/۲۷-۲۷۶).

در روزگار حکومت یونانیان بر نواحی مدیترانه، بیروت میان بطلمیوسیان مصر و دولت سلوکیان مورد منازعه بود. در ۱۹۸ ق م آنتیوخوس سوم، فرمانروای سلوکیان بیروت را که در آن تاریخ تحت تصرف بطلمیوس پنجم از بطالس مصر بود، به تصرف خود درآورد (همان، ۸/۲۷۴). در حدود سال ۱۴۰ ق م بیروت توسط تریفون، فرمانروای سوری ویران، و با خاک یکسان شد (دبس، ۳/۱۶۴؛ ولی، ۱۴، ۲۲، ۱۱۶؛ نک: استرابن، ۷/۲۶۵، ۲۶۶). یک سده پس از آن تاریخ، بیروت از نو ساخته شد و لا ذقیه فنیقیه یا لا ذقیه کنعان لقب گرفت (لبنان، ۸/۲۷۵؛ شبارو، ۲۳-۲۴؛ دبس، ۳/۱۶۴-۱۶۵).

در ۶۴ ق م پومپه، سردار نامی روم بیروت را تصرف کرد و این شهر به مدت ۷ سده در استیلای امپراتوری روم قرار داشت (یزیک، ۳/۲۱۰؛ شبارو، ۲۵). آوگوستوس (حک ۳۰ ق م-۱۴ م) امپراتور روم توجه خاصی به بیروت داشت و آن را به دامادش آگریا وا گذارد. در دوره حکومت وی و نوادگانش مجموعه‌ای از بناهای باشکوه مانند تئاتر، حمام، ورزشگاه و ساختمانهای بزرگ ساخته شد و بیروت شهری پررونق گردید (شدیاق، ۸/۱۰-۱۱؛ لبنان، ۸/۲۷۷؛ شبارو، همانجا؛ دبس، ۳/۲۶۴). آوگوستوس بیروت را به مقام یک کلنی رومی ارتقا داد و به افتخار دخترش ژولیا، آن را «ژولیا آوگوستافلیکس بریتوس» (بیروت ژولیای خوشبخت) نامید (همانجا؛ جیدجیان، ۲۵۰؛ حتی، ۸/۳۲۲؛ لامنس، «الحیاء...»، ۴۸۶، تفسیر...، ۲۶). بیروت در سده ۱ م به یک مرکز مهم بازرگانی و پایگاه اصلی ناوگان دریایی روم در شرق مدیترانه بدل شد (جیدجیان، ۲۵۲). مدرسه حقوق بیروت در سده ۳ م شهرتی خاص داشت و با مدارس آتن، اسکندریه و قیصریه رقابت می‌کرد (همو، ۲۵۰، ۲۵۶؛ لامنس، همان، ۲۸؛ حتی، ۸/۲۷۸-۲۸۰). در ۵۵۱ م زمین لرزه بزرگی بیروت را ویران ساخت. کسانی که در اواخر سده ۶ م از بیروت دیدن کرده‌اند، آن را شهری ویران یافته‌اند (زیاده، ۱۶۵-۱۶۶).

مقارن فتوحات اسلامی بیروت شهری تقریباً خالی از سکنه بود که اهمیت چندانی نداشت (شبارو، ۲۸). در ۱۳ ق و به روایتی در ۱۴ ق

بیروت، پایتخت، مهم‌ترین بندر و نام کوچک‌ترین استان لبنان. شهر بیروت با ۶۷ کیلومتر وسعت (انکارتا<sup>۱</sup>) در ۳۳° و ۵۳° عرض شمالی و ۳۵° و ۳۰° طول شرقی قرار دارد («اطلس...»، فهرست، ۱۷). جمعیت آن در ۲۰۰۳ م حدود ۱۵۰۰۰۰۰ تن برآورد شده است («دائرة المعارف...»، انکارتا) که حدود ۴۵٪ از جمعیت لبنان و حدود ۷۰٪ از جمعیت شهرنشین آن کشور را در بر می‌گیرد (نادری، ۵).

بیروت در شبه جزیره‌ای مثلثی شکل واقع است که از جانب شمال و غرب به دریای مدیترانه محدود می‌گردد و بخشی از شهر به طول ۹ کیلومتر در دریا کشیده شده است (بریتانیکا، ۸۱۵/II؛ شبارو، ۱۳). این شهر آب و هوای مدیترانه‌ای، تابستانهای گرم و مرطوب و زمستانهای ملایم دارد (انکارتا). واقع شدن این شهر بر سر راههای عمده تجارتي و ارتباطی آسیا به اروپا و آفریقای شمالی بر اهمیت آن افزوده است. تا پیش از آغاز جنگهای داخلی لبنان در ۱۳۵۴ ش/۱۹۷۵ م بیروت به عنوان یکی از شهرهای بزرگ خدماتی دنیا و مرکز بانکداری و فرهنگی خاورمیانه به شمار می‌رفت (نادری، همانجا؛ انکارتا). با پایان یافتن جنگهای داخلی در ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م کوشش شد تا بیروت موقعیت خود را به عنوان مرکز تجارتي و بانکداری خاورمیانه باز یابد (همانجا).

در باره نام گذاری بیروت آراء گوناگونی آمده است: گروهی این نام را بر گرفته از واژه آرامی «بیروتا» به معنای سرو یا صنوبر، و گروهی دیگر از واژه عبرانی «بثروت» جمع بثر به معنای چاه دانسته‌اند. این دو نظریه با توجه به آنکه در اطراف بیروت از دیرباز جنگل سرو و صنوبر و چاههای آب بسیاری وجود داشته است، مقبول‌تر به نظر می‌رسد (لورته، ۳۳؛ ولی، ۱۳-۱۴؛ جیدجیان، ۲۴۸). نام بیروت نخستین بار در سنگ‌نبشته‌های تل العمارنه متعلق به سده ۱۴ ق م به صورت بیروتا (بروتا) آمده است. همچنین نام این شهر در نوشته‌های هیرودگلیفی مصری به چشم می‌خورد (لبنان، ۸/۲۶۵؛ جیدجیان، همانجا؛ ولی، ۱۳). این نام در کتاب حزقیال نبی (۱۶:۴۷) به صورت بیروته آمده، و استرابن (VI/379) آن را بریتوس آورده است.

بیروت یکی از کهن‌ترین شهرهای کرانه شرقی مدیترانه به شمار می‌رود که دیرینگی آن به اواسط هزاره دوم ق م می‌رسد (شبارو، ۱۱؛ جیدجیان، همانجا؛ انکارتا). بنابر اسطوره‌ها، بروته<sup>۲</sup> همسر اوگوس<sup>۳</sup> این شهر را بنا نهاد و آن را بریتوس (برگرفته از نام خود) نامید (شبارو، ۱۴؛ ولی، ۱۴). کنعانیان (۲۰۰۰-۱۲۰۰ ق م) و سپس فنیقیها (۱۲۰۰-۳۳۲ ق م) نخستین ساکنان بیروت بودند (شبارو، ۱۵، ۲۱). بنابر نوشته‌های به دست آمده در تل العمارنه مصریان از ۲۰۰۰ ق م بیروت را می‌شناختند و درصدد تصرف آن بودند. در دوره سلسله‌های ۱۸-۲۰ فراغت (۱۵۸۰-۱۰۸۵ ق م) این شهر در تصرف مصریان بود (جیدجیان، همانجا؛ دائرة المعارف...، ۵۱۳/۵؛ نک: لبنان، ۸/۲۶۴-۲۶۶).

بیروت در میان سالهای ۱۲۰۰-۹۰۰ ق م که به عصر طلایی فنیقیه

1. Encarta...

2. Britannica Atlas.

3. Encyclopaedia...

4. Beroé

5. Ogygès

مسلمانان به فرماندهی یزید بن ابی سفیان و برادرش معاویه بیروت را فتح کردند (بلاذری، ۱۵۰/۱؛ ابن اثیر، ۳۳۱/۲؛ یعقوبی، تاریخ، ۱۴۰/۲). بیروت پس از فتح به دست والی و کارگزار شام اداره می‌شد (تدمری، لبنان من الفتح، ۱۹۷). در ۲۲ ق/۶۴۳ میلادی نیروهای بیزانسی بیروت را از اعراب پس گرفتند، اما در ۲۴ ق معاویه بن ابی سفیان دوباره این شهر را به تصرف مسلمانان درآورد (قدامه، ۲۹۵). وی برای دفاع از کرانه‌های مدیترانه و از جمله بیروت در برابر تهاجمات رومیان، گروهی از مردم ایرانی تبار را در سواحل مدیترانه و بیروت اسکان داد (تدمری، همان، ۹۴؛ نک: یعقوبی، «البلدان»، ۳۲۷). معاویه توجه خاصی نسبت به بیروت داشت و این شهر را به عنوان بندرگاهی برای دمشق و پایگاه مرکزی ساحل شام تقویت کرد (تدمری، همان، ۱۹۷). جنادة بن ابی امیه (د ۸۰ ق/۶۹۹ م) «امیر البحر» نیروهای دستگاه خلافت بنی‌امیه به روزگار معاویه مدتی در بیروت اقامت داشت. وی در ۵۲ ق با ناوگانش برای تصرف جزایر کرت، قبرس و رودس از بیروت خارج شد (شبارو، ۴۵).

با سقوط بنی‌امیه و روی کار آمدن عباسیان و انتقال پایتخت از دمشق به بغداد، بیروت تا حدی اهمیت و جایگاه پیشین خود را از دست داد (همو، ۴۹)؛ اما چون امنیت سواحل شام برای دستگاه خلافت عباسی حائز اهمیت بود، منصور دومین خلیفه عباسی (حک ۱۳۶-۱۵۸ ق/۷۵۳-۷۷۵ م) از بیروت دیدن کرد و گروهی از تنوخیها را در این منطقه اسکان داد تا با حملات دریایی رومیان و نیز تهاجمات مردم جبل مقابله کنند، با آمدن تنوخیها بیروت روبه آبادانی نهاد (شدیاق، ۳۴۷/۲؛ تدمری، لبنان من قیام، ۳۶-۳۷).

در همین اوان، اوزاعی (م)، فقیه و محدث بزرگ شام در بیروت مسکن گزید و در برابر تعدیات صالح بن علی، والی عباسی بیروت نسبت به مسیحیان و اهل ذمه ایستادگی کرد (بلاذری، ۱۹۲/۱؛ نیز نک: تدمری، همان، ۳۱، ۲۱۸). در ۱۸۵ ق/۸۰۱ میلادی بیزانسیها به سواحل بیروت حمله کردند و عمر بن ارسلان تنوخی از شاهزادگان بنی ارسلان را به همراه ۳ تن دیگر به اسارت بردند (شدیاق، ۳۴۹/۲). در ۲۵۷ ق/۸۷۱ م امیرالدوله نعمان بن عامر ارسلانی، شاعر، فقیه و ادیب از سوی والی دمشق به حکومت بیروت و صیدا و اطراف آن منصوب شد و شهر بیروت را که مرکز امارت تنوخیها شده بود، دوباره به پایگاهی دریایی بدل ساخت (شبارو، ۵۳-۵۴؛ شدیاق، ۳۵۲/۲). شجاعت و لیاقت امیر نعمان سبب شد تا وی از جانب احمد بن طولون (حک ۲۵۴-۲۷۰ ق/۸۶۸-۸۸۴ م) نیز به امارت بیروت و صیدا منصوب شود. او تا هنگام مرگش در ۳۲۴ ق/۹۳۶ م همچنان بر بیروت حکومت داشت؛ آن‌گاه پسرش به حکومت بیروت رسید (شهابی، تاریخ، ۲۷۰/۱؛ شبارو، ۵۴).

در دوره استیلای اخشیديان بر مصر و شام (۳۳۳-۳۴۰ ق/۹۴۵-۹۷۱ م) بیروت در شمار نواحی شام بود و زیر نظر کارگزاران اخشیدی اداره می‌شد (تدمری، همان، ۱۳۵). پس از تصرف شام از سوی

فاطمیان در ۳۶۰ ق/۹۷۱ م جعفر بن فلاح کتامي، از سرداران سپاه فاطمی به بیروت آمد و امیر سیف‌الدوله منذر تنوخی را پس از اعلام بیعت با فاطمیان به عنوان حاکم اقلیم غرب - که بیروت نیز از جمله شهرهای آن بود - منصوب کرد (شدیاق، ۳۵۴/۲؛ تدمری، همان، ۱۴۰). در ۳۶۴ ق/۹۷۵ م فرمانروای بیزانس برای مدت کوتاهی بر بیروت چیره شد و نصیر یا نصیر خادم، حاکم بیروت را اسیر کرد و به بیزانس فرستاد (ابن عبری، ۶۸؛ ابن دواداری، ۱۷۰-۱۷۱/۶؛ مقریزی، ۲۲۲/۱؛ نیز نک: ولی، ۱۲۲).

در ۴۶۷ ق/۱۰۷۵ م بیروت همانند دیگر شهرهای شام به تصرف سلجوقیان درآمد، اما در ۴۹۰ ق/۱۰۹۷ م فاطمیان توانستند دوباره بر آنجا چیره شوند (شبارو، ۵۷). در ۴۹۱ ق جنگجویان صلیبی در راه تصرف بیت المقدس، به حومه بیروت رسیدند. کارگزار فاطمی بیروت، در برابر عدم تعرض به مردم بیروت و محافظت از شهر با صلیبیان سازش کرد و متعهد شد از هر گونه یاری به آنها دریغ نرزد (مکی، ۱۱۰-۱۱۱؛ ولی، ۱۲۳). با این حال، صلیبیان در ۴۹۵ ق/۱۱۰۲ م با نادیده گرفتن پیمان صلح با گسیل سپاهانی به بیروت سعی در تصرف آنجا کردند، اما در برابر مقاومت مسلمانان ناکام ماندند (ابن قلانسی، ۱۴۰-۱۴۱؛ شهابی، همان، ۴۲۰/۲؛ ولی، ۱۲۴). در ۵۰۴ ق/۱۱۱۰ م صلیبیان آهنگ تصرف بیروت کردند و پس از نبردی خونین که ۲۰ هزار تن از مردم بیروت در آن کشته شدند، شهر به تصرف صلیبیان درآمد (شهابی، همان، ۴۲۷/۲-۴۲۸؛ لا منس، «الحیة»، ۷۲۱؛ دوبهی، ۱۰۱؛ صالح بن یحیی، ۱۷-۱۸؛ ابن شداد، محمد، ۱۰۲). در ۵۰۵ ق نخستین اسقف کاتولیک در بیروت تعیین شد و کلیسای یحیی تعمیردهنده ساخته شد (لبنان، ۳۱۷/۱؛ شبارو، ۶۶). پس از این تاریخ، بیروت به یک بارون‌نشین بدل شد (همانجا). در مدت چیرگی صلیبیان بر بیروت همه مسجدهای این شهر بجز مسجد حنتوس که مزار اوزاعی در آن بود، ویران گشت (همو، ۵۲، ۶۶).

در ۵۷۸ ق/۱۱۸۲ م صلاح‌الدین ایوبی شهر بیروت را از زمین و دریا محاصره کرد، اما با آمدن ناوگان صلیبیان که به کمک مدافعان مسیحی شهر آمده بودند، از محاصره بیروت دست کشید و به دمشق بازگشت (ابن اثیر، ۴۸۲/۱۱؛ دبس، ۹۷/۶؛ شدیاق، ۱۱/۱؛ شهابی، همان، ۴۹۹/۲). در ۵۸۳ ق/۱۱۸۷ م پس از پیروزی مسلمانان بر مسیحیان در نبرد حطین، صلاح‌الدین ایوبی دومین بار به مدت ۸ روز بیروت را محاصره کرد. صلیبیان در برابر گرفتن امان، بیروت را تخلیه کردند و وی بدون جنگ وارد شهر شد (عمادالدین، ۱۰۴؛ ابن عبری، ۲۰۹؛ دمشق، ۲۸۰-۲۸۱؛ ابن شداد، یوسف، ۱۰۶) و پس از تسلط بر اوضاع، سیف‌الدین علی بن احمد مستطوب هکاری، معروف به امیرکبیر، و آن‌گاه امیر عزالدین اسامة بن منقذ را به حکومت بیروت گماشت (صالح بن یحیی، ۲۲-۲۳؛ ولی، ۲۳). اسامه در دوران امارت خود بر بیروت بارها با صلیبیان جنگید و غنائم بسیاری به دست آورد و در کمک‌رسانی به مسلمانان محاصره شده در عکا نقش مهمی ایفا کرد

(۹۸۲-۱۰۰۳ ق/۱۵۷۴-۱۵۹۵ م)، بیروت به سنجاق صیدا، تابع پاشانشین شام ضمیمه گردید و حاکم آن ملقب به میر میران شد (عوض، ۶۲: رافق، ۱۲۵).

با منصوب شدن امیر فخرالدین معنی دوم، فرزند امیر قرقماز به حکومت ولایت شوف در ۹۹۹ ق/۱۵۹۱ م، امارت آل معنی که ۱۱۰ سال به طول انجامید، بنیان نهاده شد. او در ۱۰۰۱ ق بیروت را به قلمرو خود افزود (شهابی، همان، ۸۱۱/۳؛ کردعلی، ۲۳۷/۲؛ شدیاق، ۴۹/۲). او در ۱۰۴۲ ق/۱۶۳۲ م بیروت را پایتخت امارت خود قرار داد و با احداث کاخها، برجها و دیگر بناها در استواری، زیبایی و آبادانی آن کوشش کرد. برخی از این بناها تاکنون پابرجاست و از این رو، می‌توان به جرئت گفت که دوران امارت او عصر طلایی بیروت به شمار می‌رود (یزیک، ۲۱/۱؛ کردعلی، ۲۵۱/۲؛ دویهی، ۵۰۰؛ ولی، ۲۴). با کشته شدن امیر فخرالدین دوم، به فرمان سلطان مراد چهارم عثمانی (حک ۱۰۳۲-۱۰۴۹ ق)، در ۱۰۴۳ ق، اوضاع بیروت روبه وخامت گذاشت، چنان‌که در اواخر سده ۱۱ ق اعتبار گذشته خود را از دست داد (نابلسی، ۳۶: دائرةالمعارف، ۵۱۲/۵).

در ۱۰۷۱ ق/۱۶۶۱ م سنجاق صیدا که بیروت هم وابسته آن بود، از ولایت دمشق جدا شد و به ولایت جدیدی بدل گردید (کردعلی، ۲۲۸/۳؛ رافق، ۱۹۴-۱۹۵). در ۱۰۷۳ ق/۱۶۶۳ م نخستین کنسول فرانسه به نام ابونوفل بن ابی نادر خازن کسروانی که لبنانی تبار بود، در بیروت تعیین شد (شبارو، ۱۲۹؛ نیز نک: دائرةالمعارف، ۵۱۴/۵). حکومت بیروت پس از کشته شدن امیر فخرالدین، به برادرزاده‌اش امیر ملحم رسید و پس از مرگ او در ۱۰۶۷ ق/۱۶۵۷ م دو فرزندش احمد و قرقماز مشترکاً به حکومت رسیدند. در ۱۰۷۶ ق/۱۶۶۵ م با مرگ امیر قرقماز حکومت بیروت به تنهایی از آن امیر احمد شد. او در ۱۱۰۵ ق/۱۶۹۳ م چندماه از حکومت برکنار شد، اما دوباره به یاری مردم توانست به حکومت بازگردد و تا ۱۱۰۹ ق/۱۶۹۷ م با اقتدار بر بیروت حکومت کند. با درگذشت وی به سبب نداشتن جانشین، امارت آل معنی پس از ۵ سده منقرض گردید و فرمانروایی بیروت به شهابیان، یکی از خاندانهای وابسته به آل معنی رسید (شهابی، لبنان، ۳/۱، ۳۳-۳۴؛ کردعلی، ۲۷۲/۲). امیرشیر بن حسین شهابی به نیابت از امیرحیدر شهابی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، در ۱۱۰۹ ق زمام امور بیروت را به مدت ۹ سال برعهده داشت و پس از مرگش امارت بیروت به امیر حیدر شهابی رسید (شهابی، تاریخ، ۱۰۴۶/۴، لبنان، ۷/۱؛ کردعلی، ۲۷۳/۲؛ قربان، ۶۵/۱؛ طربین، ۳۷).

در ۱۱۸۷ ق/۱۷۷۳ م امیر یوسف شهابی بیروت را به احمد پاشا جزار که به سبب خونخواری به این لقب معروف شده بود، سپرد. اندکی بعد احمدپاشا که قصد حکومت مستقل در بیروت داشت، از تسلیم شهر به امیر یوسف شهابی امتناع ورزید (شبارو، ۱۳۳؛ شهاب، ۳۱۸). امیر یوسف با یاری جستن از ناوگان دریایی روسیه در مدیترانه، بیروت را در ۱۱۸۸ ق/۱۷۷۴ م باز پس گرفت (کردعلی، ۲۹۲/۲-۲۹۳).

(عمادالدین، ۴۱۷؛ شبارو، ۷۴-۷۵).

در شوال ۵۸۸/اکتبر ۱۱۹۲ صلاح‌الدین ایوبی پس از بستن پیمان موقت صلح با ریچارد شیردل، پادشاه انگلستان از بیروت دیدن کرد و چند روزی در این شهر اقامت گزید (ابن اثیر، ۸۷/۱۲؛ صالح بن یحیی، ۲۴؛ شهابی، همان، ۵۱۰/۲). مدتی پس از انقضای موعد صلح‌نامه در ۵۹۳ ق/۱۱۹۷ م صلیبیان به فرماندهی پادشاه قبرس به بیروت حمله کردند و اسامه بن منقذ، امیر بیروت بدون کوچک‌ترین مقاومتی شهر را تسلیم صلیبیان کرد (ذهبی، ۲۸۱/۴؛ صالح بن یحیی، ۲۵). مدت استیلای بار دوم صلیبیان بر بیروت حدود یک سده به درازا کشید (۵۹۳-۶۹۰ ق/۱۱۹۷-۱۲۹۱ م) (مکی، ۱۹۲؛ سالم، ۱۳۲-۱۳۳). در این مدت، خاندان بحر - که به امیران غرب مشهور بودند - در پیرامون بیروت بر روستاهای کوهستانی فرمان می‌راندند (صالح بن یحیی، ۲۵-۴۸؛ شهابی، همان، ۷۴۶/۳).

در پی فتوحات سلطان خلیل بن قلاوون (حک ۶۸۹-۶۹۳ ق/۱۲۹۰-۱۲۹۴ م) در شام، صلیبیان به وحشت افتادند و فرمانروای بیروت با تسلیم آنجا به سلطان مالیک، از او امان خواست و نیروهای مالیک به فرماندهی امیر سنجر شجاعی در رجب ۶۹۰/ژوئیه ۱۲۹۱ بدون کوچک‌ترین مقاومتی وارد بیروت شدند (ابن جزری، ۵۴/۱؛ ابوالفدا، ۲۵/۴؛ ابن سبط، ۴۹۷/۱؛ شدیاق، ۱۱/۲). با ورود امیر سنجر شجاعی به بیروت، سلطه صلیبیان برای همیشه پایان یافت و بیروت به متصرفات مالیک افزوده شد (شبارو، ۹۳).

کارگزاران بیروت در طول چیرگی مالیک بر این شهر از سوی نایب‌السلطنه دمشق تعیین می‌شد (قلقشندی، ۶/۱۲؛ ولی، ۲۳؛ عاشور، ۳۰۶-۳۰۷). در روزگار مالیک وظیفه دفاع از بیروت و سواحل آن برعهده امیران تنوخی آل بحر بود (شهابی، تاریخ، ۷۶۸/۳؛ صالح بن یحیی، ۱۹-۲۰، ۴۳-۴۸). در این دوره سواحل بیروت به‌ویژه از ۶۹۸ تا ۸۰۶ ق/۱۲۹۹ تا ۱۴۰۳ م دستخوش حملات دریایی ناوگان جنوایی بود (همو، ۳۱؛ دبس، ۳۶۷، ۳۶۶/۶؛ دویهی، ۳۰۴؛ کردعلی، ۱۴۳/۲-۱۴۴). بیروت که به گفته ابن بطوطه (ص ۶۲)، شهر کوچکی با بازارهای نیکو بود، در نیمه دوم سده ۸ و نیمه نخست سده ۹ اهمیت خود را دوباره به دست آورد. در این مدت مالیک به اهمیت نظامی و اقتصادی این شهر ساحلی پی بردند و آن را مهم‌ترین بندرگاه شام و پایگاهی استوار برای تهاجمات خود به جزایر مدیترانه، به‌ویژه قبرس ساختند (صالح بن یحیی، ۲۲۰-۲۲۵؛ طافور، ۵۳؛ سالم، ۱۶۳). با توسعه و رونق بازرگانی بیروت، آمد و شد بازرگانان اروپایی به این شهر افزایش یافت (کردعلی، ۲۴۷/۴).

با برافتادن مالیک در ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م، متصرفات آنان از جمله بیروت به قلمرو عثمانیان افزوده شد (سالم، ۱۸۵؛ کردعلی، ۲۰۸/۲-۲۱۰). محمد بن قرقماز چرکسی نخستین والی عثمانیان در بیروت بود که در ذیحجه ۹۲۳/دسامبر ۱۵۱۷ توسط سلطان سلیم به این مقام گماشته شد (ابن ایاس، ۳۸۴/۵؛ رافق، ۱۱۳). در روزگار مراد سوم

دائرة المعارف، همانجا؛ کرامه، ۴۰).

در ۱۷۷۶/ق ۱۱۹۰م احمدپاشا جزار به عنوان والی عثمانی عکا دوباره بر بیروت چیره شد و داراییهای شهبان را مصادره کرد و امیر بشیر دوم را از سوی خود بر بیروت گماشت (شدیاق، ۱۶۳/۲-۱۶۴؛ کردعلی، ۳۰/۲) و در ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م برج و باروی شهر بیروت را تجدید بنا کرد (ابوصالح، ۱۲۴؛ شدیاق، ۲۱۵/۲؛ حکیم، ۱۲). امیر بشیر دوم، ملقب به کبیر (حک ۱۲۰۵-۱۲۵۶/ق)، مشهورترین حاکم خاندان شهبانی بود که در مدت حکومتش حوادث سیاسی مهمی روی داد (قریان، ۵۷/۱-۵۸؛ طرین، ۱۴۰). در ۱۲۴۱/ق ۱۸۲۵م ناوگان دریایی یونان بیروت را گلوله باران کرد (کردعلی، ۳۷/۳؛ دپس، ۱۶۸/۸).

در ۱۲۴۸/ق ۱۸۳۲م سپاهیان محمدعلی پاشا، حاکم مصر به فرماندهی فرزندش ابراهیم پاشا وارد بیروت شد و از این تاریخ به مدت یک دهه بیروت جزو قلمرو آنان بود (ابوصالح، ۲۴۳-۲۴۸؛ قریان، ۶۰/۱-۶۹؛ شبارو، ۱۴۹-۱۵۰). ابراهیم پاشا برای اداره بیروت، محمود نامی بیک را به حکومت منصوب کرد و شهر را به ولایت طرابلس ملحق ساخت (ولی، ۲۵؛ شبارو، ۱۵۱). در مدت چیرگی مصریان بر شام، بیروت از لحاظ اقتصادی و فرهنگی توسعه بیشتری یافت (نک: کارن، ۹-۱۵، ۲۶۹-۲۷۰؛ گوئیس، ۵۴/۱؛ شبارو، ۱۵۱-۱۵۳). در ۱۲۵۰/ق ۱۸۳۴م به سبب سنگینی مالیات و ستمگریهای ابراهیم پاشا، مردم بیروت دست به شورش زدند. این قیام تنها با آمدن محمدعلی پاشا به بیروت بود که ربه خاموشی گذاشت (ابوصالح، ۲۴۸-۲۵۲).

انگلستان و دیگر کشورهای اروپایی که از قدرت گرفتن و پیشروی محمدعلی پاشا در شام نگران شده بودند، با سلطان عثمانی برضد فرمانروای مصر متحد شدند؛ از این رو، کشتیهای انگلیسی، اتریشی و عثمانی در رجب ۱۲۵۶/سپتامبر ۱۸۴۰ بیروت را به شدت گلوله باران کردند. در این تهاجم برج و باروی شهر به کلی ویران شد و نیروهای محمدعلی پاشا ناگزیر بیروت را ترک کردند و سپاهیان انگلیسی به نام سلطان عثمانی وارد این شهر شدند (حلاق، ۵؛ کردعلی، ۶۶/۳-۶۷؛ یزیک، ۲۹/۱-۴۲/۳-۴۳).

میان سالهای ۱۲۵۶-۱۲۷۷/ق ۱۸۴۰-۱۸۶۰م درگیریهای خونینی بین مارونیها و دروزیها در بیروت درگرفت (حکیم، همانجا؛ صلیبی، ۱۲۷-۱۲۹)؛ بیروت در این دو دهه توسط دو حاکم محلی یکی از مارونیها و دیگری از دروزیها زیر نظر پاشای عثمانی شام اداره می شد (طرین، ۷۰-۷۳؛ شبارو، ۱۶۰-۱۶۱). بیروت در درگیریهای میان دروزیها و مارونیها که بیشتر شهرهای شام را فرا گرفته بود، مصون ماند و در پناه دادن به مسیحیان آواره مارونی نقش مهمی ایفا کرد (همو، ۱۶۱-۱۶۲). اوضاع آشفته شهرهای شام باعث شد که کشتیهای فرانسوی و عثمانی وارد بندر بیروت شوند و درگیریهای موجود را فیصله دهند (طرین، ۱۵۱؛ صلیبی، ۱۴۳، ۱۴۵).

از ۱۲۷۷/ق ۱۸۶۰م به بعد برای پایان دادن به درگیریهای میان مارونیها و دروزیها و ایجاد یک دولت خودمختار در جبل لبنان، بیروت

شاهد رفت و آمدهای بین المللی بود (همو، ۱۴۳؛ ابوشقرا، ۱۳۷؛ طرین، ۱۵۲؛ ولی، ۲۵-۲۶). بر پایه تقسیمات کشوری عثمانی در ۱۲۷۸/ق ۱۸۶۱م، بیروت به شهرهای ولایت سوریه ملحق گردید (حکیم، ۲۶؛ ولی، ۲۶). اما با توجه به اهمیتی که شهر بیروت داشت، به درخواست مردم آنجا و دیگر جهات سیاسی، دولت عثمانی در ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۸م بیروت را از ولایت سوریه جدا ساخت و تا پایان جنگ جهانی اول، به مدت ۳۰ سال مرکز ولایتی جدید به نام ولایت بیروت قرار داد (عوض، ۷۲؛ شبارو، ۲۰۳). ولایت بیروت با ۳۰۵۰۰-۲ مساحت، مشتمل بر ۵ شهرستان بود. در این دوره شهر بیروت به دو بخش مسلمان نشین (غربی) و مسیحی نشین (شرقی) تقسیم شد (ولی، ۹۵؛ تمیمی، ۸-۷/۱).

پس از پایان جنگ جهانی اول و سقوط دولت عثمانی، اسماعیل حق بیک، واپسین والی ترک ولایت بیروت در ذیحجه ۱۳۳۶/سپتامبر ۱۹۱۸م زمام امور ولایت بیروت را به عمر بیک داعوق، شهردار بیروت سپرد و به ترکیه بازگشت (حکیم، ۲۹۴؛ حداد، ۴۵). به دستور رئیس دولت عربی موقت در دمشق، اولین دولت محلی عربی در بیروت به ریاست عمر داعوق در محرم ۱۳۳۷/اکتبر ۱۹۱۸ تشکیل گردید (شبارو، ۲۵۲؛ زین، ۷۸، ۲۹۹؛ قریان، ۱۷۵/۲). این دولت محلی بیش از ۱۱ روز دوام نیافت (شبارو، ۲۵۴)؛ زیرا بیروت بنا بر پیمان سایکس-پیکو به عنوان پایتخت منطقه غربی (ساحلی) زیر نظر و قیمومت فرانسه قرار گرفت (قریان، ۱۴۳/۱-۱۵۲، ۳۷۱/۲؛ حکیم، ۲۹۴-۲۹۵).

در رجب ۱۳۳۷/آوریل ۱۹۱۹ ژرژ بیکو نخستین کمیسر عالی فرانسه، در میان خشم مردم وارد بیروت شد و چند ماه بعد از سوء قصدی جان سالم به در برد (ولی، ۲۹). در نوامبر همان سال ژنرال گورو، دومین کمیسر عالی فرانسه به جای ژرژ بیکو که توانایی اداره امور را نداشت، وارد بیروت شد (شبارو، ۲۵۹؛ حداد، ۶۲؛ ولی، ۲۹-۳۰). او در ۱۶ ذیحجه ۱۳۳۸/ق ۱۳۳۸ اوت ۱۹۲۰م طی بیانیه ای ولایت بیروت و اداره های تابع آن را منحل (همو، ۳۱)، و در سپتامبر همان سال تشکیل کشور لبنان کبیر، به مرکزیت بیروت را اعلام کرد (نادری، ۸۹؛ شبارو، همانجا؛ سودا، ۲۸۱/۱). در اردیبهشت ۱۳۰۵/م ۱۹۲۶ قانون اساسی لبنان به تصویب رسید و بر پایه آن «دولت بزرگ لبنان» به «جمهوری لبنان» تغییر نام داد و بیروت به عنوان پایتخت کشور اعلام گردید (قریان، ۱۹۲/۱-۱۹۶، ۳۷۲/۲؛ نادری، ۹۰؛ ولی، ۳۳).

در ۱۳۳۷ش ۱۹۵۸م سیاستهای کامیل شمعون، رئیس جمهور وقت لبنان که سیاست دوری از کشورهای عربی و گرایش به غرب و چیرگی مارونیها بر سراسر لبنان را دنبال می کرد، باعث درگیریهای میان مسلمانان و مسیحیان لبنان شد و جنگ داخلی در لبنان آغاز گشت. به درخواست کامیل شمعون نیروهای آمریکایی وارد بیروت شدند و جنگ پایان یافت (نادری، ۸۳؛ رابینوئچ، ۳۱). در ۱۳ آوریل ۱۹۷۵ به بهانه حمله شبه نظامیان فالانژ به اتوبوسی حامل فلسطینیها در ناحیه عین الرمانه بیروت، جنگهای داخلی ۱۵ ساله لبنان آغاز شد. در طول این

عهد الامراء الشهابین، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ صالح بن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۲۷م؛ صلیبی، کمال سلیمان، تاریخ لبنان الحديث، بیروت، ۱۹۶۷م؛ طافور، رحلة، ترجمة حسن حبشی، بيروت سعيد، ۱۲۲۳ق/۲۰۰۲م؛ طربین، احمد، أزمة الحكم فی لبنان، بیروت، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۰م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر و الشام فی عصر الایوبیین و المماليک، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عمادالدین کاتب، محمد، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، قاهره، الدار القومية للطباعة و النشر؛ عوض، عبدالعزیز محمد، الادارة العثمانیة فی ولاية سورية، به کوشش احمد عزت عبدالکریم، قاهره، ۱۹۶۹م؛ عهد عتیق، قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قربان، ملحم، تاریخ لبنان السیاسی الحديث، بیروت، ۱۹۸۰-۱۹۸۱م؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کارن، جان، رحلة فی لبنان، ترجمة ریف خوری، بیروت، ۱۹۲۸م؛ کرامه، واثیل، حوادث لبنان و سورية من سنة ۱۷۳۵ الی سنة ۱۸۸۰، به کوشش باسیلوس قطان، بیروت، ۱۹۸۳م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، دمشق، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ گویس، هانری، بیروت و لبنان منذ قرن و نصف القرن، ترجمة مارون عبود، بیروت، ۱۹۴۹م؛ لامنس، هنری، تریح الابصار، حازمیه، ۱۲۰۲ق؛ همو، «الحیة فی بیروت علی عهد الصلیبیین»، الشرق، بیروت، ۱۹۳۳م، س ۳۱؛ لبنان، مباحث علمیة و اجتماعیة، به کوشش فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ لورته، لوئیس، مشاهدات فی لبنان، ترجمة کرم بستانی، بیروت، ۱۹۵۱م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفیاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مکی، محمدعلی، لبنان من الفتح العربی الی الفتح العثماني، بیروت، ۱۹۷۷م؛ نابلسی، عبدالفتی و رمضان عطیفی، رحلتان الی لبنان، به کوشش صلاح الدین منجد و اسطفان ویلد، بیروت، ۱۹۷۹م؛ نادری سیمیری، احمد، لبنان، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۶ش، ولی، محمدطه، بیروت فی التاريخ و الحضارة و العمران، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یزیک، یوسف ابراهیم، اوراق لبنانیة، حازمیه، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همواره علاقی النفیسة این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۱۵ق/۱۹۹۵م؛ نیز: Britannica, macropaedia, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1996; Encarta Reference Library, 2003; Encyclopaedia of the Orient, Lexicorient.com/e.o/beirut.htm; Jidejian, N., The Story of Lebanon in Pictures, Beirut, 1992; Strabo, The Geography, tr, H. L. Jones, London, 1949.

ستار عودی

**بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی** (۳۶۲- پس از ۴۴۰ق/۹۷۳-۱۰۴۸م)، دانشمند پراوازه ایرانی. وی در میان دانشمندان دوره اسلامی بیشتر با کنیه خود و به ندرت با نسبت خوارزمی شناخته می‌شود، اما پژوهشگران اروپایی معمولاً او را بیرونی می‌نامند. او در بیرون (خارج) شهر کاث، پایتخت کهن خوارزم که در آن روزگار پایتخت خوارزمشاهیان آل عراق بود، یا شاید دژی به نام بیرون در خوارزم زاده شد. خود بیرونی در شعری گفته است که پدر خود را نمی‌شناسد، چه رسد به آنکه بداند نیایش کیست (نک: یاقوت، ۲۳۳۵/۵). گرچه اغراق شاعرانه در این سخن آشکار است، اما می‌توان با استناد به آن گفت که وی احتمالاً از خانواده‌ای اشرافی نبوده است.

بیرونی در ۴۲۷ق سن خود را ۶۵ سال قمری یا ۶۳ سال شمسی یاد کرده است (نک: فهرست...، ۲۹-۳۰) که سال ۳۶۲ق برای تولد وی به دست می‌آید. غضنفر تبریزی، یکی از شیفتگان شخصیت بیرونی، بر اساس زایچه‌ای که برای وی یاد کرده، تولد او را ۱۰ و ۴۰ دقیقه بامداد پنج‌شنبه ۳ ذیحجه ۴۲۷ق/۴ سپتامبر ۹۷۳م «مطابق با روز مهر یا ۱۶ شهریور ۳۴۲ فارسی (و نه ۱۶ شهریور سال شمسی) و ۴ ایلول ۱۲۸۴

جنگها بیروت دچار بحرانهایی متعدد و فجایع اندوهبار بسیاری شد (نادری، ۸۴؛ رابینوویچ، ۱۷، ۴۹-۶۷، ۱۲۴). در ژوئیه ۱۹۸۰ فلاتنرها بر شبه نظامیان حزب لیبرال ملای غلبه کردند و بر منطقه شرق بیروت دست یافتند (نادری، ۸۵؛ رابینوویچ، ۱۲۶).

در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م اسرائیل با حمایت آمریکا به لبنان حمله کرد و بیروت را در محاصره گرفت و این شهر را به شدت گلوله باران کرد (همو، ۳۸-۳۹، ۱۳۵-۱۵۶؛ نادری، ۵۸، ۱۳۶). پس از انفجار پایگاه نیروهای آمریکایی و فرانسوی در بیروت و خروج نیروهای سازمان آزادی بخش فلسطین و رهبران آن از شهر و به سبب مقاومت سرسختانه مردم بیروت، نیروهای اسرائیلی ناگزیر به عقب نشینی شدند و محاصره ۱۰ هفته‌ای بیروت پایان یافت (همو، ۸۶؛ رابینوویچ، ۱۵۴-۱۷۴). سرانجام، جنگهای داخلی لبنان با توافق میان طرفهای درگیر در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م در شهر طائف عربستان که به قرارداد طائف معروف است، پایان یافت (نادری، ۸۷).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ ابن جزری، محمد، حوادث الزمان و ابلاته، بیروت، ۱۲۱۹ق/۱۹۹۸م؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنز الدور، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن سیاط غربی، حمزه، تاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخلیفه، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابن شداد، یوسف، النوادر السلطانیة، به کوشش محمد درویش، دمشق، ۱۹۷۹م؛ ابن عبی، غریغوریوس، تاریخ الزمان، ترجمة اسحاق ارمه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوشقرا، یوسف، خطرات الحركات فی لبنان الی عهد التصرفیة، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابوصالح، عباس، التاريخ السیاسی للامارة الشهابیة فی جبل لبنان، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابوالندا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه، انطاکی، یحیی، تاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، لبنان من الفتح الاسلامی حتی سقوط الدولة الامویة، طرابلس، ۱۲۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، لبنان من قیام الدولة العباسیة، طرابلس، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ تیمی، رفیق و محمد بهجت، ولایة بیروت، بیروت، ۱۳۳۵ق؛ حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ترجمة جورج حداد و عبدالکریم رافق، به کوشش جبرائیل جبور، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حداد، حکمت البیر، لبنان الکبیر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ حکیم، یوسف، بیروت و لبنان فی عهد آل عثمان، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حلاق، حسان، بیروت المحروسة فی العهد العثماني، بیروت، ۱۹۸۷م؛ دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دبس، یوسف، تاریخ سوریه الدلیوی والدینی، به کوشش مارون رعد و نظیر عبود، بیروت، دارنظیر عبود؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دوهی، اسطفان، تاریخ الازمنة، به کوشش بطرس فهد، بیروت، دارلحد خاطر؛ ذهبی، محمد، العرب، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۸۲م؛ رابینوویچ، ا.، جنگ برای لبنان (۱۹۷۰-۱۹۸۵)، ترجمة جواد صفای و غلامعلی رجیبی یزدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رافق، عبدالکریم، بلاد الشام و مصر، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زیاده، نقولا، مدن عربیة، بیروت، دارالطلیحة؛ زین، زین نورالدین، الصراع الدولي فی الشرق الاوسط، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ مدینة حیدر فی المصر الاسلامی، اسکندریه، ۱۹۸۶م؛ سودا، یوسف، فی سبیل الاستقلال، بیروت دارریحانی؛ شبارو، عصام محمد، تاریخ بیروت، بیروت، ۱۹۸۷م؛ شدیاق، طنوس، اخبار الاعیان فی جبل لبنان، به کوشش مارون رعد و الیاس حنا، بیروت، ۱۹۹۷م؛ شهاب، حیدر احمد، تاریخ احمد باشا الجزار، به کوشش انطونیوس شلی و اغناطیوس عبده خلیفه، بیروت، ۱۹۵۵م؛ شهابی، بشیر، تاریخ الامیر حیدر احمد الشهابی، به کوشش مارون رعد و نظیر عبود، بیروت، دارنظیر عبود؛ همو، لبنان فی

اسکندری» آورده است (ص ۷۸؛ نیز کندی، «بیرونی...»، ۱۴۸-۱۴۷؛ بولگاکف، ۹)؛ اما به زایچه‌ای که مبنای محاسبات غضنفر بوده است، چندان نمی‌توان اعتماد داشت.

نخستین حامی بیرونی، ابونصر منصور بن علی بن عراق، دانشمند برجسته ایرانی و از شاهزادگان آل عراق بود. بیرونی درباره تحصیل نزد وی گفته است: «و اما ابونصر... از احوال علمی او آگاهم و از کتابخانه او هنگام تحصیل ریاضیات بهره‌ها برده‌ام و او هر چه را یافته، بر من املاء کرده است...» (نک: مقالید...، ۱۰۱). وی سالها پس از این روزگار نیز در آغاز شعری بلند هنگام برشمردن حامیان خود، به بهره‌مندی از بخششهای آل عراق و پرورش نهال زندگی خود به دست ابونصر اشاره کرده است (یاقوت، ۲۳۳۴/۵). برخی پژوهشگران به اشتباه، «منصور از آل عراق» را منصور بن نوح، آخرین امیر سامانی (حک ۳۸۷-۳۸۹ ق/ ۹۹۷-۹۹۹ م) پنداشته، و از رفتن بیرونی به بخارا و بهره‌مندی از حمایت این امیر سخن گفته‌اند (بولو، «بیرونی...»، ۱۲۳۶؛ کندی، همان، ۱۴۹؛ بازورث، ۲۷۴)؛ اما بیرونی در روزگار منصور دوم دست کم ۲۵ سال داشته، و یقیناً خود را در این سن به نهالی در حال پرورش تشبیه نمی‌کرده است.

نخستین فعالیت علمی بیرونی رصدی در حدود سال ۳۸۰ ق/ ۹۹۰ م است که البته ابزارهای وی از دقت چندان بر خوردار نبود. وی در ۳۸۴ و ۳۸۵ ق پس از رصد در روستایی به نام بوشکانز بر کرانه باختری جیحون و نزدیک کاث، با استفاده از حلقه‌ای به قطر ۱۵ ذراع و ابزارهایی به مراتب دقیق‌تر به همان نتایج ۳۸۰ ق رسید. در ۳۸۵ ق مأمون بن محمد فرمانروای گرگانج به کاث تاخت و ابوعبدالله محمد بن احمد، آخرین خوارزمشاه آل عراق و حامی بیرونی را به قتل رساند، ابوریحان نیز که از این رویداد با عبارت «درگیری میان دو بزرگ خوارزم» یاد کرده است، به ناچار و با عجله بسیار زادگاه خود را ترک کرد، چنان که حتی نتوانست نتایج پژوهشهایش را با خود ببرد و در نتیجه بسیاری از نتایج این ارصاء چندی بعد از خاطر او محو شد (تحدید...، ۷۹-۸۰، ۱۰۹-۱۱۰، ۲۴۶، ۲۴۹، نیز «الدرر...»، ۹۰).

در نیمه جمادی الاول ۳۸۷ ق/ ۲۴ یا ۲۵ مه ۹۹۷ م بیرونی بار دیگر در کاث بود و خسوفی را رصد کرد (خسوف شه ۳۴۰۳، در فهرست اپلتیس). ابوالوفای بوزجانی نیز، مطابق قراری که از پیش با بیرونی گذاشته بود، همان خسوف را در بغداد رصد کرد. سپس بیرونی با مقایسه نتایج این دو رصد، اختلاف طول جغرافیایی میان بغداد و کاث را حساب کرد (تحدید، ۲۵۰). البته خود بیرونی تنها به سال ۳۸۷ ق اشاره کرده، و در این سال خسوف دیگری نیز در نیمه ذیقعد رخ داده است (خسوف شه ۳۴۰۴، در فهرست اپلتیس). اما بنابر محاسبات دقیق تئودور ریتز<sup>۲</sup> (۱۸۴۱-۱۸۸۶ م)، تنها خسوف نخست در هر دو شهر کاث و بغداد قابل رؤیت بوده است (کندی، همانجا). به هر حال تردیدی نیست که بیرونی در این سال به شهرتی درخور رسیده بوده است که دانشمند پرآوازه‌ای چون ابوالوفا، در کهن‌سالی حاضر

شده بود با او همکاری کند.

بازگشت وی به کاث احتمالاً پس از مرگ مأمون بن محمد و به پادشاهی رسیدن پسرش علی صورت گرفته است. شاید بیرونی امید داشته است که پس از این انتقال قدرت، بتواند یک بار دیگر در زادگاه خود به فعالیت پردازد، اما گویا نتوانست چنان که باید و شاید از حمایت خوارزمشاه برخوردار شود و بار دیگر به ناچار زادگاه خود را ترک کرد. بیرونی در کتاب *تسطیح الصور* که به نام علی بن مأمون نوشته، به برخورداری از حمایت او، پیش از سفر وی به بیرون از خوارزم اشاره کرده (دنباله مقاله) که به احتمال قوی منظور همین دوره کوتاه (احتمالاً چندماهه) ۳۸۷ ق است.

گویا مسافرت بیرونی به ری پس از این روزگار صورت گرفته باشد. وی دست‌تنگ و پریشان حال به این شهر رسید، اما پس از مدتی گرچه چندان از حمایت آل بویه برخوردار نشد، اما کارش اندکی سامان یافت. بیرونی در *الآثار الباقیه* پس از آوردن شعری درباره مصائب فقر، گفته است که یکی از منجمان این شهر، نظر او را درباره یک مسئله فنی نجومی به سخره گرفت، اما بعدها که حال و روز ابوریحان بهتر شد، با او از در دوستی درآمد (ص ۲۳۸). بیرونی در این شهر با دوریاضی‌دان و ستاره‌شناس بنام ایرانی، کوشیار بن لبان گیلانی و ابومحمود خجندی دیدار کرد و رساله کوتاه «حکایه آله المسماة بسدس فخری» را در شرح دستگاه رصدی ساخته خجندی، و رصدهای او با این دستگاه عظیم و دقیق نوشت. به گزارش بیرونی این دستگاه رصدی، شذسی دایره‌ای بسیار بزرگ بود که به نام فخرالدوله، پادشاه آل بویه و حامی خجندی، «سدس فخری» نامیده شده بود. بیرونی این دستگاه را دقیق‌ترین دستگاه رصدی ساخته شده تا آن روزگار دانسته است (نک: «حکایه...»، جه). سپس نزد اسپهبد ابوالعباس مرزبان بن رستم بن شروین رفت و کتاب مهم *مقالید علم الهیة* را به نام این فرمانروا تألیف کرد. بیرونی در مورد این فرمانروا دو لقب جیلجیلان (گیلی گیلان) و فذشوارجرشاه (پیشخوارگر شاه، پدشخوارگر شاه) را به کار برده است (مقالید، ۸۹). لقب پتشخوارگرشاه از روزگار ایران باستان برای فرمانروایان طبرستان (در غرب مازندران امروزی) به کار می‌رفت، زیرا کوههای جنوب این ناحیه (یعنی رشته کوه البرز مرکزی) پتشخوارگر نامیده می‌شد. در نتیجه این فرمانروا باید یکی از فرمانروایان آل باوند (ه م) و احتمالاً برادر «دارا پسر رستم پسر شروین» باشد. در این صورت احتمال دارد که این مرزبان بن رستم همان مؤلف کتاب مشهور *مرزبان‌نامه*، و جد مادری عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر، مؤلف قابوس‌نامه باشد (ابن اسفندیار، ۱۳۷؛ عنصر المعالی، ۲؛ نیز نک: ده، ۵۸۹/۱). بیرونی در مقدمه مقالید از دیدارها، مکاتبات و مباحثات علمی خود با چند دانشمند بزرگ ایرانی از جمله کوشیار گیلانی، خجندی و ابوالوفای

1. «Al-Birūni...»

2. Theodor Ritter von Oppolzer



است. از طرفی وی در ادامه خود را یکی از پروردگان سایه حکومت این خوارزمشاه دانسته که پس از دوری طولانی بار دیگر به این درگاه بلندمرتبه رسیده است (چنان که گفته شد مقصود وی از این عبارت همان مدت کوتاهی است که در ۳۸۷ق در خوارزم به رصد می پرداخته، و با ابوالوفای بوزجانی نیز از راه دور همکاری می کرده است). بیرونی سپس به جشن سده - که از بزرگترین جشنهای ایرانیان به شمار می رود - اشاره می کند (تسطیح، ۱۸۶-۱۸۷). ریشتر - برنبرگ با توجه به این نکته تاریخ رفتن بیرونی به دربار علی بن مأمون را جشن سده میان دو تاریخ یاد شده یا نخستین جشن سده پس از رصد انجام شده در گرگانج، یعنی ۲۰ ژانویه ۱۰۰۴ یا ۱۹ ژانویه ۱۰۰۵ دانسته است (ص ۱۱۸). اما تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۰۰۴ درست تر به نظر می رسد، زیرا هدف بیرونی از رفتن به دربار علی بن مأمون و اهدای این کتاب، قاعدتاً جلب حمایت او برای انجام فعالیت های رصدی و از جمله رصد خسوف ۱۴ رمضان ۳۹۴ بوده است. او در روزگار این پادشاه با آسودگی خاطر به تحقیقات علمی خود پرداخت.

پس از مرگ علی بن مأمون و بر تخت نشستن برادرش مأمون در ۳۹۹ یا ۴۰۰ق، بیرونی پیش از پیش مورد توجه خوارزمشاه قرار گرفت و همان گونه که خود تأکید کرده است، ۷ سال به ابوالعباس خوارزمشاه خدمت کرد. البته این سخن او، بسیاری از محققان اروپایی و ایرانی را که بدون توجه به رصد سال ۳۹۴ق ابوریحان در خوارزم به نگارش شرح حال بیرونی پرداخته اند، به اشتباه افکنده است؛ به طور مثال بولگاکف مدت اقامت بیرونی در جرجان را ۱۵ سال (۳۸۵-۴۰۰ق) و ادکایی این مدت را ۱۰ سال (۳۹۰-۴۰۰ق)، و هر دو هنگام بازگشتش به خوارزم را حدود سال ۴۰۰ق دانسته اند (بولگاکف، ۱۰؛ ادکایی، ۱۹). ظاهراً علت اصلی اشتباه این محققان آن بوده است که یا از حکومت علی بن مأمون در فاصله سالهای ۳۸۷-۳۹۹ یا ۴۰۰ق بی خبر بوده، یا بدان توجه نداشته اند. به هر حال بیرونی در این ۷ سال از برجسته ترین مشاوران ابوالعباس خوارزمشاه به شمار می رفت؛ از جمله هنگامی که خلیفه القادر بالله به واسطه سالار حاجیان خوارزم، هدایا و لقبی برای مأمون فرستاد، مأمون از بیم خشم محمود از ارتباط مستقیم وی با خلیفه، به بیرونی مأموریت داد تا پنهانی این هدایا را در بیابان غرب گرگانج بستاند، بی آنکه سخنی در این باره با کسی بگوید. اما بیرونی علاقه چندانی به این گونه فعالیت های سیاسی نداشت و شاید منظور وی از کارهای «مایه رشک نادانان و دل سوزی خردمندان» (نک: تحدید، ۱۱۰) همین فعالیت های به ظاهر جذاب سیاسی بوده است؛ زیرا خدمت به خوارزمشاه در این گونه مسائل، او را از پرداختن به تحقیقات علمی یا به تعبیر خود او «خدمت به علم» (نک: القانون، ۳/۱، «سیر سهمی...»، گ ۸۵، سطر ۴)، بازمی داشت.

در ۴۰۶ و ۴۰۷ق بیرونی فرصتی کوتاه برای پرداختن به کار رصد پیدا کرد (تحدید، ۱۱۰). او توانست با بهره گیری از کمک های مالی پادشاه آلتی رصدی موسوم به حلقه شاهیه بسازد که نامش مأخوذ از

بوزجانی یاد کرده است (ص ۹۷-۱۰۳).

ابوریحان سپس به جرجان نزد قابوس بن وشمگیر زیاری رفت و احتمالاً در حدود سال ۳۹۱ق کتاب الآثار الباقیه، نخستین اثر مشهور خود را به نام او به رشته تحریر درآورد. البته دست کم تا ۴۲۷ق/۱۰۳۶م تصحیحاتی در آن صورت داد و مطالبی را نیز بدان افزود (نک: فهرست، ۴۲). وی در این روزگار کوشید تا کاری را که «اصحاب ممحن» برای اندازه گیری طول یک درجه از کمان نصف النهار انجام داده بودند، تکرار کند. اصحاب ممحن بر چند دانشمند برجسته غالباً ایرانی، همچون بزیست پسر فیروزان (معروف به یحیی بن ابی منصور)، خالد بن عبدالملک مروروزی و چندتن دیگر اطلاق می شد که در اواخر روزگار مأمون، خلیفه عباسی (یعنی در حدود سالهای ۲۱۳-۲۱۵ق) و با حمایت های مادی او، در دو گروه متفاوت و به طور مستقل، طول یک درجه از کمان نصف النهار را در نزدیکی بغداد اندازه گرفتند و از این طریق قطر کره زمین را به دست آوردند. اما در روزگار بیرونی درباره حاصل کار دو روایت در دست بود. حبش حاسب، ابوحامد صاغانی (چغانی) و ثابت بن قره این مقدار را ۵۶ میل گزارش کرده بودند، در حالی که فرغانی دو سوم میل بیش از مقدار قبلی را درست می دانست و بسیاری از منجمین دیگر از فرغانی پیروی می کردند. بیرونی که این اختلاف دو سوم میل (حدوداً ۱/۲٪) برایش خیلی مهم بود، کوشید در «سرزمین های میان دهستان چسبیده به جرجان، و میان جایگاه ترکان غز» یک بار دیگر به این اندازه گیری دست زند، اما حامی او، قابوس ناگهان علاقه خود را به ادامه این کار از دست داد و بیرونی نیز نتوانست کار را ادامه دهد (تحدید، ۲۱۴-۲۱۵).

احتمالاً بیرونی پس از این رویداد، بر آن شد که برای پیشبرد کارهای علمی خود، از حمایت امیری دیگر برخوردار شود. در همین روزگار آوازه دانش دوستی علی بن مأمون (فرزند مأمون بن مأمون و دومین خوارزمشاه آل مأمون) و وزیر دانشمندش ابوالحسن (یا ابوالحسن) سهیلی (یا سهیلی) دانشمندان بسیاری را به خوارزم کشانده بود (نک: ه د، آل مأمون). بی توجهی های قابوس از یک سو و جاذبه بازگشت به زادگاه، برخورداری از حمایت پادشاهی دانش دوست و هم نشینی با برجسته ترین دانشمندان آن روزگار جهان اسلام، همچون ابوسهل مسیحی، ابوالخیر خمار، ابن سینا، ابوعلی حبیبی و... بیرونی را بر آن داشت که جرجان را به قصد گرگانج ترک کند. آخرین روزهای اقامت ابوریحان در دربار قابوس را می توان با دقت تعیین کرد. وی دو خسوف ۱۴ ربیع الآخر و ۱۳ شوال ۳۹۳ را در جرجان، و خسوف ۱۴ رمضان ۳۹۴ را در جرجانیه یا گرگانج رصد کرد (نک: القانون، ۷۴۰/۲-۷۴۱). در نتیجه می توان دریافت که وی در این یازده ماه به گرگانج رفته است.

از مقدمه تسطیح الصور بیرونی اطلاعات جالب تری به دست می آید. بیرونی این کتاب را به «(ملک العادل، ولی النعم خوارزمشاه)» اهدا کرده، اما به نام دقیق او، یعنی ابوالحسن علی بن مأمون اشاره نکرده

لقب خوارزمشاه بود. وی در گرگانج به یک سلسله رصد‌های پی در پی پرداخت که آخرین آنها به جمعه ۴ رجب ۴۰۷ مربوط می‌شود. وی برخی از این ارساد را در قصر پادشاهی مأمون انجام داد (همان، ۷۵-۷۷، ۷۹-۸۰، ۱۲۰، ۲۴۰).

در ۴۰۷ ق مأمون به دست سرداران سپاهش کشته شد و محمود نیز سال بعد گرگانج را تصرف کرد و هنگام بازگشت بیرونی را نیز با خود به غزنه برد. در این هنگام بیرونی بسیار تهی دست زندگی می‌کرد و با آنکه پس از چندی تا حدی از حمایت محمود برخوردار، و روزگارش بهتر شد، اما روابطش با وی هرگز چنان‌که باید بهبود نیافت. بیرونی در این سالها به نگارش تحدید نهایات الا مکن مشغول بود. وی در اوایل سال ۴۰۹ ق/۱۰۱۸ م یا اندکی پیش از آن در مقدمه این کتاب به تفصیل از نامرادیهای روزگار گله کرده است (ص ۲۲-۲۳). او در اول جمادی الآخر ۴۰۹ نیز در نزدیکی کابل می‌زیست و چندان پریشان احوال بود که خود را در از دست دادن نزدیکان با دو پیامبر خدا نوح و لوط (که در جریان عذاب‌ی که بر سر قومشان آمد، زن یا فرزند خود را از دست دادند) مقایسه می‌کرد و امید داشت تا با سریلند بیرون آمدن از این آزمون الاهی همچون آن دو رستگار گردد (همان، ۱۱۹). بیرونی در پایان مقدمه بسیار طولانی کتاب تحدید نهایات الا مکن نیز تلویحاً به اسارت خود در چنگ سلطان محمود اشاره کرده، و از فرمان محمود غزنوی مبنی بر حضور اجباری او در دربار غزنویان با عنوان کنایه‌آمیز «تقدیر بشری» یاد کرده است (ص ۶۲).

بیرونی پس از رصد خورشید گرفتگی ذیقعه ۴۰۹ در نزدیکی لمغان (میان کابل و قندهار)، از جمادی‌الاول ۴۱۰ یک سلسله رصد‌های مختلف را در غزنه آغاز کرد که تا ۴۱۲ ق به طول انجامید (همان، ۲۹۱-۲۹۲). رصد انقلاب تابستانی در ۴۱۲ ق آخرین رصد بیرونی به شمار می‌آید. بیرونی پس از این رصد محمود غزنوی را در جریان لشکرکشی به هند همراهی کرد، اما همچنان روزگار را به بدی می‌گذراند، زیرا در فهرست از رنج‌های بی‌شمار خود پس از رسیدن به سن ۵۰ سالگی (یعنی پس از ۴۱۲ ق) یاد کرده است (ص ۴۱-۴۲).

بیرونی در جریان لشکرکشیهای متناوب محمود به هند که تا ۴۱۷ ق طول کشید، با کوششی پی‌گیر زبان سنسکریت را که کلید گنجینه معارف هندوان بود، فرا گرفت و با برقراری ارتباط با دانشمندان و عالمان دینی هند، اطلاعاتی بسیار گرانبها از این سرزمین به دست آورد. در ۴۱۵ ق در غزنه با فرستادگان فرمانروای ترک‌های ولگا دیدار کرد و توانست اطلاعات جغرافیایی قابل توجهی از اعضای این هیئت به دست آورد. یکی از فرستادگان در برابر محمود گفت که در نواحی دور دست شمال (نواحی داخل دایره قطبی)، خورشید گاه روزهای پی‌درپی غروب نمی‌کند. محمود غزنوی از این سخن برآشفته و این سخنان را کفرآمیز خواند؛ اما ابوریحان او را متقاعد ساخت که سخن سفیر معقول است. در ۴۱۶ ق نیز بیرونی بار دیگر به غزنه بازگشته بود. وی ۷ روز پیش از پایان رجب ۴۱۶ سرانجام پس از دست کم ۷ سال تحقیق، نگارش کتاب

تحدید را به پایان رساند (ص ۳۰۲). البته به نظر بولگاکف شاید تاریخ یاد شده در پایان کتاب تحدید، افزوده کاتب نسخه باشد؛ اما از آنجا که بخشهایی از این کتاب بی‌تردید پس از یکی از مسافرت‌های بیرونی به هند تألیف شده است، تاریخ پایان تألیف کتاب را باید قطعاً پس از ۴۱۲ ق و نه چندان پیش از رجب ۴۱۶ دانست؛ زیرا بیرونی در این کتاب از اقامت خود در قلعه نندنه در سرزمین هندوستان یاد کرده است. وی در این قلعه توانست شیوه ابتکاری خود برای اندازه‌گیری قطر زمین توسط اسطرلاب را که پیش از این به صورت نظری بیان کرده بود، بیازماید (همان، ۲۲۲-۲۲۳، القانون، ۵۳۰/۲-۵۳۱؛ نالینو، ۲۸۹-۲۹۰). شاید بیرونی مقاله فی استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قتل الجبال را در همین هنگام نوشته است. بیرونی در ۴۱۸ ق رسالة استخراج الاوتار را به پایان رساند و در همین سال با هیئتهایی از چین و ترک‌های اویغور که به دربار محمود آمده بودند، دیدار کرد. وی در ۴۲۰ ق کتاب مهم التفهیم لوائل صناعة التنجیم را به خواهرش ریحانه بنت حسین خوارزمی به دوزبان عربی و فارسی نوشت که روایت فارسی آن از کهن‌ترین متون فارسی علمی، و کهن‌ترین متن ریاضی - نجومی فارسی موجود به شمار می‌رود.

اندکی بعد محمود درگذشت و فرزندش محمد جانشین او شد. اما مسعود که پسر بزرگ‌تر بود، پس از مدتی کوتاه با پیروزی بر برادر بر تخت پدر نشست. در همین روزگار بیرونی کتاب مشهور و بسیار مهم تحقیق ماللهند را به پایان رساند. مسعود پس از رسیدن به سلطنت بسی پیش از پدر بیرونی را نواخت و او نیز به نشانه سپاس‌گزاری، کتاب القانون المسعودی را که دانشنامه‌ای از آگاهیهای نجومی آن دوران بود، به نام وی تألیف کرد. بیرونی در ۴۲۷ ق رساله‌ای درباره آثار رازی نوشت و در پایان، فهرست آثار خود را نیز بدان افزود. گویا بیرونی در همین روزگار مدتی به زادگاه خود سفر کرد، زیرا به یافتن جُنکی از آثار مانویان در خوارزم پس از ۴۰ و اندی سال جست و جو اشاره کرده است (فهرست، ۴-۳). او در زمان حکومت مودود بن مسعود (حک ۴۳۳-۴۴۱ ق) نیز از حمایت پادشاه غزنوی برخوردار بود و دو کتاب دستور و الجواهر را به نامش تألیف کرد.

غضنفر تبریزی تاریخ مرگ بیرونی را به نقل از ابوالفضل سرخسی - که گویا از مریدان بیرونی بوده - ۳ رجب ۴۴۰ ق/۱۲ دسامبر ۱۰۴۸ م آورده، و با استناد به مأخذی دیگر عمر ابوریحان را ۷۷ سال و ۷ ماه قمری یاد کرده است (ص ۸۰-۸۱). این همان قول مشهوری است که بسیاری بر آن اعتماد کرده‌اند. غضنفر که خود را از شیفتگان شخصیت علمی بیرونی برشمرده، در «المشاطة لفهرست» کوشیده است تا ثابت کند رؤیایی که بیرونی در فهرست نقل کرده است، تأویلی درست دارد. بیرونی در این رساله گفته است که در شب تحویل شصت و یکمین سال عمرش خواب دیده که در پی یافتن هلال ماه است، اما ناگهان ندایی می‌شنود که «چه می‌جویی؟ تو این هلال را ۱۷۰ بار دیگر خواهی دید». بیرونی در ادامه می‌افزاید: «چون از خواب برخاستم، این ۱۷۰ ماه

ابزارهای لازم و پژوهشهای ژرف در تاریخ (به ویژه تاریخ علوم) بر نظریه‌های علمی زمان خود و سیر تکاملی آنها تسلط یافته بود و می‌توانست از هرگونه آگاهی که به دستش می‌رسید، بهره‌فراوان گیرد. توجه ویژه‌ی وی به تاریخ و دیدگاه انتقادی او نسبت به اسناد مورد استفاده و دقت در تصحیح این اخبار (برای چکیده دیدگاهش، نک: مقدمه تحقیق، ص ۱-۳)، آثارش را در زمره مهم‌ترین منابع پژوهش و بررسی در آثار پیشینیان و معاصران او، قرار داده است.

مهم‌ترین جنبه شخصیت علمی بیرونی حقیقت‌جویی و دوری از تعصب و پیروی کورکورانه از عقاید رایج است. به نظر وی تعصب چشمهای بینا را کور و گوشهای شنوا را کر می‌کند و انسان را به کاری وامی‌دارد که خرد و دانش آن را گواهی ندهد (الآثار، ۶۶). او بارها از نظریات دانشمندان پیشین و به ویژه ارسطو انتقاد می‌کرد (نک: ادامه مقاله، دیدگاههای بیرونی در طبیعیات). وی به دلیل شیفتگی به رهیافتهای عینی، حقیقت را تنها در گفته‌ها و نوشته‌ها نمی‌جست و به آزمون آزمون‌دنیها و مشاهده مستقیم پدیده‌های طبیعی بسیار علاقه‌مند بود (نک: ادامه مقاله). تمایل وی به دقت و مشاهده در کنار احتمال راه یافتن خطاهای هرچند کوچک در محاسبات پیچیده، وی را بر آن می‌داشت تا روشهایی را که از راه آزمایش مستقیماً به نتیجه می‌رسد، بر روشهای نظری مبتنی بر محاسبه برتری دهد (مثلاً نک: تحدید، ۲۱۴-۲۱۵، در مورد اقدام ناموفق وی برای اندازه‌گیری قطر زمین که بدان اشاره شد).

او در الجواهر با تکیه بر آزمایشهایی که شیوه علمی در آنها کاملاً رعایت شده است، دو باور عامیانه را که حتی به آثار علمی نیز راه یافته، رد می‌کند: نخست سمی بودن الماس را با خوردن آن به سگی می‌آزماید و می‌افزاید که چه در آن هنگام و چه بعدها نشانی از مسمومیت در این سگ دیده نشد (ص ۱۷۴) و سپس درباره نظریه بسیار شایعی که در برخی منابع به ارسطو منسوب است و بر اساس آن اگر مار به زمرد بنگرد، چشمانش ضعیف یا کور خواهد شد (رازی، ۵۹۵/۲۰: «الزمرد یسبل عین الأفعی متى نظرت إلیه»؛ ابومنصور، ۱۸۷، ابن بیطار، ذیل زمرد)، می‌گوید: در سنجش این سخن، از انداختن طوق زمرد نشان بر گردن مار گرفته تا حرکت دادن رشته‌ای از دانه‌های زمرد در جلو چشمانش و... چندان کوشیدم که کسی را یارای فراتر رفتن از آن نیست، و این کار را ۹ ماه تمام در سرما و گرما آزمودم و تنها مانده بود که زمرد را چون گُل بر چشمانش بکشم! اما این کارها، اگر تیز چشمی آن مار را بیشتر نکرده باشد، چیزی از بینایی‌اش کم نکرد! (همان، ۲۷۲-۲۷۳؛ برای شواهد دیگر، نک: هـ، الجواهر فی الجواهر).

بیرونی در افراد المقال نیز یکی از نظریات مشهور ارسطو را با تکیه بر آزمایشی جالب رد می‌کند (نک: ادامه مقاله، دیدگاههای بیرونی در طبیعیات)؛ اما نکته مشترک در همه این آزمایشها شیوه علمی بیرونی در انجام دادن این آزمایشهاست. وی مانند یک محقق امروزی، در مورد هر آزمایش به چند نکته توجه می‌کند: نخست آنکه هنگام مقایسه خاصیتی

را بر ۱۲ تقسیم کردم که حاصل ۱۴ سال و ۲ ماه قمری شد...» (ص ۴۲)؛ اما غضنفر که به علت علاقه بسیار به بیرونی می‌خواسته رؤیای او را صادقانه جلوه دهد، بدون توجه به تصریح بیرونی به ۱۴ سال و ۲ ماه قمری (= ۱۷۰ ماه)، «مائة و سبعین» (۱۷۰) را «مائة و تسعین» (۱۹۰) خوانده، و دلایل عجیب و غریب دیگری نیز به میان کشیده است تا میان تاریخی که برای درگذشت بیرونی یاد کرده و رؤیای بیرونی توافقی حاصل کند. در حالی که بیرونی در مقدمه الصیدنه فی الطب - که یگانه دست نویس شناخته شده آن به خط خود غضنفر تبریزی است (نک: مقدمه، ص ۲) - تأکید کرده که سنش از ۸۰ سال گذشته، و به سبب ضعف بسیار بینایی و شنوایی، به ناچار کتاب را با دستکاری شخصی به نام نهشی تألیف کرده است (همان، ۱۷). در نتیجه باید گفت که بیرونی روزگار جانشین مودود را نیز درک کرده، و درگذشتش پس از ۴۴۲ ق بوده است. از این تاریخ به بعد هیچ خبری از بیرونی در دست نیست و به نظر می‌رسد که چندان پس از این ایام نزیسته باشد.

شخصیت علمی، حقیقت‌جویی و تجربه‌گرایی: ابوریحان بارها خود را خادم علم دانسته، و به ویژه از اینکه «توانسته از روزگار کودکی یکسره به خدمت علم درآید»، از بخت بلند خود سپاس‌گزار بوده است (القانون، ۳/۱). به نظر بیرونی خادم دانش نباید میان شاخه‌های علم جدایی قائل شود، بلکه باید بداند که دانش به طور مطلق، چه ذاتاً و چه نسبت به آگاهی‌هایی که درباره آن به دست می‌آید، پدیده‌ای شریف و نیکوست و جوینده را لذتی ابدی و پیوسته عطا می‌کند («سیر سهمی»، گ ۸۵ ب، سطرهای ۴ تا ۶). وی همواره کسانی را که در مورد تحقیقات علمی تنها به این نکته که «در آن چه سود است؟!» توجه دارند، به باد استهزا می‌گیرد (مثلاً نک: تحدید، ۲۳) و بر آن است نباید با گفتن «اللهم اعلم» نادانی خود را توجیه کند (الآثار، ۳۰۹). دلبستگی بیرونی به پژوهش چندان است که فعالیت‌های سیاسی خود در روزگار خوارزمشاهیان آل مأمون را «مایه رشک نادانان و دل‌سوزی خردمندان» برمی‌شمرد (تحدید، ۱۱۰).

دیدگاه بیرونی درباره پژوهشهای علمی موجب شد که وی از پیشگامان پژوهشهای محض در جهان اسلام باشد. تحقیقات وی درباره احکام نجوم - که خود همواره معتقدان بدان را نکوهش می‌کرد (نک: ادامه مقاله) - و نیز پژوهشهای وی درباره تاریخ و آداب و رسوم ملل مختلف (مثلاً در الآثار الباقیه و تحقیق ماللهند)، از بارزترین و نخستین نمونه‌های این گونه تحقیقات به شمار می‌رود. تسلط بیرونی بر زبانهای فارسی و عربی و سنسکریت ابزارهای لازم برای کار پژوهشی را برای وی فراهم آورده بود. بررسی برخی آثار وی، به ویژه الصیدنه حاکی از آن است که او از زبانهای یونانی و سریانی در حد رفع نیاز آگاهی داشته است. اما امروزه، آثار بیرونی بیشتر به دلیل شیوه پژوهشی وی جلب توجه می‌کند. بررسی آثار مختلف بیرونی حاکی از آن است که او از نظر شیوه پژوهش بسیار پیش‌تر از روزگار خود و کم و بیش همانند شیوه دانشمندان اروپایی عصر نوزایی بود. بیرونی با داشتن

ویژه از دو ماده، می‌کوشد که سایر شرایط برای آنها یکسان باشد. مثلاً برای بررسی تأثیر دمای اولیه آب در سرعت انجماد آن، دو ظرف یک شکل و یک اندازه با مقداری برابر از یک نوع آب - یکی گرم و دیگری سرد (برای یکسان بودن املاح آب) - برمی‌گزیند و این دو را در هوای سرد نزدیک هم قرار می‌دهد تا همه شرایط بجز دمای اولیه دو ظرف یکسان باشد. و دیگر آنکه در همه این آزمایشها به تکرار آن در حالات مختلف تأکید می‌کند تا مطمئن شود که نتایج حاصل از فرایندی اتفاقی نیست و سرانجام آنکه از پذیرفتن مطالبی که آزمودن آنها در شرایط عادی دشوار و گاه ناممکن است، خودداری می‌کند. به طور مثال در مورد حجر التیزه که پنا بر باور عامه، دفع کننده تگرگ (تیزد) است، می‌گوید: این نیرنگی آسان است، زیرا که آزمودن راستی یا ناراستی این سخن بس دشوار است (الجماهر، ۳۶۲).

**بیرونی و احکام نجوم:** نگارش چند اثر نسبتاً مفصل درباره احکام نجوم و شاخه‌های مختلف آن توسط بیرونی، برخی از پژوهشگران، به ویژه زاخاوارا به این باور رسانده که بیرونی از معتقدان به احکام نجوم بوده است. اما بیرونی در آثار خود بارها تأکید کرده که به امکان پیشگویی حوادث از روی احوال ستارگان و نیز سایر علوم غریبه اعتقاد نداشته، و علت توجه وی به این گونه مسائل، صرفاً توجه وی به پژوهش علمی بوده است. وی در فهرست نیز برای آنکه زمانی از سر ناامیدی از ستاره‌شمران خواسته بود که در سرانجام کارش نظر کنند، خود را سرزنش می‌کند و سپس پاسخهای این منجمان را به ریشخند می‌گیرد (ص ۴۱) و در مقدمه تحدید چنین می‌گوید: چون در کار مردم روزگاران می‌نگرم، همگان در سراسر گیتی «سیمای نادانی» به خود گرفته‌اند و به نادانی خود افتخار می‌کنند و با اهل فضل دشمنی می‌ورزند... آن‌گاه نزدیک است که سخنان اصحاب صناعت احکام نجوم... را باور دارم (ص ۲۲). او در همین کتاب تأکید می‌کند که «صناعت احکام ریشه‌هایی سست، شاخه‌هایی ناتوان و قیاسهای پریشان دارد و در این صناعت، حدس و گمان بر آگاهی درست و استوار (یقین) برتری دارد» (ص ۲۹۰). وی در مقدمه «سیر سهمی السعادة و الغیب» که به یکی از مباحث احکام نجوم اختصاص دارد، تأکید می‌کند که انگیزه وی در پرداختن به این موضوع تنها خدمت به علم و شوق به دانستن بوده است (گ ۸۵ ب، سطرهای ۴ تا ۶). اما بهترین شواهد از التفهیم به دست می‌آید. بیرونی در این کتاب که با هدف آموزش احکام نجوم و مقدمات آن (مانند حساب، هندسه، هیئت و کاربرد اسطرلاب) نوشته شده، بارها بر بی‌اعتقادی خود به احکام نجوم تأکید کرده، و مثلاً در آغاز باب احکام نجوم آن چنین آورده است: «وقت آمد که نیز سخنانی که میان منجمان رود اندر احکام نجوم به جای آریم که قصد پرسنده این بود. و نزدیک بیشترین مردمان (اکثریت) احکام نجوم ثمره علمهای ریاضی است هر چند که اعتقاد ما اندر این ثمره و اندر این صناعت مانده اعتقاد کمترین مردمان است» (یعنی بیرونی همچون «اقلیت مردم» اعتقادی به احکام نجوم نداشته است). در الجماهر نیز

هنگام سخن گفتن از نیرنگهایی که آشکار ساختن آن دشوار است، آورده: عامه مردم از یک بار پیشگویی منجم در تمامی عمرش، تعجب می‌کنند و اشتباهاتی را که در هر دقیقه از عمرش مرتکب می‌شود، فراموش می‌کنند! (ص ۳۶۲، نیز ۱۱۲، که اهل تنجیم را تحقیر کرده است). افزون بر این عنوان برخی آثار بیرونی نیز می‌تواند نشانه بی‌اعتقادی بیرونی به احکام نجوم و سایر شاخه‌های علوم غریبه به شمار آید.

**بیرونی و نظریه حرکت وضعی زمین:** بیرونی در کتاب استیعاب هنگام بحث درباره اسطرلاب زورقی آورده است: از ابوسعید سجزی اسطرلابی از نوع واحد و بسیط دیدم که از شمالی و جنوبی مرکب نبود و آن را اسطرلاب زورقی می‌نامید و او را به جهت اختراع آن اسطرلاب بسیار ستودم. چه، اختراع آن متکی بر اصلی است قائم به ذات خود و مبتنی بر عقیده مردمی است که زمین را متحرک دانسته، حرکت روزانه را به زمین نسبت می‌دهند و نه به کره سماوی و بدون شک این شبهه‌ای است که تحلیلش دشوار و رفع و ابطالش مشکل است. مهندسان و علمای هیئت که اعتماد و استناد ایشان بر خطوط مساحیه است، در نقض آن شبهه چیزی [گفتنی] ندارند، زیرا چه حرکت روزانه را از زمین بدانند و چه آن را به کره سماوی نسبت دهند، در هر دو حالت به صناعت آنان زیان نمی‌رسد و اگر نقض این اعتقاد و تحلیل این شبهه امکان‌پذیر باشد، موقوف به رأی فلاسفه طبیعی دان است (ص ۱۲۸). البته به نظر نگارنده ساخت اسطرلاب زورقی را نمی‌توان به خودی خود نشانگر اعتقاد سجزی به حرکت وضعی زمین دانست. نالینو (ص ۲۵۲) نیز درباره اینکه سجزی چنین اعتقادی داشته است، یا اینکه حرکت وضعی زمین را تنها فرض قرار داده، مستقل از اینکه حرکت بکند، یا نه، تردید داشته است؛ اما با توجه به سخن بیرونی، می‌توان پنداشت که سجزی در مکاتبات خود با بیرونی چنین نظریه‌ای را مطرح کرده باشد.

بیرونی در تحقیق ماللهند نیز به هنگام اشاره به نظر دانشمندان هندی درباره «حرکت فلک و سکون زمین» یا «حرکت زمین و سکون فلک» یک بار دیگر تأکید کرده است که پذیرش یکی از این دو نظریه ورد نظریه دیگر هیچ لطمه‌ای به علم نجوم وارد نمی‌کند، زیرا توجیه پدیده‌های نجومی بر اساس هر دو نظریه یکسان است. بیرونی بار دیگر حل این مسئله را دشوار می‌داند و تأکید می‌کند که بسیاری از فضلاء پیشین و معاصران او، در مسئله حرکت زمین و رد آن تفکر بسیار کرده‌اند و خود او در کتاب مفتاح علم الهیته (که امروزه نشانی از آن در دست نیست؛ بیرونی، فهرست، ۳۱) در این باره به بحث پرداخته، و «در معنی و نه در کلام» از همه گذشتگان پیشی گرفته است (تحقیق، ۲۳۱-۲۳۲).

از اشارات بیرونی به «حرکت فلک نسبت به زمین» یا بالعکس و «حرکت روزانه شرقی» کاملاً پیداست که منظور وی حرکت وضعی زمین (چرخش گرد خود) بوده است و نه حرکت انتقالی (گرد خورشید). اما برخی از مؤلفان مقصود بیرونی را حرکت انتقالی پنداشته‌اند و در نتیجه این سخنان را به نظریه «خورشید مرکزی» ربط

زیج شاه (نک: القانون، ۱۴۷۳/۳-۱۴۷۴) مورخین علم را از وجود دست کم دو نگارش از زیج شاه که از روایت مشهور روزگار یزدگرد سوم کهن‌تر بوده‌اند، آگاهی داده است (کرامتی، کارنامه...، ۳۶-۳۹). وی همچنین مانند محققان امروزی تاریخ علم بارها به تأثیر پذیری سنت نجومی ایرانی از نجوم هندی تأکید کرده است (الانار، ۶، تمهید، ۲۴-۳۰، جم، «افراد...»، ۱۳۵). در تحدید و القانون فهرستی بسیار جالب از ارساد دانشمندان مسلمان (و غالباً ایرانی) آمده است که به ویژه در مورد کسانی چون سلیمان بن عصمت سمرقندی (تحدید، ۶۸-۶۹، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۸۰، القانون، ۶۵۴/۲، «التحلیل»، ۱۲۶، ۱۶۵) و ابوالفضل هروی (تحدید، ۷۰، ۱۳۴، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۲۶، القانون، ۶۶/۱، ۶۱۲/۲) مهم‌ترین و گاه یگانه مأخذ محققان کنونی در تعیین روزگار فعالیت آنان به شمار می‌رود (مثلاً نک: قربانی، زندگی‌نامه...، ۹۹، ۲۶۴)؛ البته بیرونی گاه به دلیل در دست نداشتن مدارک لازم به اشتباه می‌افتد؛ مثلاً او از رصد احمد نهاوندی (ه م) در حدود سال ۱۶۰ ق/۷۷۷ م که ابن یونس از آن یاد کرده است (ص ۱۵۷؛ قس: شوی، ۱۰؛ کندی، همان، ۱۲۴)، آگاهی ندارد و رصد اصحاب ممحن در اواخر روزگار مأمون عباسی را نخستین رصد دوره اسلامی می‌داند (تحدید، ۶۲؛ نیز صاعد، ۲۱۸؛ برای برخی نکات دیگر، نک: سائلی، 712-706). بیرونی به مسائل تاریخی ریاضیات توجهی ویژه دارد. مثلاً در مقالید علم الهیته سابقه کشف دو رابطه مهم مثلثاتی (قضیه سینوسها و تانژانتها) توسط دانشمندان ایرانی و سهم هریک از آنها در این راه را بررسی می‌کند (در این باره، نک: ه م، ۷۲۸/۱۲-۷۳۰) و در استخراج الاوتار و بخشی از القانون المسعودی به مسائلی می‌پردازد که نمی‌توان آنها را فقط با کمک پرگار و سطراره (خط کش غیرمدرج) حل کرد (مانند تثلیث زاویه).

بیرونی و آموزش ریاضیات: بیرونی در آثار ریاضی خود و به ویژه در استخراج الاوتار، پیوسته بر اثبات قضایا و مسائل ریاضی به روشهای مختلف و ذکر شباهتها و تفاوتهای میان روشهای مختلف تأکید می‌کند. مثلاً برای حل نخستین قضیه یاد شده در استخراج الاوتار ۲۲ برهان می‌آورد و برهانهای مشابه و متفاوت را یادآور می‌شود. به همین علت مطالعه استخراج الاوتار برای دانش آموزانی که می‌خواهند در هندسه چیره دست شوند، بسیار سودمند است. در بخش هندسه التفهیم نیز ابوریحان هنگام تعریف اصطلاحاتی چون جسم، سطح، خط و نقطه (نک: روایت فارسی، ۷-۳، روایت عربی، ۳-۱) عمداً از ترتیب رعایت شده در کتاب اصول هندسه اقلیدس عدول می‌کند تا بتواند برای نوآموزان هندسه تعریفهایی ملموس ارائه دهد.

اقلیدس در مقاله اول اصول نخست نقطه و در آخر سطح را تعریف کرده، و تعریف حجم را به مقاله ۱۱ (که هندسه قضایی از آنجا آغاز می‌شود) واگذارده است. در حالی که ترتیب ذکر این تعریفها در کتاب

داده‌اند (مثلاً نصر، ۱۸۴-۱۸۷؛ اذکایی، ۷۷-۸۱). این اشتباه در آثار شرقی و به ویژه فارسی رواج بسیار داشته است. گذشته از آن بیرونی در این مورد تنها به ذکر این نکته که عملاً تفاوتی میان این دو نظریه وجود ندارد، بسنده کرده، و هیچ یک از این دو را بر دیگری برتری نداده است؛ با این همه، ابوعلی حسن بن علی مراکشی (از دانشمندان سده ۷ ق) در جامع المبادی و الفایات فی علم المیقات از بیرونی به سبب ستایش (و نه پذیرش) نظر سجزی به شدت انتقاد کرده که البته کاملاً نایب‌جاست. او هنگام تشریح ساختمان اسطرلاب زورقی آورده است: «ابوریحان بیرونی گفته است که پدید آورنده این اسطرلاب ابوسعید سجزی است و آن اسطرلاب مبتنی بر آن عقیده است که زمین متحرک و کره سماوی، به استثنای سیارات هفت‌گانه، ثابت است. بیرونی گفته است که این شبهه‌ای است که حل آن دشوار است و از بیرونی عجیب است که چگونه رد شبهه‌ای را که نادرستی‌اش بی‌اندازه آشکار است، دشوار می‌شمارد. حال آنکه نادرستی این سخن را ابوعلی سینا در کتاب شفاء و رازی در کتاب ملخص و آثار دیگرش روشن کرده‌اند» (۷۴/۲-۷۵؛ نیز نالینو، ۲۵۱؛ کارادوو، 466؛ ویدمان، 131، برای توضیح بیشتر، نک: کرامتی، «ملاحظات...»، ۱۲۴-۱۳۰).

بیرونی و تاریخ علم: آثار بیرونی در هر زمینه‌ای که باشد، از مهم‌ترین منابع تاریخ آن علم به شمار می‌آید، زیرا بیرونی نه تنها در ضمن همه نوشته‌های خود (به ویژه در استخراج الاوتار) پیوسته از سابقه تاریخی مطالب مختلف، نظرات دانشمندان پیشین و دیگر مسائل مربوط به تاریخ ریاضیات سخن می‌راند و نتایج آنان را با یکدیگر مقایسه می‌کند، بلکه گاه کتابهایی را صرفاً درباره تاریخ علم می‌نگارد. در تحقیق مال‌لهند و الآثار الباقیه دقیق‌ترین گزارشهای دوره باستان درباره تاریخ علوم مختلف در هند و گاه شماری ملتها را ارائه می‌دهد و در تمهید المستقر و التحلیل و التقطیع از شیوه یافتن مقدار پارامترهای مختلف نجومی در ۳ سنت یونانی، هندی و ایرانی، و میزان تأثیر پذیری دانشمندانی چون خوارزمی، ابو معشر بلخی و دیگران سخن می‌گوید و مثلاً در تمهید (ص ۸۹) عمر بن فرخان طبری و ماشاءالله یهودی را واسطه میان ابو معشر و آثار نجومی دوره ساسانی می‌داند. گزارشی که بیرونی از مذاکرات میان فزاری و یعقوب بن طارق با هیئت علمی سند و چگونگی آشنایی مسلمانان با نجوم هندی یاد کرده است، دقیق‌ترین، و در مورد برخی جزئیات تنها گزارش موجود در منابع دوره اسلامی به شمار می‌رود (نک: تحقیق، ۱۳۲، ۳۵۱-۳۵۶، «التحلیل...»، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۷۷-۱۷۸، تمهید، ۲۷؛ قس: صاعد، ۲۱۶؛ نیز کندی، «پژوهشی...»، 129؛ پینگری، «فزاری...»، 103-105، «یعقوب...»، 97-98؛ نیز قس: علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب، که این حکایت را به عصر متروکل ربط داده است!).

اشاره بیرونی به اجتماع ستاره‌شناسان عهد انوشیروان برای تصحیح

برخوردار است؛ زیرا در میان طبیعی دانان مسلمان، حتی آنان که کتابی مستقل درباره آثار علوی نوشته اند، کمتر کسی به این موضوع پرداخته است. در واقع طبیعی دانان مسلمان که دیدگاه ارسطو و دیگر یونانیان در این باره را معقول نمی دانستند، برای گریز از مخالفت صریح با نظر ارسطو، ترجیح می دادند که اصولاً وارد این مبحث نشوند. تنها بیرونی و ابن هیشم نظریاتی نو در این زمینه مطرح کردند. بیرونی ضمن ارائه نظریه ای کم و بیش صحیح و جالب بر اختلاف نظر خود و ارسطو تأکید می ورزد: «مجره را پارسیان راه کاهکشان خوانند و هندوان راه بهشت. و او جمله شدن بسیار ستارگان است از جنس ستارگان ابری و... ارسطو مجره را چیزی داند که به هوا از بخار دخانی شده، برابر ستارگان بسیار گرد آمده آنجا، همچنان که خرمن و گیسو، و دنباله اندر هوا برابر ایشان پدید آید» (التفهیم، روایت فارسی، ۱۱۵، روایت عربی، ۸۷؛ برای دیدگاههای یونانیان، نک: ارسطو، ۵۸؛ «الآراء...»، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن بطریق، ۲۳-۲۶؛ ابن رشد، ۵۱-۵۶؛ کرامتی، «آثار...»، ۱۸۳-۱۹۰، ۲۰۵، ۱۹۵).

بیرونی در بخشهایی از تحقیق *ماللهند دیدگاههای دانشمندان هندی درباره برخی پدیده های آثار علوی* و به ویژه دنباله دارها را نقل کرده است (نک: ص ۴۱۹-۴۳۲، ۵۳۶-۵۴۷). اما از این میان، انتقاد سخت وی از چند نظریه مهم و اساسی طبیعیات کهن - که همگی در کتاب *افراد المقال* آمده است - بیش از همه جلب نظر می کند و جالب اینجاست که این اعتراضات اولاً به موضوع اصلی رساله (یعنی سایه ها) ارتباطی ندارد و ثانیاً این بخش از کتاب بیرونی چنان که خواهیم گفت به اشتباه در ضمن رساله فی حرکات الشمس ابراهیم بن سنان چاپ شده است. انتشار این مطالب در میان رسائل ابن سنان موجب شده است که برخی پژوهشگران این دیدگاهها را از آن ابراهیم بن سنان دانسته، و در نتیجه برای نظریات او در طبیعیات اهمیت بسیار قائل شوند (مثلاً GAS, VII/274-275؛ نیز ه، ابراهیم بن سنان). بیرونی در این بخش از *افراد المقال* سخن احمد بن طیب سرخسی (ه م) در کتاب *ارکان الفلسفة* درباره «سیاهی هوا بر فراز نقاط مرتفع» را نشانه مبالغه وی در پیروی از «نظریه ای که از کتاب الحس و المحسوس ارسطو برمی آید» می داند. ابوریحان بر آن است که در این باره باید تنها با استناد به آزمایش و تجربه سخن گفت، زیرا هیچ گاه از تغییر رنگ هوا در سرما یا نبود گرما سخنی نرفته است و قلّه کوه دماوند با بلندی بسیارش دیده می شود و هیچ نشانی از سیاهی در آن نیست. به نظر بیرونی پیروان متعصب ارسطو بر خود جایز دانسته اند که از کتاب آثار علوی ارسطو بی چون و چرا پیروی کنند و آنچه درباره شعاع بصر و بینایی گفته است، بپذیرند (در این باره، نک: کرامتی، همان، ۲۱۴-۲۱۸، ۲۳۹-۲۳۶، جم).

به نظر بیرونی سخنان پیروان متعصب ارسطو جز در واژه ها و الفاظ تفاوت دیگری یا سخن خود او ندارد. آنان نادرستی هایی را که در این نظریات دیده می شود، به گردن کسانی جز ارسطو می اندازند و اگر کسی که در هیئت عالم نظر می افکند، آنچه را در این کتاب آمده است، خطای

بیرونی تقریباً عکس این است. به لحاظ اهمیت این تعاریف به طور خلاصه بدانها اشاره می شود (ترتیب ذکر آنها در التفهیم رعایت شده، و البته در این مقایسه به تفاوت های ریز میان عبارات بیرونی و اقلیدس توجه نشده است). برای تسهیل مقایسه این تعاریف با تعاریف اقلیدس، شماره مقاله اصول با اعداد رومی و در کنار آن شماره تعریف خواهد آمد (مثلاً I, 5 یعنی تعریف پنجم از مقاله نخست اصول): تعریف جسم (I, 1)؛ تعریف سطح؛ جسم ناچاره بی نهایت نبود به همه سو و نهایت او سطح است (I, 2)؛ ... و سطح طول است و عرض پس (I, 5)؛ تعریف خط: اگر بیست را نهایت باشد، آن نهایت او ناچاره خطی باشد (I, 6) و آن خط طولی باشد بی عرض (I, 2)؛ تعریف نقطه: چون خط را نهایت باشد، نهایت او نقطه بود (I, 3) و ... نقطه را نه طول است و نه عرض و نه عمق (I, 1)؛ تعریف سطح و خط راست؛ اما سطح راست کوتاه ترین سطح است اندر میان دو خط که نهایت اویند و خط راست کوتاه ترین خط است اندر میان دو نقطه که نهایت اویند (قس: با اقلیدس، I, 7 و I, 4؛ تعریف ابوریحان از سطح راست ناقص و نارسا و از دید یک هندسه دان نادرست است، زیرا اگر این دو خط متوازی نباشند، تعریف ابوریحان بی معنی خواهد بود و ابوریحان تا این جای کتاب توازی را تعریف نکرده است)؛ تعریف زاویه [سطح] و انواع آن (I, 9, 10, 11)، تعریف شکل (I, 14) و دایره و مرکز و قطر آن (I, 15, 16, 17)؛ تعریف مثلث (I, 19) که البته تعریف همه چند ضلعیهاست، و انواع آن (I, 20, 21)؛ تعریف چهار ضلعی (بخش دیگری از I, 19 و انواع آن (I, 20). تردیدی نیست که بیرونی به مزایای ساختار و نظم موجود در کتاب اصول اقلیدس آگاه بوده، و می دانسته تعاریفی که در آغاز التفهیم یاد کرده است، نمی تواند پایه یک دستگاه ریاضی دقیق باشد. اما وی در این کتاب بیش از آنکه قصد بیان دقیق و مرتب تعاریف و اصول هندسه را داشته باشد، کوشش کرده است تا تعاریفی ملموس به نوآموز ارائه دهد. و بدین لحاظ نخست جسم را که تصور آن برای همه مقدور است، تعریف نموده، و سپس هر یک از اصطلاحات سطح، خط و نقطه را به ترتیب با استفاده از اصطلاح قبلی تعریف کرده است.

**دیدگاههای مهم بیرونی در طبیعیات:** بیرونی در *الآثار الباقیه*، چنان که خود نیز یادآور شده، برای آنکه کنایه ملال آور نباشد، مسائل پراکنده، اما بسیار جالبی را یاد کرده است که بسیاری از آنها به طبیعیات مربوط می شود (ص ۷۲، برای تفصیل بیشتر، نک: ه، ذیل، *الآثار الباقیه*...). در میان شاخه های مختلف علوم طبیعی، بیرونی بیشتر به آثار علوی توجه داشته است. وی دست کم ۸ اثر مستقل درباره این شاخه از طبیعیات یا برخی مباحث تخصصی آن همچون دنباله دارها، شهابها، شفق و قلق و نیز انتقاد از آثار علوی ارسطو نوشته (نک: فهرست، ۳۶-۳۸، ۴۳، رساله های ۵۶، ۶۰، ۶۸، ۶۹ و ۱۰۹) که متأسفانه هیچ یک باقی نمانده است. بیرونی افزون بر این در آثار دیگر خود نیز اشارات قابل توجهی به این موضوعات دارد. دیدگاه ابوریحان درباره چیهستی کهکشان راه شیری که در التفهیم آمده، از اهمیتی بسزا

«افراد»: بخش چاپ شده در «حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان، ۵۶-۵۷).

جالب‌تر اینکه برخی دانشمندان ایرانی که رسالاتی به زبان فارسی درباره آثار علوی نوشته‌اند، از جمله ابن سهلان و مسعودی مروزی، به تصور آنکه بیرونی در این انتقاد خود به دیدگاه ابن سینا نظر داشته است، به دفاع از این یک برخاسته‌اند! و بدون توجه به ادله بیرونی، نظر درست او را نادرست خوانده‌اند. به ویژه ابن سهلان یا را از این فراتر گذاشته، و دانشمند بزرگی چون ابوریحان را به بی‌اطلاعی از علوم طبیعی و نفهمیدن منظور سخن ابن سینا متهم کرده است. وی ضمن تکرار تقریباً کلمه به کلمه سخنان ارسطو و حتی مثال وی افزوده است: «... و فاضل‌ترین حکما در اسلام رئیس بوعلی سینا بوده است، و او این معنی را مجمل در بعضی تصانیف خویش آورده است. رئیس بوریحان که پایه تمام داشته است در هندسه و از این علوم بهره‌ای نداشته است، این سخن را نیک فهم نکرده است و تشنیع زدن گرفتست بر خواجه بوعلی که گفته است «آب گرم از آب سرد زودتر فشرده»، «و من که بوریحانم در اینا از یک آب، یکی سرد و یکی گرم در هوای زمستان گشاده بگذاشته‌ام، روی آنچه سرد بود بسته شده بود و آن گرم هنوز گرمی نگذاشته بود»، و ندانسته است که خواجه بوعلی را مقصود این بوده است که بیان کردیم که: دو سرد که یکی لطیف‌تر بود و یا دو گرم که یکی لطیف‌تر بود سردی و گرمی پیش‌تر از کیفیت‌پذیرد، و گرم و سرد در هوای سرد بنهی عاقبت چون هر دو سرد شوند، سردی و یخ بستن آنچه گرم بود سخت‌تر و بیشتر بود!» (ابن سهلان، ۱۷-۱۸).

شرف‌الدین مسعودی مروزی نیز پس از تکرار نظریه تأثیر لطافت در تغییر سریع‌تر درجه حرارت اجسام آورده است: «و دلیل بر این سخن، آن است که در زمستان چون آب گرم و آب سرد در صحرا بر زمین ریزند، آن آب گرم زودتر یخ بندد از آب سرد و یکی از جمله فضلاء سخن را تزییف کرده، می‌گوید: من تجربه کردم آب گرم و آب سرد به صحرا نهادم، تا آب گرم سرد شود، آب سرد یخ بسته بود. اما این شخص در تزییف این مُحَقِّق نیست و اعتبار و تجربه نیکو نکرده، بایستی آب گرم بنهادی تا فاطر گشتی آنگاه آن را با آب سرد به یکباره در صحرا نهادی تا پدید آمدی که اول کدام یخ بستی! (مسعودی، ۷۹-۸۰؛ برای توضیحات بیشتر، نک: کرامتی، «آثار»، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۳، هوشناخت، ۱۴۱-۱۴۸).

تأثیر ابوریحان بر دانشمندان بعدی: یکی از نکات جالب توجه تأثیر نسبتاً اندک بیرونی بر دانشمندان بعدی است. در واقع تأثیر ابوریحان بر سیر اندیشه علمی در مقایسه با تأثیر ابن سینا بسیار ناچیز بود، در حالی که آثار ابوریحان چه از نظر اصالت و چه از نظر شیوه علمی دست کم از نظر پژوهشگران روزگار ما، بسیار برتر از آثار ابن سینا بود. اما ابن سینا در بیشتر سالهای فعالیت علمی خود در دربار آل بویه به سربرد که به علم و دانش و یحتمای علمی بهای بسیار می‌دادند و آزاداندیشی در روزگار آنان رواج بسیار داشت؛ در حالی که بیرونی

فاحش بداند و قبول نکند که «زیر مدار منقلب صیفی عمارت و آبادانی بر زمین وجود ندارد»، این گروه آشکارا به تکذیب او بر می‌خیزند (بیرونی، «افراد»: بخش چاپ شده در «حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان، ۵۵). نظریه‌ای که ابوریحان از آن انتقاد کرده، در فصل پنجم مقاله دوم متئورولوژیکی (الآثار العلویة) ارسطو آمده است. وی در این کتاب ابتدا از دو ناحیه مسکون، یکی در شمال خط استوا و تقریباً بین مدار قطبی شمال و مدار رأس السرطان (یا مدار منقلب صیفی، مدار  $23\frac{1}{2}^\circ$  عرض شمالی) و دیگری ناحیه متناظر آن در جنوب خط استوا (یعنی بین مدار  $23\frac{1}{2}^\circ$  عرض جنوبی و مدار قطبی جنوب) نام می‌برد و اندکی بعد می‌افزاید: «... و ما می‌دانیم که ناحیه مسکون پیش از آنکه سایه هنگام ظهر حقیقی ناپدید شود، یا به سوی جنوب افتد، قطع می‌شود (یعنی پایین‌تر از مدار رأس السرطان ناحیه مسکون وجود ندارد!). خود بیرونی در مقدمه طولانی تحدید نهایات الا ماکن نیز ضمن بحث درباره ربع مسکون گفته است: و بعضی گفته‌اند که در سوی جنوب کره زمین همانند شمال آن خشکی و آدمیزاد هست، و ارسطو این را واجب ندانسته، بلکه آن را ممکن شمرده است... و ارسطو چه نیکو کرده است که با مشروط سخن گفتن خود را از همه این ایرادها به دور نگاه داشته است! (ص ۲۸، ۳۲). در نتیجه می‌توان گفت که انتقاد بیرونی به ارسطو تنها به امکان زیستن در نواحی گرمسیری (بین مدار رأس السرطان و رأس الجدی) مربوط می‌شود.

ارسطو همچنین در فصل دوازدهم از مقاله نخست متئورولوژیکی هنگام توجیه چگونگی پدید آمدن تگرگ آورده است که گرم کردن آب، لطافت آن را افزایش می‌دهد و در نتیجه این آب زودتر از آبی که قبلاً گرم نشده است، یخ می‌زند؛ و آبی که در نواحی و فصول گرم در هوا فشرده می‌شود، سریع‌تر داغ می‌شود. به همین دلیل، اهالی شهر پُنتُس هرگاه به یخ نیاز داشته باشند، نخست آن را می‌جوشانند و سپس در هوای سرد می‌گذارند تا یخ بزند. ارسطو و پیروانش در توجیه بسیاری از پدیده‌های مربوط آثار علوی، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از این نظریه بهره برده‌اند و به‌طور مثال می‌پنداشتند که بخار برخاسته از آب گرم، زودتر از بخار برخاسته از آب سرد یخ خواهد زد! امروزه نادرستی این نظریه بر هیچ کس پوشیده نیست، اما تقریباً همه دانشمندان دوره اسلامی بی‌آنکه به خود زحمت چنین آزمایشی را بدهند، نظر ارسطو را پذیرفته‌اند. به طور مثال ابن سینا در دانشنامه علایی در این باره آورده است: «چیز گرم زودتر یخ‌بندد و زودتر فشرده (سرد شود)، از قیل لطیفی ورا، که قوت سرما اندر وی بیشتر تواند شدن، و از این قبل را، هرگاه که به سرما آب گرم و آب سرد بر زمین ریزند، آب گرم زودتر فشرده» (ص ۶۶، نیز الشفاء، ۳۷). اما بیرونی برای رد این دیدگاه به این آزمایش دست می‌زند: «من دو ظرف یک اندازه و یک شکل برگزفتم و در هر دو ظرف، از یک آب، یکی سرد و دیگری گرم ریختم و هر دو ظرف را در هوای سرد و خشک نهادم. سطح آب سرد یخ بست، در حالی که در آب گرم هنوز گرمایی باقی مانده بود. این را دیگر بار آزمودم، باز همچنان شد»

بجز نزدیک به یک سالی که در ری به سر برد، هرگز به محدوده آل بویه قدم نگذاشت و نیمه دوم عمر خویش را که دوران بهره‌وری علمی او بود، در دیار سلاطین متعصب غزنوی گذراند که با هرگونه آزاداندیشی به سختی مقابله می‌کردند. از سوی دیگر، حکومت غزنوی اندکی پس از مرگ سلطان محمود از یک قدرت بی‌همتا به یک امارت محلی تنزل یافت و ناگفته پیداست که بیرونی به عنوان برجسته‌ترین دانشمند چنین دریاری، نمی‌توانست همچون ابن سینا که در حکومت آل بویه و آل کاکویه سمت وزارت داشت، بر سیر تکاملی نظریات علمی تأثیر گذارد (برای تأثیر دیدگاه‌های بیرونی بر آثار سنگ شناسی، نک: ه.د. الجواهر فی الجواهر).

آثار بیرونی: نگاهی به فهرست آثار ابوریحان، گویای آن است که وی یکی از پرکارترین نویسندگان دوره اسلامی بوده است. اگر بخواهیم براساس آثار برجای مانده بیرونی داری کنیم، باید گفت که تقریباً همه آثار وی پژوهشی ژرف در بر داشته، و پیداست که مؤلف برای نگارش آن وقت بسیار صرف کرده است. شاید به همین سبب، بیرونی آنها را فرزندان خود بر می‌شمرد و علاقه خود به آثارش را به «شیفتگی مردمان به فرزندان» تشبیه می‌کند (فهرست، ۴۳).

سیاهه‌ای که ابوریحان بیرونی پس از برشمردن نوشته‌های محمد بن زکریای رازی از آثار خود ارائه داده، مهم‌ترین مأخذ محققانی چون زوتر و ویدمان (زوتر و دیگران، ۵۵-۹۶) و بوالو («کارنامه...»، سراسر مقاله) برای آگاهی از نام و محتوای آثار وی به‌شمار می‌آید. بیرونی در این رساله فهرستی موضوعی از ۱۰۳ اثر به پایان رسیده و ۱۰ اثر در دست تکمیل خود ارائه داده، و سرانجام ۲۵ اثر دیگر را که ابونصر منصور بن عراق، ابوسهل مسیحی و کوشیار گیلی (به ترتیب، ۱۲، ۱۲ و یک اثر) به نام وی نوشته‌اند، یاد کرده، و افزوده است که اگر فرصتی دست دهد، برخی آثار سنسکریت را به عربی ترجمه خواهد کرد (همان، ۴۳-۴۶، جم). وی از هنگام فراهم آوردن این سیاهه تا پایان عمر آثار دیگری نیز تألیف کرده که مهم‌ترین آنها *الصيدنة فی الطب* است. بوالو در ۱۹۵۵م با تکیه بر فهرست بیرونی و نیز پژوهش‌های محققان دیگر، کتاب‌شناسی نسبتاً کاملی برای آثار بیرونی و نشان دست‌نویسها و چاپ‌های آثار موجود وی ارائه کرده است. وی در این تحقیق با احتساب آثار اهدا شده به بیرونی، ۱۸۰ اثر برای وی برشمرده است؛ که با کاستن این ۲۵ اثر و نیز عناوین تکراری رقمی بین ۱۴۰ تا ۱۵۰ برای آثار شناخته شده بیرونی به دست می‌آید. با پیدا شدن چند اثر بیرونی در ۵۰ سال اخیر، ضرورت اصلاح کتابنامه بوالو بیش از پیش احساس می‌شود. از میان پژوهشگران غربی، ادوارد استوارت کندی و از میان محققان ایرانی، ابوالقاسم قربانی، بیش از همتایان خود درخصوص احوال و آثار بیرونی به تحقیق پرداخته، و آثاری برجسته در این زمینه تألیف کرده‌اند (نک: مأخذ مقاله).

در مورد آثار بیرونی یک نکته دیگر نیز قابل ذکر است: برخی محققان تاریخ علم همچون ماکس کراوزه (ص ۴۷۹) و ادوارد زاخاو

(ص ۲۰) تاریخ تألیف برخی آثار مذکور در *الآثار الباقية* ابوریحان را پیش از ۳۹۰ق دانسته‌اند و گاه این استنباط را اساس استدلالی مهم قرار داده‌اند؛ در حالی که بیرونی تا ۴۲۷ق سرگرم تکمیل و اصلاح *الآثار الباقية* بوده است. مثلاً بیرونی در این کتاب از ۳ اثر خود با نام‌های *الاستشهاد باختلاف الارصاد*، *الشموس الشاقية... والعجائب الطبيعية...* یاد کرده (ص ۱۰، ۲۵، ۷۹، ۱۸۵، ۲۳۰)، در حالی که در سیاهه ۴۲۷ق از آنها یاد نکرده، و پیداست که پس از فراهم آوردن این فهرست آنها را نوشته، و طبعاً هنگام تکمیل *الآثار الباقية* از آنها نام برده است.

شماری از آثار مهم بیرونی در زمینه‌های نجوم، احکام نجوم، ریاضیات و طبیعیات بدین قرار است:

۱. *الآثار الباقية عن القرون الخالية* (ه، م، ذیل).

۲. *استخراج الاوتار فی الدائرة بخواص الخط المنحنی الواقع فیها*. بیرونی در بخش نخست این کتاب ۴ قضیه هندسی را که همه آنها به خواص یک خط شکسته محاط بر دایره مربوط می‌شود، مطرح کرده، و سپس برای هر قضیه برهان‌هایی از خود و ریاضی‌دانان دیگر ارائه داده، و در بخش دوم این ۴ قضیه را در حل ۳۰ مسئله به کار برده است. مسائل کتاب را می‌توان به دو دسته متمایز تقسیم کرد: دسته اول عبارت‌اند از ۵-۱: ترسیم مثلث به وسیله سطراره و پرگار؛ ۶: مربوط به محاسبه پاره‌خط‌هایی است که پای یک ارتفاع مثلث روی قاعده نظیر آن پدید می‌آورد؛ ۷: اثبات رابطه هرون (برای مساحت مثلث از روی اندازه اضلاع)؛ ۸: اثبات رابطه‌ای مشابه برای ۴ ضلعیها؛ ۹-۱۰: دو مسئله جبری که به سرگرمیهای ریاضی نیز مربوط می‌شود؛ ۱۱-۱۵: مسائلی که در هشت و نجوم کاربرد دارند. دسته دوم نیز مشتمل بر ۱۵ مسئله و همگی درباره محاسبه وترهای دایره است. درواقع عنوان رساله نیز برگرفته از موضوع ۴ قضیه نخست (خواص خط شکسته محاط بر دایره) و کاربرد آن در حل ۱۵ مسئله دوم است.

بیرونی در اثبات قضایای کتاب از استدلال‌های این ریاضی‌دانان استفاده کرده است: ارشمیدس (۳ استدلال)، ابوسعید محمد بن علی ضریر جرجانی (۲)، آذر خورین استاد جشنس (۲)، ابوعلی حبیبی (۲)، ابوسعید سجزی (۵)، ابونصر عراق (۵)، ابوعبدالله محمد بن احمد شتی (۳ استدلال کامل و یک استدلال ناقص)، ابن هیثم (۱ استدلال کامل و ۱ برهان مفصل و نارسا)، ابوالحسن ابن بامشاد قاضی (۲)، ابوجعفر خازن (۲). بیرونی برای قضایای اول، دوم و چهارم مجموعاً ۱۳ استدلال جدید از خود افزوده است.

از استخراج الاوتار ۳ نسخه خطی در بانکپور، قاهره و استانبول، و یک نسخه خطی دیگر با همین عنوان در لیدن موجود است که ساختار نسخه لیدن با ۳ نسخه دیگر تفاوت بسیار دارد و به نظر می‌رسد که نسخه‌ای از اثر دیگر بیرونی موسوم به *جمع الطرق السائرة فی معرفة اوتار الدائرة* باشد. هاینریش زوتر نسخه خطی اخیر را به آلمانی ترجمه،



این کتاب از جمله مهم‌ترین آثار تاریخ نجوم به شمار می‌آید و بخشهای مختلف آن (به‌ویژه مقدمه) توسط محققان اروپایی به زبانهای مختلف ترجمه و بررسی شده است. کتاب استیعاب در ۱۳۸۰ ش بدون توضیحات و حواشی شایسته و با وضعی نه چندان مطلوب در مشهد به چاپ رسیده است.

۴. افراد المقال فی امر الظلال، رساله مهمی به عربی درباره سایه‌ها و مسائل و محاسبات مربوط به آن در ۳۰ باب. بیرونی در فهرست درباره این کتاب چنین گفته است: کتابی [دیگر] برای او (ابوالحسن مسافرن حسن) نوشته‌ام به نام... که همه مباحث این فن را در بر دارد (ص ۳۲، نیز نک: مقدمه «افراد»). این دعوی به هیچ وجه بی‌پایه نیست، زیرا وی در این کتاب به تمامی موضوعاتی که به نحوی به سایه‌ها مرتبط می‌شوند، اعم از مباحث ریاضی، نجومی، ادبی، آیات کریمه قرآن مجید، حکایاتی از انجیل، و حتی برخی ضرب‌المثلها پرداخته است. وی در این کتاب به آثاری چون زیج شاه و دانشمندان مسلمان چون محمد بن موسی خوارزمی، کوشیار گیلی، یعقوب بن طارق، نیریزی، کندی، ابومعشر بلخی، ابوالوفای بوزجانی، فزاری، حبش حاسب، احمد بن طیب سرخسی، سجزی، و از یونانیان به بطلمیوس پولس یونانی و ارسطو و فلاطون، و از هندیان به برهمگپته، بیجاند بنارس و زیج ارجهر و نیز به دانشمندان حرانی چون سنان بن قحط، ثابت بن قره و ابراهیم بن سنان استناد کرده است.

متن عربی این کتاب در ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م در حیدرآباد دکن در ضمن رسائل بیرونی (رساله دوم) با وضعی بسیار مفشوش و ناقص به چاپ رسیده است. در صفحه ۵ این اثر تنها نام ۱۱ باب از بابهای سی‌گانه کتاب ذکر شده، و ادامه فهرست و دو باب نخست و بخش نخست باب سوم (ص ۵، سطر ۱۰) به اشتباه در ضمن رساله «فی حرکات الشمس» ابراهیم بن سنان (ج حیدرآباد) از عبارت من الآخر (بخش آخر نام باب ۱۱) در سطر ۸ صفحه ۳۴ تا عبارت المائله در صفحه ۶۳ سطر چهارم چاپ شده است. با آوردن این بخش در جای اصلی خود، نواقص کتاب رفع خواهد شد. ادوارد استوارت کندی نیز در ۱۹۷۶ م ترجمه و شرح انگلیسی این کتاب را در دو جلد در حلب منتشر کرده است.

۵. تطبیح الصور و تطبیح الکور، رساله‌ای درباره تصویر کردن شکل‌های روی کره بر سطح مستوی که برای «خوارزمشاه» (قاعدتا باید ابوالحسن علی بن مأمون، د ح ۳۹۹ ق باشد) نوشته شده است. بیرونی در بخش پایانی الآثار الباقیه نیز درباره همین موضوع سخن گفته، و به نظر می‌رسد که یا پس از نگارش این بخش از الآثار الباقیه، مطالب آن را به وجهی کامل‌تر در رساله‌ای مستقل آورده، یا پس از نگارش تطبیح الصور خلاصه آن را به الآثار الباقیه افزوده است. بیرونی در این رساله نسبتاً کوتاه، اما مهم، از دانشمندان بسیاری نام

و در ۱۹۱۱ م به همراه شرحی ارزشمند منتشر کرده است (ص ۷۸-۱۱). در ۱۹۴۸ م دائرة المعارف عثمانیه، استخراج الاوتار را با استفاده از مجموعه خطی شماره ۲۴۶۸ بانکیپور (حاوی آثار بیرونی، ابراهیم بن سنان و دیگران)، در حالی به چاپ رساند که متن تقریباً کامل دو اثر دیگر بیرونی به نام مقاله فی التحلیل و التقطیع للتعدیل و مقاله فی آن لوازم تجزئ المقادیر الی لانهایة قریة من امر الخطین اللذین یقریان و لا یلتقیان فی الاستبعاد که جزو آثار گم شده بیرونی تلقی می‌شد، و نیز بخش قابل توجهی از دو اثر از ابراهیم بن سنان (فی حرکات الشمس والمسائل المختارة فی الهندسة) به‌طور پراکنده در آن به چاپ رسیده بود. مثلاً در ضمن استخراج الاوتار عبارت «و قد کان لجدی ابی الحسن ثابت فی ذلک» آمده (ج حیدرآباد، ص ۱۵۳) که یقیناً نویسنده آن ابراهیم بن سنان بن ثابت بن قره است. درواقع تنها از آغاز متن چایی حیدرآباد تا پایان سطر ۸ صفحه ۱۰۸ و سپس از پایین شکل ۱۱۷ در صفحه ۲۲۴ تا پایان کتاب مربوط به متن استخراج الاوتار است (سعیدان، «حول رسائل...»، سراسر مقاله، «رسائل بیرونی...»، ۱۷۳-۱۷۵؛ قریانی، تحریر...، ۶۳، تحقیقی...، ۳۴، ۳۵، ۴۲، ۴۵؛ هوخندایک، ۱۳۵-۱۳۳). در ۱۹۶۵ م احمد سعید دمر داش این کتاب را یک بار دیگر در قاهره به چاپ رساند، اما به‌رغم مدعای مصحح، این متن نیز بسیار مفشوش و مغلوط است و به‌طور مثال همان عبارت ابراهیم بن سنان در آن دیده می‌شود (ص ۲۶۸).

۳. استیعاب الوجوه الممكنة فی صنعة الاسطرلاب، رساله‌ای مهم در تاریخ نجوم اسلامی درباره بررسی و مقایسه روشهای گوناگون ساخت انواع اسطرلاب (ه م) که با رسالاتی چون استیعاب فی علم (یا معرفة) الاسطرلاب فرق دارد. بیرونی در مقدمه این کتاب از ابوسهل مسیحی (ه م)، با عنوان احترام آمیز شیخ یاد کرده، و این کتاب را بدو هدیه کرده است. کراوزه تاریخ نگارش این اثر را پیش از ۳۹۰ ق دانسته است (ص ۴۷۹)، اما همان‌گونه که گفته شد، ذکر نام این رساله در الآثار الباقیه نمی‌تواند بر نگارش آن پیش از ۳۹۰ ق دلالت کند.

مهم‌ترین عناوین این رساله بدین شرح است: مسائل مختلفی درباره ساخت اسطرلاب از جمله رسم مدارات، رسم منطقة البروج روی عنکبوت، رسم رئوس کواکب ثابت بر عنکبوت، شناخت ابعاد ستارگان از معدل النهار و غیره، روش ابومحمد سینی و ابومحمود حامد بن خضر خجندی در رسم دایره‌های شفق، تصحیح اسطرلابهای قدیمی و تنظیم آن برای زمان حاضر، ساخت اسطرلابهای زورقی (که به آن اشاره شد)، مسطری، صلیبی، لولبی، رصیدی، و مبطخ، ساخت اسطرلاب موسوم به کامل با تطبیح اسطرلاب، گزیده‌ای از کتاب ابوحامد صاعانی درباره تطبیح تام، رسم قطع مکانی (سهمی)، رسم قطع زاید (هذلولی) به نقل از کتاب السموت ابونصر منصور بن عراق، وصف پرگار تام و حرکات آن، رسم قطع ناقص (بیضی)، مکافی و زائد یا پرگار تام، رسم صحیفه کسوفیه و ساخت دستگاهی برای شناخت زمان رؤیت هلال.

تعلیقاتی اندک به زبان آلمانی ترجمه و منتشر کرد. در ۱۹۷۳م رسولف ترجمه از یکی این رساله را در تاشکند به چاپ رساند. احمد سلیم سعیدان متن عربی رساله را در مجله دراسات (عمان، دانشگاه اردن، ۱۹۷۷م، شم ۴، ص ۲۲-۷) به چاپ رساند. در ۱۹۷۸م نیز احمدف و بوریس روزنفلد این رساله را به روسی ترجمه کردند. سرانجام برکگرن در ۱۹۸۲م تصویر نسخه خطی لیدن را به همراه شرح و ترجمه انگلیسی رساله و نیز خلاصه‌ای عربی از نکات مهم آن در مجله تاریخ العلوم العربیه (شم ۶) در حلب (سوریه) به چاپ رساند. در همین شماره و در ادامه همین مقاله نیز لوتس ریشتر - برنبرگ ترجمه انگلیسی مقدمه این رساله را با شرح و یادداشت‌هایی مفید آورده است. بخش پایانی الآثار الباقیه نیز که به همین موضوع اختصاص دارد، به صورت مستقل به کوشش فیورنی به ایتالیایی ترجمه و منتشر شده، و قربانی نیز در ۱۳۵۳ و ۱۳۷۵ش ترجمه فارسی همین بخش را به همراه شرح و تعلیقات در دو کتاب بیرونی نامه و تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی آورده است.

#### ۶. التفهیم لا وائل صناعة التنجیم (م.ه).

۷. تحدید نهایات الا ماکن لتصحیح مسافات المساکن، مهم‌ترین اثر دانشمندان مسلمان درباره جغرافیای ریاضی. در این کتاب از تعیین عرض و طول جغرافیایی شهرها و میل دائرة البروج و اندازه‌گیری زمان خسوف و اختلاف طولهای جغرافیایی و روش تعیین سمت قبله بحث شده است. ابوریحان خود در پایان مقدمه طولانی این کتاب هدف از نگارش آن را چنین آورده است: «و باید دانست که آنچه اکنون مقصود من است، هر چند از راه آن به عمد بیرون رفتم (یعنی مطالب مختلف این مقدمه) این است که: به‌طور کلی راههایی را آشکار کنم که از آنها جاهای روی زمین از جهت طول میان خاور و باختر و از جهت عرض میان شمال و جنوب به درستی دانسته می‌شود و فاصله میان آنها به دست می‌آید. و آشکار شود که هر نقطه یا شهر در کدام جهت از نقطه یا شهر دیگر واقع است؛ و اما آنچه مخصوصاً مورد نظر است اینکه همه اینها را برای شهر غزنه... اندازه بگیرم».

برخی مطالب مهم کتاب عبارت‌اند: ۱. بیرون آوردن عرض بلد بهره‌گیری از ستارگان ابدی الظهور و اشاره به رصدهای بنی موسی، ... تعیین عرض جرجانیه توسط بیرونی. ۲. تعیین عرض یک شهر از روی عرض شهری دیگر و رصد خجندی در ری. ۳. بیرون آوردن میل اعظم به صورت مستقل، اشاره به رصدهای دانشمندان یونانی همچون اراتستن، هیپارخوس و بطلمیوس. بیرونی به ارساد دانشمندان دوره اسلامی همچون اصحاب ممتحن، بنی موسی، ابوالفضل هروی و ابوجعفر خازن، عبدالرحمان صوفی، ابوالوفای بوزجانی، ابوحامد صاغانی (یا صغانی)، ابوسهل کوهی، خجندی (با شرحی بسیار ستایش‌آمیز و نسبتاً مفصل درباره سدس عظیم ساخته او موسوم به سدس فخری در کوه طبرک چسبیده به شهر ری و شرحی درباره مکالمه ابوریحان و خجندی در این باره)، و رصدهای خودش نیز به علل

برده، و از آثار آنها بهره گرفته، یا از آنها انتقاد کرده است. این دانشمندان و آثار آنها عبارت‌اند: عطارد بن محمد حاسب: فی محنة المنجمین، عمر بن فرخان طبری: فی صورة الكرة (نک: ص ۱۸۸)، عبدالرحمان صوفی: الکواکب الثابتة (= صورالکواکب، ۴ بار)، مارینوس، بطلمیوس، محمد بن جابر بن سنان بتانی، سجزی، ابونصر منصور بن عراق، خجندی، ابوالعباس احقیدین محمد بن کثیر فرغانی، یعقوب بن اسحاق کندی، عمر بن محمد بن خالد مروروزی، و شخصی به نام حسن (حسن ابن مصباح ؟). ابوریحان همچنین در این رساله به اثری دیگر از خود موسوم به کتاب صناعة الكرة اشاره کرده که امروزه مفقود است. بیرونی از خطاهای مارینوس و بتانی حین تسطیح، و روشهای کندی، مروروزی، و صوفی در تسطیح کره اشاره کرده است و نقض همه آنها را این می‌داند که در این روشها به ناچار باید ترفندی به کار برد که موجب بالا رفتن خطای کار می‌شود، زیرا نسبت میان خط منحنی (روی سطح کره) و خط مستقیم گویا نیست (پس بیرونی از گنگ بودن عدد پی آگاهی داشته است). سپس بیرونی ۳ روش ابتکاری خود را برای این کار شرح می‌دهد که بسیار تحسین‌برانگیز است. بیرونی در آن بخش از این رساله که در الآثار الباقیه نیز آمده، درباره تصویر مخروطی که پیش از وی نیز سابقه داشته، سخن گفته، و درباره روش تسطیح ابوحامد صاغانی چنین آورده است: صاغانی به جای آنکه مرکز تصویر را یکی از دو قطب صفحه تصویر انتخاب کند، نقطه‌ای از محور صفحه تصویر را که در داخل یا در خارج کره واقع است، مرکز تصویر اختیار کرده، و واضح است که در این تصویر دایره‌ها عبارت خواهند بود از انواع چهارگانه مقاطع مخروطی و پیش از صاغانی این نوع تصویر عجیب سابقه نداشته است. بیرونی سپس روش تصویر استوانه‌ای را که یکی از نوآوریهای خود اوست، شرح می‌دهد و می‌افزاید که شکلهایی که با این نوع تصویر به دست می‌آیند، با شکل اصلی که روی سطح کره است، یکسان نیست؛ اما این تغییر شکلهای به صحت کار اسطرلاب لطمه‌ای نمی‌زند، زیرا در اسطرلاب شکل تصاویر مهم نیست، بلکه مقصود آن است که برخی از آنها را ثابت نگه دارند و برخی را به حرکت درآورند (الآثار، ۳۵۷-۳۶۱، تسطیح، ۱۸۵-۲۰۰). این روش تسطیح همان است که ج. ب. نیکولسی دی پاترنو<sup>۱</sup> در ۱۶۶۰م منتشر کرد (سارتن، I/707) و امروزه نقشه‌های جغرافیایی موسوم به مرکاتور براساس آن تنظیم می‌گردد. بیرونی در پایان درباره نحوه تصویرگری در اسطرلاب مبطخ به تفصیل سخن گفته، و اشکالات آن را در حالت خاص بیان کرده، و برای رفع این اشکالات تغییراتی در آن داده است.

از تسطیح الصور یک نسخه خطی در تهران و نسخه خطی دیگری در لیدن موجود است. تنها داناسرشت به نسخه خطی موجود در تهران توجه داشته، و تمامی تحقیقات مستشرقان درباره این کتاب براساس نسخه لیدن بوده است. هایشیش زوتر در ۱۹۲۲م بخش عمده آن را با

از این کتاب یاد نکرده است؛ اما در نگارش این رساله توسط خود ابوریحان تردیدی نیست، زیرا هم در این رساله و هم در تحدید نهیات الاماکن «به رصد میل اعظم در ۳۸۵ق در شهر خوارزم (کات) با بهره‌گیری از دایره‌ای به قطر ۱۵ ذراع» اشاره شده است («الدور»، ۹۰، قس: تحدید، ۲۴۶). از سوی دیگر، عبارت «هذا کتاب ابی‌الریحان... فی تسهیل التسطیح الاضطرابی و العمل بالمرکبات الشمالی والجنوبی منه» در پایان «الدور» (ص ۱۲۶) یادآور یکی از آثار ابوریحان است که در فهرست با نام تسهیل التسطیح (در متن به خط التصحیح) الاضطرابی و العمل بمرکبات من الشمالی والجنوبی ثبت شده است (نک: ص ۳۵). با توجه به این قراین می‌توان گفت که بیرونی احتمالاً این کتاب را نخست تسهیل... نامیده، ولی بعدها با توجه به علاقه‌ای که به نامهای موزون داشته، عنوان آن را به الدور فی سطح الاکر تغییر داده است. احمد دلال متن عربی و ترجمه انگلیسی این اثر را در ۱۹۸۸م در مجله تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة منتشر کرده، اما هرگز به یکسانی آن و تسهیل... اشاره نکرده است.

۹. الصیدنة فی الطب (هـ).

۱۰. القانون السعودی (هـ).

مأخذ: «الآراء الطبیعة»، منسوب به پلوتارک، همراه فی النفس ارسطو، ترجمه قسطنین لوقا، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ ابراهیم بن سنان، «حركات الشمس»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بطریق، یحیی، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر مشورولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایش، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن بطار، الجامع لسفردات الادویة والاعلیة، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن رشد، محمد، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ابن سهلان، عمر، الرسالة السنجریة فی کائنات المنصیة، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، الشفاء، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن یونس، عبدالرحمان، زیج کبیر حاکمی (نک: مذکور در دیر سوال)، ابومنصور موفق هروی، الابنیه عن حقایق الادویة، به کوشش احمد بهمنیار و حسین مجوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اذکابی، پرویز، ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بولگاکف، مقدمه بر تحدید... (نک: هم بیرونی)؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۰۶م؛ همو، استخراج الاوتار فی الدائرة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، همان، به کوشش احمد سعید دمداش، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، استیعاب وجوه السمکة فی صنعة الاضطراب، به کوشش محمد اکبر جوادی حسینی، مشهد، ۱۳۸۰ش؛ همو، «افراد السمتال فی اسرار الظلال»، ضمن رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۸م؛ همو، تحدید نهیات الاماکن، به کوشش بولگاکف، قاهره، ۱۹۶۲م؛ همو، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، «التحلیل والتطبیق للتحلیل»، ضمن استخراج الاوتار (به اشتباه به صورت پراکنده)، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۸م؛ همو، تسطیح الصور و تطبیخ الکوار، ج تصویری (نک: مذکور بر کنگر)، همو، التفهیم لاولئ صناعة التجهیم، روایت عربی، ج تصویری، همراه ترجمه انگلیسی رمزی رایت، آکسفرد، ۱۹۳۲م؛ همو، همان، روایت فارسی، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، تمهید المستقر لعنسی الممر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۸م؛ همو، الجماهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران،

پدید آمدن اختلاف در اندازه‌ها اشاره می‌کند و از کسانی که پیروی از محاسبات هندیان را به غلط سبب این اختلافها می‌دانند، خرده می‌گیرد. ۴. پیدا کردن عرض بلد و میل کلی از یکدیگر: اشاره به برخی ارساد و محاسبات خود مؤلف، و مطالبی از این قبیل. ۵. اقالیم سبعه: اشاره به ربع مسکون، اقلیمهای هفت‌گانه، روش محمد بن صباح در یافتن گشادگی مشرق کلی و ۳ رصد از بیرونی در این باره. ۶. شناختن اختلاف طول میان شهرها: بیرونی نخست به نصف النهار مبدأ طول شرقی یا غربی، تعریف طول و اختلاف طول و اندازه‌گیری آن، استفاده از خسوف در اندازه‌گیری اختلاف طول، ... تعریف میل و نحوه اندازه‌گیری آن می‌پردازد. سپس از رساله‌ای که ابن سینا (در متن: ابوعلی سینوی) در تصحیح طول جرجان برای زرین گیس دختر شمس‌المعالی نوشته است، به سختی انتقاد می‌کند، رصد وی را غیر قابل اعتماد و ابوالفضل هروی را در این قبیل کارها مقدم بر او می‌داند. وی در پایان این بخش روش عملی اندازه‌گیری ارتفاع کوه و اندازه‌گیری قوس یک درجه توسط خود می‌پردازد. در پایان کتاب نیز به مجموعه‌ای از رصدهای زمان اعتدال خرفی توسط دانشمندان پیش یا پس از اسلام می‌پردازد.

یک نسخه خطی بسیار نفیس از این کتاب (که ظاهراً تنها نسخه موجود آن است) با شماره ۳۳۸۶ در کتابخانه سلطان فاتح نگهداری می‌شود. این نسخه در رجب ۴۱۶ و در غزنه نگاشته شده است. از آنجا که این نسخه در عصر بیرونی و در محل سکناي او نوشته شده است، برخی بر آن اند که این نسخه به خط خود بیرونی است؛ اما مجتبی مینوی این احتمال را رد کرده است. متن عربی تحدید در ۱۹۶۲م، نخست در آنکارا (به کوشش محمد بن تاویت طنجی) و سپس در قاهره (به کوشش پ. بولگاکوف و ملاحظه امام ابراهیم احمد و در ضمن یکی از شماره‌های مجله معهد المخطوطات العربیة) به چاپ رسیده است. در ۱۹۶۷م نیز جمیل علی ترجمه انگلیسی آن را در بیروت به چاپ رسانده است.<sup>۱</sup> ادوارد استوارت کندی نیز آن را به انگلیسی شرح کرده، و احمد آرام ترجمه فارسی نه چندان دقیقی از آن ارائه داده است.

۸. الدور فی سطح الاکر (نک: بوالو، «کارنامه»، شم ۱۴۳)، رساله‌ای درباره چگونگی تسطیح و یافتن زاویه در انواع اضطرابها، مشتمل بر دو «سؤال» که به ترتیب ۸ و ۶ «قول» دارند. بیرونی این کتاب را همچون استیعاب برای ابوسهل مسیحی نوشته، و با توجه به آنچه در مقدمه آمده است، به نظر می‌رسد که ابوسهل مسیحی پس از مطالعه کتاب نسبتاً مفصل استیعاب، کتابی مختصرتر که فاقد مسائل حاشیه‌ای باشد، از بیرونی درخواست کرده، و او نیز در پاسخ این کتاب را نوشته است (نک: «الدور»، ۸۶، ۱۲۶). با توجه به اینکه ابوسهل مسیحی چندان پس از ۴۰۳ق نزیسته، این کتاب باید در همین سالها و احتمالاً پیش از ۴۰۸ق نوشته شده باشد، در حالی که بیرونی در سیاه سال ۴۲۷ق

arabischen Text der Hākimischen Tafeln des Ibn Yūnus, *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922, vol. L; Suter, H., «Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū'l-Raihan Muḥ. El-Birūnī», *Bibliotheca mathematica*, 1910-1911, vol. XI; id et al., «Ueber al Biruni und seine Schriften», *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, Erlangen, 1920-1921, vol. LII-LIII; Wiedemann, E., «Zu den Anschauungen der Araber über die Bewegung der Erde», *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, 1912, vol. II.

یونس کرامتی

**بیرونی و تاریخ:** بیشتر آثار برجای مانده از بیرونی، حاوی نکات تاریخی مهمی است که همواره از مآخذ مهم پژوهشگران معاصر بوده است. کتاب *المسامرة فی اخبار الخوارزم ابوریحان* — که گویا تنها نوشته صرفاً تاریخی وی به شمار می‌رود — به سبب جایگاه ویژه ابوریحان در دربار فرمانروایان گرگانج (به ویژه مأمون بن مأمون)، از اهمیت و اعتباری بسزا برخوردار است. ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود ضمن ستایش بسیار از بیرونی و درستی نوشته‌های او، «باب خوارزم» کتاب خود را به تمامی از روی دست‌نویس این کتاب که به خط خود بیرونی بوده، نوشته است (ص ۷۵۲-۷۵۳). آنچه بیهقی نقل کرده است با شرحی مختصر از روزگار مأمون بن مأمون (۴۰۰-۴۰۷ ق) و روابط وی با محمود غزنوی و تفصیل چگونگی بر افتادن آل مأمون آغاز می‌شود و با شرح بر افتادن خاندان آلنوتاش از سروری خوارزم پایان می‌یابد (ص ۷۵۴-۷۷۸). اما از سخن بیهقی نمی‌توان دریافت که کتاب بیرونی تنها شامل همین مطالب بوده، یا رویدادهای پیش و پس از این سال را نیز دربر می‌گرفته است.

گرچه بیرونی هیچ‌گاه به صراحت درباره چگونگی سنجش اعتبار منابع و مآخذ تاریخی سخن نگفته است، اما بر اساس دیدگاههایی که به طور پراکنده در آثار مختلفش، به ویژه دو کتاب *الآثار الباقیه* و تحقیق *ماللهند* آمده، می‌توان گفت که این تقسیم‌بندی را در نظر داشته است: ۱. گزارشی که عقل در سنجش آن به کار نمی‌آید و قیاس آن با رویدادها و تجربیات دیگر سود بخش نیست. ۲. گزارش از رویدادی که وقوع آن عقلاً محال یا در شرایط روزگار مورد نظر ناممکن باشد. ۳. گزارش از رویدادی که وقوع آن در «عادت جاریه» ممکن است و برای سنجش آن باید هم به نقل و هم به عقل متکی بود.

روایات برجای مانده از حوادث روزگاران بسیار دور نمونه خوبی از دسته نخست به شمار می‌آید. به طور مثال هر یک از ملتها در مورد چگونگی و زمان پیدایش انسان روایات متعدد و متناقضی دارند. در نتیجه در مورد مبدأ تاریخ آدم نیز روایات متفاوتی وجود دارد که به قول بیرونی در هیچ چیز دیگری این قدر اختلاف به چشم نمی‌خورد. به نظر بیرونی چنین گزارشهایی همواره با نادرستی و افسانه آمیخته است، پس بهتر آنکه در چنین اموری نظر ملتهای مختلف در چنین مواردی را نپذیریم، مگر آنکه کتابی قابل اعتماد بر درستی آن گواهی دهد (الآثار...، ۱۳-۱۴).

وی همچنین بر آن است که برخی رویدادها امروزه بعید به نظر

۱۳۷۵ ش؛ همو، «حکایة آله المسامة بسند فخری»، ضمن «رسالة الخجندی فی الیل و عرض البلد» لویس شیخو، المشرق، بیروت، ۱۹۱۱ م، ج ۸؛ همو، «الدور فی سطح الاکر» (نک: مل دلال)، همو، «سیر سیمی السعادة والقیب» (نک: مل حداد)؛ همو، «الصیدنة فی الطب» به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، فهرست کتب محمد بن زکریا الرازی، به کوشش باول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶ م؛ همو، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۲ م؛ همو، مقالید علم الهیة، به کوشش ماری تریز دیوارنو، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاروی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰ م؛ سیدان، احمد سلیم، «حول رسائل البیرونی»، مجله معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م، ج ۶؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الام، به کوشش غلامرضا جشیدزاد اول، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ علی بن سلیمان هاشمی، علل الزیجات، ج تصویر از نسخه خطی کتابخانه بادلیان (نک: مل)، عنصر المعالی یکادروس، قاپوس نامه، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غضنفر تبریزی، «المناشاة لفهرست»، فهرست کتابهای رازی و نامه‌های کتابهای بیرونی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، تحریر استخراج الاثر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ همو، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمدعلی شماعی و محسن حیدرینا، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو، کارنامه ایرانیان، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، «ملاحظات در باب آراء نجومی ابوسعید سجزی و شرف‌الدین سعودی»، نامه فرهنگستان، ۱۳۷۶ ش، س ۳، ۱ ش؛ همو، هراشاخت، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ مراکشی، حسن، جامع المیادی و الفایات فی علم المیقات، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۴ م؛ سعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نایینو، کارلو آلونسو، علم الفلك و تاریخه عندالعرب فی قرون الوسطی، رم، ۱۹۱۱ م؛ نصر، حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ یاقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ نیز: 'Ali ibn Sulayman al Hashimi, *The Book of the Reasons Behind Astronomical Tables (Kitāb fī 'ilal al-Zījāt)*, tr. F. I. Haddad & E. S. Kennedy, Commented by D. Pingree and E. S. Kennedy, New York, 1981; Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952; Berggren, J. L., «Al-Biruni on Plane Maps of the Sphere», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; Boillot, D. J., «Al-Bīrūnī, (Bērūnī), Abū 'l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad», *Et*, vol. I; id., «L'Oeuvre d'Al-Beruni, essai bibliographique», *Mélanges d'Institut Dominicain d'études orientales du Caire*, Cairo, 1955, vol. II; Bosworth, C. E., «Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad», *Iranica*, vol. IV; Carra de Vaux, «L'Astrolabe linéaire», *JA*, 1895, vol. V; Caussin de Perceval, J. J., «Le Livre de la grande table hakémite», *Notices et extraits*, 1804, vol. VII; Dailal, A., «Biruni's Book of Pearls Concerning the Projection of Spheres», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1987, vol. IV; Euclid, *Elements*, tr. Th. L. Heath, New York, 1956; GAS; Haddad, F. I. et al., «Al-Biruni's Treatise on Astrological Lots», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Hogendijk, J. P., «Rearranging the Arabic Mathematical and Astronomical Manuscript Bankipore 2468», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982; vol. VI; Kennedy, E. S., «Al-Bīrūnī...», *Dictionary of Scientific Biography*, ed C. E. Gillispie, New York, 1970, vol. II; id., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transaction of the American Philosophical Society*, vol. XLVI(2), 1956; Krause, M., «Al-Biruni. Ein iranischer Forscher des Mittelalters», *Der Islam*, 1942, vol. XXVI; Pingree, D., «The Fragments of the Works of Al-Fazārī», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1970; vol. XXIX; id., «The Fragments of the Works of Ya'qūb ibn Ṭāriq», *ibid*, 1968, vol. XXVII; Richter-Bernburg, L., «Al-Bīrūnī's Maqāla fī Taṣṭīḥ al-Ṣuwar wa-Tabṭīḥ al-Kuwar...», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; Sachau, E., introd. *Chronologie orientalischer Völker*, Leipzig, 1906; Saidan, A. S., «The Rasū'il of Bīrūnī and Ibn Sīnān, a Rearrangements», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1960, vol. XXXIV; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sayili, A., «Al-Biruni and the History of Sciences», *Al-Biruni Commemorative Volume*, Karachi, 1979; Schoy, «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem

مختلف در مورد مدت حکومت اسکندر، «ملوک الطوائف» (سلوکیان) و اشکانیان، با توجه به فاصله میان تاج گذاری یزدگرد سوم و مبدأ تاریخ اسکندری که به نظر وی یقیناً ۹۴۳ سال است، یکایک این روایات را کنار می گذارد، زیرا مجموع سالهای حکومت بر اساس این روایات کمتر یا بیشتر از ۹۴۳ سال می شود. سرانجام، بیرونی برای تصحیح این روایات بر کتاب شاپورگان مانی اعتماد می کند، زیرا اولاً وی چندی پس از قیام اردشیر برآمده، و ثانیاً وی از جمله کسانی بوده است که دروغ را حرام می دانسته اند (همان، ۱۱۷-۱۱۸). گر چه بیرونی در این موضع به یکی از مهم ترین شاخصهای تعیین اعتبار گزارش، یعنی نزدیک بودن روزگار گزارشگر به زمان رخداد اشاره کرده، اما معلوم نیست که به چه مناسبت به دعوی مانی بر حرام بودن دروغ اعتماد کرده است. بیرونی نیک می داند که گزارشهایی از دسته سوم هم می تواند درست باشد و هم نادرست؛ پس در چنین مواقعی همچون محدثان، راست گویی یا دروغ گویی گزارشگر را بسیار مهم می داند.

به نظر بیرونی دروغ زنان ۴ دسته اند: نخست کسانی که هم ردیفان خود را بزرگ می دارند تا خود نیز که از آن جمله اند، بزرگ شمرده شوند، یا آنکه بر کسانی که در شمار دشمنان آنان هستند، زبانی می رسانند، تا از این راه سودی نصیبشان شود. گروه دوم کسانی هستند که گروهی را که دوست دارند، بزرگ می دارند و گروهی را که دشمن خود یا دشمن دوستانشان هستند، کوچک می شمارند. این هر دو دسته در دروغ زنی سود خود یا دوستان و زیان دشمنان را در نظر دارند. اما دسته سوم کسانی هستند که نهاد آنان را با دروغ سرشته اند و جز دروغ نتوانند گفتن. دسته چهارم کسانی هستند که از روی نادانی دروغهای پرداخته دروغ زنان به عمد را بازگو می کنند.

بیرونی دروغ بودن گزارش را به «آفات خبر» تعبیر می کند و بر آن است که اگر نبود آفاتی که بر گزارش عارض می گردد، برتری آن بر مشاهده آشکار بود؛ زیرا که مشاهده در بند همان لحظه وقوع و تنها مختص رویدادهای در حال رخداد است. در حالی که گزارش، افزون بر این، رویدادهای گذشته و آنچه را در آینده رخ خواهد داد، شامل می شود. بیرونی گزارش نوشتاری را برترین نوع گزارشها می داند و از سیاق عبارات وی، پیداست که وی افزون بر اخبار کتبی و شفاهی، منابع خبری دیگری مثلاً اشیاء و ساختمانهای قدیمی و منابعی را که معمولاً در باستان شناسی بدانها توجه می شود، نیز در نظر داشته است. به هر حال چون دورنگاه داشتن گزارشها از گزند دروغ زنان ناممکن است، بیرونی کتاب مهم تحقیق ماللهند را با تأیید ضرب المثل «شنیدن کسی بود مانند دیدن» (لیس الخبر کالعیان) آغاز می کند (نک: ص ۲۰۱).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه. به کوشش زاخار، لایزیک، ۱۹۲۳ م؛ همو. تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عهد عتیق، قرآن کریم.

یونس کرانی

می رسند، اما شاید روزگاری ممکن بوده اند؛ مانند روایاتی که به وجود انسانهای بسیار درشت اندام و دست دادن عمرهای بسیار طولانی اشاره دارند. وی از کسانی که این روایات را به قیاس روزگار خود یا با استناد به «احکامیان» از دایره امکان بیرون آورده، و نشدنی دانسته اند، انتقاد می کند. بیرونی برای رد نظر این عده از شیوه استدلال خود آنها بهره می گیرد؛ یعنی با استناد به آثار برجسته ترین احکامیان، همچون ماشاءالله یهودی و ابو معشر بلخی، گر چه خود اعتقادی به این آراء ندارد، ثابت می کند که اگر معیار حداکثر عمر طبیعی اوضاع و احوال ستارگان در هنگام تولد فرد باشد، می توان تا ۹۶۰ سال عمر نیز برای وی پیش بینی کرد و البته این بدان معنی نیست که کسی نتواند بیش از این زندگی کند. بیرونی زاده شدن برخی موجودات عجیب الخلقه و از جمله نمونه ای از دو قلوهای به هم چسبیده را - که در عادت طبیعی شکفت آور به نظر می رسند - قرینه ای دیگر بر امکان دستیابی به عمر بسیار دراز می داند (همان، ۷۸-۸۲). با این همه، به نظر می رسد تلاش بیرونی در اثبات امکان وقوع این حالات بیشتر رنگ و بوی مذهبی داشته است؛ زیرا عمر فراتر از ۹۶۰ سال بی درنگ خواننده را به یاد نوح (ع) می اندازد که بنا بر نص قرآن مجید «۹۵۰ سال در میان قوم خود درنگ کرد» (عنکبوت/۱۴۲؛ نیز نک: پیدایش، ۲۹:۲۹؛ «پس جمله ایام نوح ۹۵۰ سال بود که مرد»).

بیرونی با آنکه بارها در دو کتاب الآثار الباقیه و تحقیق ماللهند تأکید کرده است که هنگام گزارش آداب و رسوم ملل به نفی یا اثبات نظرات مختلف کاری ندارد، اما باز هم آن دسته از روایات را که با عقل سلیم و اصول روشن علمی سازگار نباشد، به یک سو می نهد. مثلاً در مورد آتش کلواذا (ناحیه ای نزدیک بغداد) که می گفتند هر نوروز در سمت غربی دجله پدید می آید، از ابوالفرج زنجانی که مدعی بود این آتش را به چشم دیده، می پرسد: نوروز از جای واقعی خود گردیده است، زیرا ایرانیان [از هنگام زوال ساسانیان] کیبسه سالها را در شمار نیاورده اند. پس چگونه است که این آتش همواره در نوروز سال بدون کیبسه پدید می آید در حالی که باید هر سال اندکی دیرتر از سال پیش دیده شود... و می افزاید که ابوالفرج از پاسخ در ماند (الآثار، ۲۱۵).

شیوه برخورد بیرونی با گزارشهایی که تحقق آن به طور معمول ممکن باشد، ترکیبی از اعتماد بر نقل و بهره گیری از شیوه های قیاسی است. به نظر وی در این گونه مواقع باید ذهن خود را از هر گونه پیش داوری و تعصب پاک کرد و سپس با مقایسه روایتهای مختلف و یافتن توافقات و تشابه های آنها تا حد امکان در تصحیح آنها کوشید. البته از آنجا که عمر انسان حتی برای شناخت سرگذشت یک ملت بسیار کوتاه است، آنچه را تصحیحش ممکن نبوده، باید عیناً نقل کرد تا آیندگان از امکان دستیابی به این اخبار و پژوهش و تحقیق در آنها محروم نشوند. بیرونی افزون بر این حتی روایاتی را که از نظر وی مردود است، نقل کرده، زیرا چه بسا خود وی نیز در داوری درباره این گزارشها گه گاه به خطا رفته باشد (همان، ۴-۵). مثلاً پس از تکرار روایات تاریخی

می‌داند. مقایسه می‌کند (همان، ۲۷۴-۲۷۶) و هنگام ذکر منابع عرف و شرع هندی، سنتهای ایرانیان، یهودیان و اعراب دوره جاهلی در مورد ازدواج را از نظر دور نمی‌دارد (همان، ۸۳-۸۴).

علاقه بیرونی به گاه‌شماری، ریاضیات، نجوم، کیهان‌شناسی، اقلیم‌شناسی، جغرافیا و نیز برخی مباحث طبیعیات موجب شده است که بخش عمده تحقیق ماللهند نیز به بیان نظرات هندوان در این زمینه‌ها، به‌ویژه احکام نجوم هندی و جداول سعد و نحس ایام اختصاص یابد (نک: ص ۱۷۰، ۴۹۹-۵۱۵، ۵۴۸، به‌ویژه فصلی مستقل درباره بنات النعش: ۳۲۶-۳۳۱).

وی در آخرین مبحث کتاب تحقیق ماللهند که به یادکرد باورهای عامیانه هندی درخصوص آثار علوی و پدیده‌های جوی اختصاص دارد، آورده است: هندوان رنگین‌کمان را کمان «اندر» (در باور هندیان: موجودی افسانه‌ای و رئیس گونه‌ای عجیب الخلقه از فیلان) دانسته‌اند، همچنان که در نزد توده مردم ما (ایرانیان) نیز به «کمان رستم» مشهور است (ص ۵۴۷). اشاره اخیر بیرونی، تا آنجا که می‌دانیم، یکی از کهن‌ترین اشارات در مورد اطلاق عنوان کمان رستم (گاه: کمان بهمن) بر رنگین‌کمان در میان عامه مردم ایران است.

بیرونی افزون بر تحقیق ماللهند کتابهای بسیاری درباره باورهای هندیان نوشته است که شماری از آنها عبارت‌اند از فی‌تحصیل الآن من الزمان (فهرست ۴۰۰، ش ۵۲)، خیال الکسوفین عندالهند (همان، ش ۸، درباره مطالب، نک: تحقیق، ۴۳۲-۴۳۸، به‌ویژه ۴۳۴، نیز ۵۱۲) و ترجمه برخی متون هندی همچون سانک و پاتنجل (که به آنها اشاره شد)، مقاله فی یاسدیو الهند عند مجیه الادنی، «حکایت نیلوفر در داستان دیبستی و بر بهاکر» و «داستان دوت بامیان» (فهرست، ش ۸۳، ۸۵، ۹۶-۹۸).

بیرونی در الآثار الباقیه نیز در مورد باورها و مراسم آیینی گوناگونی که در میان ملل و پیروان ادیان و فرق مختلف رواج دارد، بارها به تشابه‌ها و تفاوت‌های موجود اشاره می‌کند. مثلاً در مورد اختلاف یکی از فرق یهود با دیگر یهودیان بر سر زمان یکی از روزه‌ها - که تصور می‌کردند حتماً باید یک روز دوشنبه باشد - می‌گوید: این کار به روش مسیحیان نزدیک‌تر است تا روش یهودیان، زیرا معیار یهودیان برای روزه، روزهای ماه است، نه روزهای هفته (نک: ص ۲۷۸)؛ نیز به نقل از ابوعیسی وراق، نظر یکی از فرق یهود درباره شرایط اعیاد را نقل می‌کند و می‌افزاید که این عقیده برخلاف نظر عموم یهودیان و تصریح تورات است (ص ۲۸۴). بیرونی نظر یکی از فرق مسیحی به نام اریوسیه درباره مسیح را به باور مسلمانان نزدیک‌تر می‌داند، تا نظر دیگر فرق مسیحی، و سپس توجه ویژه خود به بررسی تطبیقی عقاید پیروان مذاهب مختلف را به صراحت آشکار می‌سازد (همان، ۲۸۸، به‌ویژه سطرهای ۱۰-۱۳). بیرونی روزه مسیحیان را از توابع فصیح یهودیان، و علل این دورا یکسان می‌داند، اما برآن است که مسیحیان در مورد زمان فصیح از یهود پیروی نمی‌کنند و ریشه این اختلاف نظر را نیز

مردم‌شناسی و دین‌پژوهی بیرونی: با توجه به مباحث مبسوطی که بیرونی در آثار خود، به‌ویژه در الآثار الباقیه و تحقیق ماللهند آورده است (نمونه‌هایی از آنها یاد خواهد شد)، می‌توان او را یکی از پیشروان مردم‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی، دست کم در میان مسلمانان دانست. بیرونی در مقدمه تحقیق ماللهند بر آن است که هیچ‌یک از کسانی که پیش از وی به مباحث مربوط به دین‌پژوهی و افکار و آراء ملل مختلف پرداخته‌اند، نتوانسته‌اند بدون غرض‌ورزی نسبت به فرقه‌ای و حمایت از گروهی، تنها این دیدگاه‌ها را چنان که هست، نقل کنند، مگر ابوالعباس ایرانشهری که به هیچ دینی تمایل نداشت؛ اما گزارش او نیز در مورد هندوان و شمنان اشکالات بسیاری دارد. خود بیرونی نیز قبلاً در کتاب سانک و پاتنجل را که حاوی اصول عقاید هندوان بود، از سنسکریت به عربی ترجمه کرده بود، اما امید داشت که مطالعه تحقیق ماللهند خواننده را از این دو کتاب و آثار دیگر بی‌نیاز سازد (نک: ص ۴-۶).

بیرونی مشکلات خود در شناخت جامعه هندی را تفاوت در زبان و دین، افراط هندیان در دوری‌گزیدن از دیگر ملتها و پیروان ادیان دیگر و سرانجام، دشمنی و نفرت تاریخی میان هندوان و مسلمانان (و به‌ویژه ایرانیان) بر می‌شمارد (همان، ۱۳-۱۶). وی تأکید می‌کند که می‌خواهد آراء هندوان را آن‌چنان که هست باز نماید و آنچه را یونانیان نیز بدان باور دارند، با آنها مقایسه کند تا نزدیکی میان باورهای این دو ملت شناخته شود؛ زیرا به نظر وی گرچه اندیشمندان یونان بسیار برتر از دانشمندان هندی هستند، اما نظرشان در مورد آنچه به توده مردم اختصاص دارد، به یکدیگر شبیه است. وی می‌افزاید که گاه نظرات برخی از فرق صوفیه و مسیحیت را که شباهتهایی به آراء هندوان داشته، یاد می‌کند (همان، ۳-۵، ۱۸-۱۹). البته بیرونی تنها بازگوکننده این دیدگاه‌ها نیست، بلکه برخلاف دعوی مقدمه - که کتاب را «کتاب حجاج و جدل» نمی‌داند - بارها و بارها به انتقاد از باورهای مختلف هندوان و دیگران می‌پردازد (مثلاً نک: همان، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۳۴، ۲۶۸).

وی در سراسر تحقیق ماللهند به وعده بررسی تطبیقی باورها پای‌بند است؛ از جمله درباره عقاید مربوط به معقولات و محسوسات و نفس و روح (ص ۲۴-۲۵؛ اشاره به دیدگاه‌های جالینوس و افلاطون)، تناسخ (ص ۳۸-۴۲؛ مقایسه دیدگاه‌های هندی با سخنان سقراط و پروکلس و برخی از صوفیه و نیز مانی)، بهشت و دوزخ (ص ۴۴-۴۹؛ مقایسه با سخنان صوفیه، ابویعقوب سجزی، افلاطون، فیثاغورس و سقراط)، هفت آسمان (ص ۱۸۹-۱۹۰؛ نظرات یحییٰ نحوی، همر، افلاطون و ارسطو) و جز آن.

بیرونی که گاه در مقام مقایسه از آنچه خود گفته است، فراتر می‌رود، مثلاً جامعه طبقاتی هند را شبیه جامعه طبقاتی ایران روزگار ساسانی می‌داند (همان، ۷۶-۷۹) و نظر محمدبن زکریای رازی در مورد زمان را - که به گفته وی برگرفته از نظر فیلسوفان یونان باستان است - با نظر هندوان و نیز دیدگاه ابومعشر بلخی - که آن را مأخوذ از آراء هندی

پس از آنکه مسلمانان شام را فتح کردند، بیره جزو قلمرو اسلامی گردید و قبایل عرب در آنجا ساکن شدند (فرحان، همانجا). بیره از جمله شهرها و روستاهایی است که در دوره اموی از آنها یاد شده است (دباغ، الموجز، ۳۲۱-۳۲۲).

در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م کمی پیش از سقوط بیت المقدس، بیره به دست صلیبیان افتاد و همچون رام الله، برای مدتی به مستعمره ای زراعی بدل گردید (فرحان، همانجا؛ ابوالسعود، ۲۲۰-۲۲۱). در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م صلیبیان در بیره قلعه ای کوچک و یک کلیسا بنا کردند که آثار آن تا به امروز باقی است. آنان همچنین سرایی برای اقامت زائران بیت المقدس ساختند (دباغ، بلادنا، ۸(۲): ۲۵۷؛ شراب، ۲۱۵).

در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م، لشکریان صلاح الدین ایوبی پس از فتح بیت المقدس، بیره را نیز به تصرف درآوردند (عمادالدین، ۱۹۸-۱۹۹؛ فرحان، همان، ۲۹۱). چندی پس از فتوحات پیایی صلاح الدین، وقتی ملک کامل ایوبی (حک ۶۱۵-۶۳۵ق/۱۲۱۸-۱۲۳۸م) به حکومت رسید، در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م با فرنگان از در سازش درآمد و بیت المقدس را به امپراتور فردریک تسلیم کرد، اما روستاهای متعلق به آن را برای خود محفوظ داشت و والی ای تعیین کرد که در بیره مستقر گردد و روستاها و نواحی تابع آن را اداره کند (ابن واصل، ۲۴۱/۴). در سده ۷ق/۱۳م، بیره یکی از مراکز «شهبوساران پرستشگاه» بود (دباغ، همانجا).

در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م ترکان عثمانی ضمن پیشروی برای گرفتن بیت المقدس، بیره را تصرف کردند (فرحان، نیز ابوالسعود، همانجاها). در روزگار استیلای عثمانیان، بیره شهری عربی - اسلامی باقی ماند و عشایر و قبایل عرب در آنجا سکنا گزیدند که مشهورترین آنها جبره، یعاقبه، زعاربه و غزاونه بودند. در این دوره، عثمانیان از میان نیروهای تربیت یافته منطقه گردان بیره را تشکیل دادند. این گروه احمد پاشا جزار (ه م) والی عکا را در جنگ با ناپلئون بنایارت یاری کردند و سپس در نبرد میان لشکریان عثمانی با ابراهیم پاشا، حاکم مصر وارد جنگ شدند، اما وقتی ابراهیم پاشا منطقه را گرفت و قریه برج در نزدیکی بیره را ویران کرد، مردم بیره به سازش و پرداخت سربها تن دادند (فرحان، «رام الله»، ۲۹۱-۲۹۲). در اواخر دوره عثمانی، بیره و جبل القدس با ۲۱ روستا در شمار شهرستان بیت المقدس بود (ابوفرده، ۱۸).

در زمان قیمومت انگلیس بر فلسطین (۱۹۱۸-۱۹۴۸م) بیره یکی از شهرستانهای تابع استان بیت المقدس (از استانهای شش گانه) بود (نحال، جغرافیه، ۱۱۳). در این دوره، بیره همانند دیگر شهرهای فلسطین بر ضد اشغالگران به پا خاست، اما مقامات انگلیسی برخی شیوخ بیره را به مصر تبعید کردند، مردم بیره در قیامهای ۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹ و ۱۹۲۹م شرکت کردند و در اعتصاب ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م ۳ سال مبارزه بی گیر پس از آن نقش فعال داشتند (فرحان،

در اختلاف نظر آنان بر سر مبدأ تاریخ اسکندر می داند (همان، ۳۰۲). بررسی اتفاق یا اختلاف نظر فرق مختلف مسیحی به ویژه در بخشی از /الآثار که به اعیاد نسطوریان اختصاص دارد، به چشم می آید (ص ۳۰۹-۳۱۱؛ برای تفصیل بیشتر، نک: ه د، تحقیق ماللهند، نیز الآثار الباقیه).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ همو، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، فهرست کتب محدثین زکریا الرازی، به کوشش یاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م. یونس کرامتی

بیره، یا البیره، شهری کهن در نزدیکی رام الله، واقع در کرانه غربی رود اردن و در ۱۳ کیلومتری شمال غربی بیت المقدس.

در باره وجه تسمیه البیره اتفاق نظر وجود ندارد؛ بعضی این نام را برگرفته از واژه کنعانی بیره<sup>۱</sup> به معنی چاهها، یا واژه آرامی بیرتا<sup>۲</sup> به معنی قصر یا قلعه دانسته اند که در عربی الف و لام گرفته است (فریحه، ۳۹؛ شراب، ۲۱۴). برخی به دلیل وجود مکانهایی به همین نام در نقاطی دیگر (مثلاً نک: دباغ، بلادنا، ۵(۲): ۳۸، ۳۹) که زمانی ساکنان آن عموماً به آرامی سخن می گفتند، وجه دوم را ترجیح داده اند (EI<sup>2</sup>, I/1233). با این حال، برخی پژوهشگران البیره را برگرفته از نام عشیره البیره در این نقاط دانسته اند (دیب، ۸۶-۸۷).

بیره در شرق شهر رام الله واقع است (ابوالسعود، ۲۱۳، نقشه؛ ابوحمود، ۴۰). محله های این دو شهر چنان به یکدیگر پیوسته است که گویی هر دو، یک شهر به شمار می آیند، به گونه ای که نمی توان این دو شهر را از هم جدا دانست (دباغ، همان، ۸(۲): ۲۵۸؛ فرحان، «رام الله»، ۲۸۵، ۲۸۷). امروزه هنگامی که از رام الله سخن می رود، بجز برخی خصوصیات تاریخی، بیره را نیز در بر می گیرد (آغا، ۶۹-۷۰؛ نحال، فلسطین، ۲۱۴). از بیره تا فرودگاه بین المللی قدس در جنوب هم ساختمانها پیوسته است (فرحان، همان، ۲۸۷).

بیره در قلب سرزمین فلسطین و در میان سلسله جبالی که از شمال به جنوب کشیده شده، واقع است. پستی و بلندیها در این منطقه معتدل تر و بسیار کمتر از منطقه شمالی است. این شهر از شرق به منطقه غور و از غرب به دشت ساحلی محدود می شود (همان، ۲۸۵). بیره در ارتفاع ۸۸۴ متری از سطح دریا واقع است و کوههای قدس، از جمله ارتفاعات شیخ نجم، شیخ شیبان، شیخ یوسف و شیخ عبدالله از شرق تا شمال غربی آن را احاطه می کنند (موسوعه، ۸/۴۸۰).

تاریخ شهر به دوره کنعانیان باز می گردد. به عقیده برخی محققان، بیره در محل شهر بیثروت بنیاد گردیده است (دباغ، همان، ۸(۲): ۲۵۶؛ ابوالسعود، ۲۲۰). گفته می شود: در اواخر سده ۱۸ ق م، ابراهیم (ع) وقتی از اور به سرزمین کنعان رسید و آهنگ مصر کرد، از بیره گذشت (آغا، ۷۱؛ فرحان، همان، ۲۸۷). این شهر در روزگار چیرگی رومیها بر آن بیری<sup>۳</sup> نام داشت و در تقسیمات اداری از توابع بیت المقدس به شمار می رفت. سپس این نام به البیره تغییر یافت (دباغ، همان، ۸(۲): ۲۵۶؛ ابوالسعود، همانجا؛ ابوفرده، ۱۸).

همان، ۲۹۲). در اواخر دوره قیومت بریتانیا، شهرستان رام‌الله مشتمل بر دو شهر رام‌الله و بیره، و ۵۸ روستا بود (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۱۳؛ آغا، ۷۰).

در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م، پس از آنکه برخی مناطق فلسطین به اشغال یهودیان درآمد، ساکنان مسلمان مناطق اشغالی به دیگر شهرها و از جمله به بیره کوچیدند (عارف، ۲/۴۱۶، ۳/۶۱۳-۶۱۴). از آنجا که کمکها از طریق رام‌الله و بیره به بیت‌المقدس می‌رسید و ارتش عربی آنجا را مقرر فرماندهی و عملیات خود کرده بود، در اردیبهشت ۱۳۲۷م/ ۱۹۴۸م هواپیماهای اسرائیلی این مناطق را بمباران کردند (همو، ۲/۴۸۳).

پس از جنگ جهانی اول، بسیاری از اهالی بیره برای تحصیل و کار به آمریکا مهاجرت کردند و در پی آن شهر بیره با سرمایه برگشتی مهاجران رونق گرفت و ساختمانها و خیابانها ساخته شد و مدارس توسعه یافت. مهاجرت پناهندگان فلسطینی پس از فاجعه ۱۹۴۸م به بیره، نیز موجب افزایش جمعیت و تحول صنعتی و تجاری شهر و ایجاد تأسیسات مهم گردید (فرحان، قصه، ۴۹-۵۰؛ ابوالسعود، ۲۲۱؛ آغا، ۷۲؛ فرحان، «رام‌الله»، ۲۸۸، ۳۰۳-۳۰۴؛ قطب، ۵۳۹).

بیره در خرداد ۱۳۴۶/ ژوئن ۱۹۶۷ به همراه دیگر شهرهای کرانه غربی به اشغال قوای اسرائیل درآمد (نک: نحال، فلسطین، ۲۱۳) و در کنار رام‌الله در تقسیمات جدید، موقعیتی ویژه یافت (فرحان، همان، ۳۲۲). پس از ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م که اسرائیل سیاست توسعه و یهودی‌سازی بیت‌المقدس را آغاز کرد (خطیب، ۹۰۲-۹۰۴؛ کسوانی، ۹۴۸)، بیره نیز شاهد افزایش ساخت و ساز شد و شهرکهای یهودی‌نشین در پیرامون آن احداث گردید (بنونیستی، ۷۵؛ عبدالسلام، ۲۶۰)؛ با این همه، یهودیها در شهر اقامت ندارند (بسیسو، ۶۵۳).

خانه‌ها در بیره از سنگ و سیمان ساخته شده، و بسیاری از آنها با سنگهای رنگی مزین گردیده است (ابوالسعود، ۲۲۲). شهر دارای طرحی مستطیل شکل و شبکه‌ای از خیابانهای مستقیم و تقریباً عمود برهم است و در دو سوی شمال و جنوب در دو محور متقابل در مسیر راههای رام‌الله - نابلس و رام‌الله - بیت‌المقدس گسترش یافته است. در بیره مؤسسات و خدمات عمومی، مانند بازارهای تجاری، مدارس دولتی و ملی و مراکز بهداشتی، تأسیسات آب و برق و پست و تلفن وجود دارد و شهرداری بیره امور شهری را اداره، و خدمات گوناگون و موردنیاز را ارائه می‌کند (موسوعه، ۴۸۰/۱؛ ابوالسعود، ۲۲۱-۲۲۲).

اساس اقتصاد بیره بر پایه کشاورزی استوار است، شرایط مساعد آب و هوایی و خاک حاصل‌خیز باعث رونق کشاورزی در بیره شده است. با این حال، کشاورزی در آن متأثر از محدودیت زمینهای هموار قابل کشت است (فرحان، همان، ۳۱۲-۳۱۴؛ موسوعه، ۴۸۰/۱-۴۸۱).

در بیره باغها و درختان میوه، به‌ویژه زیتون فراوان است و کشت و تولید حبوبات و سبزیجات نیز افزون بر حد نیاز رواج دارد؛ به گونه‌ای که در دهه ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م بیره با تولید حدود ۸۰٪ محصول زیتون و

۶۵٪ سبزیجات و میوه کشور اردن، در اقتصاد آن سهم داشت. زمینها به کمک آب چشمه‌ها و چاهها و منابع زیرزمینی آبیاری می‌شود. تولید محصول عمده زیتون که با دو شیوه سنتی و نوین صورت می‌گیرد، به ایجاد کارگاههای کوچک روغن‌کشی کمک کرده است. بجز این، صنایع کوچک دستی و حِرَف سنتی، مانند ریسندگی، معرق‌کاری و پیکرتراشی، اگرچه به شکلی محدود و روبه‌رکود وجود دارد (موسوعه، ۴۸۱/۱؛ سحاب، ۶۸۷، ۹۲۹).

در بیره و اطراف آن آثار باستانی بسیاری دیده می‌شود (نک: دباغ، بلادنا، ۸(۲)/۲۶۳-۲۶۴). وجود غارها و ویرانه‌هایی که از روزگار باستان در تپه‌های پیرامون شهر به جای مانده است، از قدمت شهر حکایت می‌کند (موسوعه، ۴۸۰/۱). در این غارها، مقابر صخره‌ای و مکانهایی محراب‌سانند و ادوات و بقایای استخوانها و چاهها و چشمه‌هایی به چشم می‌خورد که دیرینگی پاره‌ای از آنها به دوره ییوسیان (طایفه‌ای از کنعانیان) باز می‌گردد (همانجا؛ فرحان، همان، ۲۹۱، ۲۹۸؛ ابوالسعود، ۲۲۲؛ شراب، ۲۱۴-۲۱۵).

در ۳ کیلومتری جنوب بیره تپه باستانی تل النصبه واقع است. در نتیجه حفاریات باستان‌شناسی در آنجا آثاری به دست آمده است که به سالهای ۳۰۰ تا ۳۰۰م باز می‌گردد. در عصر برنز میانه - که دوره طلایی تل النصبه بود - دیواری به بلندی ۱۳ تا ۲۳ پا، این تل را در بر می‌گرفت که از سنگ آهکی و دارای برجهایی بود که استوارترین آنها کنار ورودیها قرار داشت و پیرامون بارو، خندقی حفر شده بود. تل النصبه تا سده ۱۲م که توسط یهودیان به رهبری یشوع ویران شد، برپا بود. در کنار برج شمالی، آثار معبد عشتاروت که بر دو ستون استوار بوده، کشف شده است. مجالس کاهنان معبد در گوشه جنوب غربی آن قرار داشت و حاجب بر روی سنگی در کنار در می‌نشست. این معبد کنعانی در نوع خود بی‌نظیر است (دباغ، همانجا؛ فرحان، قصه، ۳۸-۳۹؛ نحال، فلسطین، ۲۱۴)، از برج و باروهای تل النصبه بر می‌آید که آنجا دژی نظامی بوده است (فرحان، «رام‌الله»، ۲۹۱).

از دوران رومیها، سکه‌ها و ۳ برکه آب باقی مانده است. در وسط شهر آثاری از کلیسای بزرگ و کاروان‌سرای ویران که به سبک رومی ساخته شده‌اند، دیده می‌شود (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۶۳؛ فرحان، همان، ۲۹۸، قصه، ۳۸؛ ابوالسعود، همانجا).

از دوره اسلامی، ابنیه‌ای مانند مسجد، قبور و مقامهای اولیا در بیره بر جای مانده است که شاید بارزترین آنها، بخشی از مسجد جامع قدیم شهر است. سکه‌هایی متعلق به دوره امویان و عباسیان نیز در بیره یافت شده است (فرحان، «رام‌الله»، نیز ابوالسعود، همانجا).

سکنه بیره را عربها تشکیل می‌دهند و جمعیت شهر از حدود هزار نفر در ۱۹۱۲م (دباغ، همان، ۸(۲)/۲۵۷-۲۵۹) به بیش از ۳۰ هزار نفر در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م افزایش یافته است و بسیاری از پناهندگان فلسطینی، جذب اردوگاه بزرگ امعری در آنجا شده‌اند (قطب، ۴۱۵؛ قس: فرحان، همان، ۳۰۰-۳۰۱؛ شراب، ۲۱۵).



«دائرة المعارف ترک»<sup>۲</sup>، VI/430). راه سوریه شمالی به بین النهرین از این ناحیه می‌گذرد و از این رو، بخش بیره جک در طول تاریخ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). چنان که هارون الرشید خلیفه عباسی به آبادی آنجا که بارانداز کالا برای بغداد به شمار می‌رفته است، همت گماشت (اولیا چلبی، ۱۴۵/۳). جمعیت بخش در سرشماری عمومی ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م، برابر ۵۸'۹۰۷ نفر بوده است که ۲۸'۴۴۰ نفر آنها در مرکز بخش، و بقیه در روستاها سکنا داشته‌اند («آمار...»<sup>۳</sup>، 35). در ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م برآورد جمعیت شهر بیره جک ۳۷'۷۰۰ تن است («فرهنگ...»<sup>۴</sup>).

پیشینه تاریخی: از آنجا که نخستین نشانه‌های دوران کهن سنگی در آناتولی در این ناحیه مشاهده شده، چنین به نظر می‌رسد که از آن روزگاران مسکون بوده است (میدان لا روس، همانجا). در کتیبه‌های آشوری از تپه بورسیپ (بورسینا) یا برسیپ نام برده شده که گمان می‌رود محل قدیم شهر بوده است (IA, II/630). این قسمت در هزاره ۲ ق م در تصرف دولت حتیان بود و در ۸۴۰ ق م در قلمرو آشور قرار گرفت؛ سپس دولت هخامنشی، سلوکیان، رومیها و بیزانسیها بر آنجا فرمان راندند (YA, X/7388)؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). بیره جک هنگام تصرف ناحیه انطاکیه و حلب از سوی عیاض بن غنم در ۱۵ ق/۴۳۶ م، جزو قلمرو دولت اسلام شد (ابن اثیر، ۴۹۵/۲؛ ابن عبری، ۱۷۳).

با قدرت گرفتن سلاجقه بزرگ، این ناحیه جزو قلمرو سلجوقیان شد و سپس تحت اداره سلجوقیان آسیای صغیر درآمد (مختصر... ۱۹۵) و مدتی میان سلجوقیان و دولت روم شرقی دست به دست می‌شد (آق‌سرای، ۲۷). در جریان جنگهای صلیبی (سده‌های ۵-۱۱ ق/۱۱-۱۳ م) مدتی نیز به تصرف صلیبیون درآمد (ابن اثیر، ۶۴۷/۱۰؛ رانسیمان، I/210) و تحت فرمان کنت‌نشین اوره قرار گرفت («دائرة المعارف دیانت»، VI/107). از ۵۳۹ ق/۱۱۴۴ م، اتابک عمادالدین زندگی فرزند آق سنقر و آن‌گاه امیر شهاب‌الدین الیاس از امیران خاندان ارتق و سپس صاحب ماردین بر آنجا فرمان راندند (ابن اثیر، ۹۸/۱۱، ۳۵۳، ۴۷۵-۴۷۶).

ابا قاجان مغول به هنگام لشکرکشی به مصر و شام از طریق نصیبین و حران و رها تا بیره آمد و در اینجا از فرات عبور کرد (اقبال، ۲۰۷/۱ ب؛ قس: رانسیمان، III/305، که هلاکو خان آورده است). مغولان قلعه بیره را به محاصره خود درآوردند، اما از لشکریان بیبرس شکست خوردند و بدین ترتیب قلعه آزاد شد (اقبال، ۲۱۱/۱-۲۱۲). این ناحیه که در قلمرو دولت ممالیک بود، به هنگام لشکرکشی سلطان سلیم پادشاه عثمانی به مصر و شکست دولت ممالیک در محل مرج دابق در ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م به تصرف دولت عثمانی درآمد (اولیا چلبی، همانجا؛ شاور، ۱۵۶/۱). سلطان سلیمان نیز در جریان لشکرکشی به ایران که به «سفر عراقین»

مآخذ: آغا، نبیل خالد، مدائن فلسطين، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش حسین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوحمود، قسطنطی نقولا، معجم اسماء المواقع الجغرافية فی فلسطين، قدس، ۱۹۸۲ م؛ ابوالعبود، حاتم محیی‌الدین، مدن فلسطين، عمان، ۱۹۹۳ م؛ ابوفرده، فائز احمد، موسوعة عشائر و عائلات فلسطين، عمان، ۱۹۹۱ م؛ پیسو، فؤاد حمدي، الاقتصاد العربی فی فلسطين فی عهد الانتداب البريطاني، موسوعة خاص، ج ۱، بنونیستی، م، الضفة الغربية و قطاع غزة، ترجمة ياسين جابر، عمان، دارالتشوق؛ خطیب، روحی، «تهويد القدس»، موسوعة خاص، ج ۶، دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۶ م؛ هو، المرجز فی تاریخ الدول العربية، بیروت، دار الطليعة؛ دیب، فرج الله صالح، معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القرى الفلسطينية، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ سحاب، فکورو، «الحياة الشعبية فی فلسطين»، موسوعة خاص، ج ۴، شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطين، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ عارف، عارف، النکبة، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ عبدالسلام، عادل، «المياه فی فلسطين»، موسوعة خاص، ج ۱، عمادالدین کاتب، محمد، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومية؛ فرحان، یحیی، «رام الله و البيرة»، موسوعة المدن الفلسطينية، دمشق، ۱۹۹۰ م؛ هم، قصة مدينة رام الله و البيرة، تونس، ۱۹۸۲-۱۹۸۸ م؛ فريحة، ایس، معجم اسماء المدن و القرى اللبنانية، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ قطب، اسحاق یعقوب، «التركيب الاجتماعي للشعب الفلسطيني»، موسوعة خاص، ج ۱، کسرائی، سالم، «وضع القدس فی المحافل العربية و الاسلامية و الدولية»، همان، ج ۱۶، موسوعة عام، نحال، محمد سلامه، جغرافية فلسطين، بیروت، دار العلم للملایین؛ هم، فلسطين، ارض و تاريخ، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ نیز: EI<sup>2</sup>.

محدث رضا ناجی

بیره جیک، یا بیره جیک، شهری در جنوب شرقی آناتولی در ترکیه، این شهر از توابع استان اوره و در ساحل رودخانه فرات قرار دارد و اطراف آن با کوههای نیم‌دایره‌ای شکل محصور است (دمشقی، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۴۷۵/۱۱)؛ «دائرة المعارف دیانت»<sup>۱</sup>، VI/107؛ ابوالفدا، ۲۶۸-۲۶۹).

نام شهر از واژه آرامی بیرته (بیرصه) مشتق است که در زبان عربی البیره، و در زبان عامیانه بله‌جیک و در لهجه مردم حلب در سوریه باراجیک گفته می‌شود (ابن قلائسی، ۱۱۳؛ یاقوت، ۷۸۷/۱؛ ابوالفدا، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها؛ EI<sup>2</sup>؛ IA, II/629). در ترکی عثمانی بیره جیک (بِرْجُک) تلفظ می‌شد (مطراقچی، گ ۴۴ ب، نیز ۷۵ ب). آنجا را بیره الفرات (سامی، ۱۴۳۶/۲) نیز می‌خوانند. بیره به معنی قلعه است و پس از تسلط ترکها بر آنجا پسوند «جک/جیک» که در زبان ترکی نشان تصغیر است، بر آن افزوده شد و امروزه به صورت بیره جک تلفظ می‌شود.

ارتفاع شهر بیره جک از سطح دریا ۴۵۰ متر و مساحت آن ۸۵۲ کد۲ است (میدان لا روس، II/392)؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). قلعه بیره بر فراز کوهی در کنار فرات قرار دارد. رود فرات پس از عبور از گذرگاههای کوهستانی، در شهر مزبور وارد جلگه سوریه - بین النهرین می‌شود و از این ناحیه به بعد است که قابل کشتی‌رانی - البته در مقیاس محدود - است (IA، همانجا). عرض بستر رود فرات در بیره جک در فصول کم‌آب و پربار آب از ۱۲۰ متر تا ۲ کم‌تغییر می‌کند

معروف است، در بازگشت از بغداد از طریق حلب، زمستان را در آنجا قتلای کرد (مطراقی، گ ۴۴، ب، نیز ۷۵).

به سبب قابلیت نقل و انتقال رودخانه‌ای بر روی فرات، ملزومات نظامی و غیرنظامی از این راه تا بغداد حمل می‌شد و همین مسئله دولت عثمانی را بر آن داشت که کارگاه کشتی‌سازی در آنجا احداث کند («دائرة المعارف دیانت»، VI/108). جنگ دولت عثمانی با ابراهیم پاشای مصری در سده ۱۳/۱۹م در نزب در نزدیکی این شهر اتفاق افتاد (همانجا؛ نیز نک: د. ۴۷۸/۲).

اولیا جلیبی سیاح ترک از وجود مقامات دولتی نظیر امین گمرک، امین اسکله، شیخ الاسلام و نقیب الاشراف در آنجا نام برده است (۱۴۶/۳). بیره جک گذشته از موقعیت سوق الجیشی، از نظر اقتصادی نیز با اهمیت بوده است؛ همچنین قلعه آن که بر فراز صخره‌ای مشرف بر رود فرات ساخته شده، موقعیت ویژه‌ای به آن شهر داده بود. قلعه که هم‌اکنون ویرانه‌های آن باقی‌مانده، به صورت ۶ ضلعی است که برج و باروهایش مشرف به یکدیگرند (همو، ۱۴۵/۳-۱۴۶). به نوشته شمس‌الدین سامی آرامگاه شیخ سعدالدین جباوی و برخی مشاهیر دیگر در آنجا است و همچنین ویرانه‌های هیرابولیس در نزدیکی آنجا واقع است (۱۴۳۶/۲). پلی بر رودخانه فرات در این محل که در ۱۳۳۲ ش/ ۱۹۵۳م ساختمان آن پایان یافته است، ۷۰۰ متر طول و ۱۰ متر عرض دارد و پیاده‌روهایی برای عابران پیاده در کنار آن ساخته شده است (میدان لا روس، همانجا). پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی دولت عثمانی، بیره جک نخست توسط انگلیسیها و آن‌گاه فرانسویها اشغال، و سرانجام در ۱۹۲۰م از تصرف نیروهای اشغالگر خارج شد («دائرة المعارف دیانت»، VI/108-109).

مآخذ: آق‌سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۲۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن عبری، غرغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدروز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اولیا جلیبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ دمشق، محمد، نخبه الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ شاور، ج. واک، شاور، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ مختصر سلجوقی‌نامه ابن بی‌بی، به کوشش هوتسما، لندن، ۱۹۰۲م؛ مطراقی، مصطفی، نصح، بیان منازل سفر عراقین سلطان سلیمان خان، چ تصویری، به کوشش حسین یوردآبدین، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Elç, İA; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; Runciman, S., A History of the Crusades, London, 1954; Türk ansiklopedisi, Istanbul, 1968; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1992; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/fr/fr\_tr.htm; YA.

علی‌اکبر دیانت

بیزانسیون، نک: استانبول.

بیزانس، دولت، نک: روم شرقی، دولت.

بیژره، نک: بازدار.

بِیژَن وَ مَنِیْزَه، از مشهورترین داستانهای غنایی - حماسی شاهنامه فردوسی و ادب فارسی که در آن ماجراهای بیژن - پسر گیو و نواده گودرز - بهلوان نامدار ایرانی در دوره کیانی، و منیژه دختر افراسیاب، پادشاه معروف تورانی به نظم درآمده است.

خلاصه داستان: بیژن به فرمان کیخسرو، پادشاه ایران، برای دفع گرازانی که باغهای ارمان واقع در مرز ایران و توران را ویران می‌کردند، بدانجا مأموریت می‌یابد. او پس از آنکه با دلیری، بسیاری از گرازان را می‌کشد، به اغوای گرگین میلاد که در این مأموریت راهنمای اوست، به جشنگاه منیژه می‌رود تا چند پرچهره بریابد و به ایران آورد. بیژن نزدیک چشمه‌ای با منیژه دیدار می‌کند و منیژه بدو دل می‌بازد و او را به کاخ خود می‌برد، ولی گرسیوز، برادر افراسیاب با هجوم به جایگاه بیژن، او را به بند می‌افکند و به فرمان افراسیاب در چاهی ژرف زندانی می‌کند. رستم رهسپار توران می‌شود و با راهنمایی منیژه، بیژن را از درون چاه می‌رهاند و همراه با آن دو به ایران باز می‌گردد و در ایران منیژه به همسری بیژن در می‌آید (فردوسی، ۳۰۷/۳-۳۱۰).

ذبیح‌الله صفا بر پایه شواهدی که در خطبه و متن داستان مذکور است، بر آن است که «بیژن و منیژه»، داستان منشور مستقل و مشهوری بوده که فردوسی در اوان جوانی به عنوان نخستین کارمایه خود، آن را سروده است. به گفته صفا از سخنان شاعر در خطبه داستان نیک می‌توان دریافت که او در زمان سرودن داستان، جوانی توانگر و ثروتمند بوده است. بنابراین، شاعر پیش از آنکه به شاهنامه منشور ابومنصوری دست یابد (ح ۳۷۰/۹۸۰م) و نه در دوران پیری و تنگ‌دستی این داستان را سروده است و از آنجا که این داستان در غرر اخبار ملوک الفرس تعالی که مانند شاهنامه فردوسی، مأخذ عمده آن شاهنامه ابومنصوری است، دیده نمی‌شود، پس در شاهنامه ابومنصوری هم، چنین داستانی وجود نداشته است. صفا می‌افزاید: سبک کلام فردوسی در داستان «بیژن و منیژه» و استفاده فراوان شاعر از «الفهای اطلاق» برای کمک به روانی وزن شعر در این داستان، برخلاف بخشهای دیگر شاهنامه نشان می‌دهد که این داستان، سروده شاعر جوان و تازه‌کاری است که هنوز به پختگی و مهارت لازم در سخنوری نرسیده است (تاریخ، ۴۶۳/۱، ۴۶۴، حماسه، ۴۴-۴۵، ۹۲، ۱۷۷-۱۷۹).

شهبازی با تأیید دیدگاههای صفا، می‌افزاید: داستان «بیژن و منیژه»، نه بخشی از خدای نامه بوده است و نه بخشی از شاهنامه ابومنصوری؛ بلکه مانند «ویس و رامین» و «خسرو و شیرین»، داستان مستقلی به شمار می‌رفته که فردوسی در حدود ۳۵ سالگی در ۳۶۵ ق/ ۹۷۶م سروده، و سالها بعد، آن را به داستان قبلی (داستان اکوان دیو) و داستان بعدی (داستان رزم یازده رُخ) پیوند داده است (ص ۵۶)؛ اما صحت این آراء به دلایلی که در اینجا می‌آید، محل تأمل است:

۱. فردوسی در بیشتر داستانهای شاهنامه، از جمله «بیژن و منیژه» و داستان «اکوان دیو»، مقدمه‌هایی آورده که با متن داستان هماهنگ است و ذهن خواننده را برای ورود به متن آماده می‌سازد (مثلاً نک:

همو یا یار «سروین» از شاعر می‌خواهد که داستان را از «دفتر پهلوی» (دفتر پهلوانی) به شعر درآورد (نک: ۳۰۶/۳، بیت ۲۲) و شاعر خود در دیباچه شاهنامه، آنجا که از منبع منظومه خود سخن می‌گوید، باز آن را دقیقاً «دفتر پهلوی» می‌نامد (۱۴/۱، بیت ۱۴۲) که دلیلی درست نیست که مراد او همان شاهنامه ابومنصوری نباشد که در ۳۵۶/۳-۹۶۷م به فرمان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (هم) فراهم آمد (نک: همو، ۱۲/۱، بیت ۱۱۵-۱۲۵؛ نک: «مقدمه...»، ۳۳-۲۵).

حاصل سخن آنکه داستان «بیژن و منیژه»، به احتمال بسیار بخشی از شاهنامه ابومنصوری را تشکیل می‌داده، و فردوسی این داستان را همراه با داستانهای دیگر به نظم آورده است. از این رو، نمی‌توان به سبب استفاده از «الف اطلاق» در نظم داستان «بیژن و منیژه»، او را هنگام سرودن این داستان جوان تازه کار و ناپخته دانست، به ویژه آنکه خطبه داستان در شمار یکی از پرمایه‌ترین و شیواترین خطبه‌های شاهنامه است و درون‌مایه و برون‌مایه آن از سختگی شعر شاعر نشان دارد (برای تفصیل، نک: خطیبی، ۷۰-۶۷؛ امیدسالار، ۵۴۴-۵۴۶).

خطبه داستان، تنها مقدمه‌ای معمول با هدف تشویق خواننده به خواندن داستان نیست، بلکه رمز شگفتی نیز در بطن آن نهفته است. حکایت شاعر دلنگ از تاریکی دهشتناک و هجوم اهرمن، با «ماه روی» او رمزی است از چاه تاریک بیژن و وفاداری و مهربانیهای منیژه به این دلاور ایرانی. در مقدمه و متن داستان شباهتهای شگفتی به چشم می‌خورد. در هر دو مورد بانوان عاشق، مردانی اندوهگین و تیره روز را یاری می‌دهند. در هر دو مورد، موقعیت مردان در تاریکی وصف می‌شود (باغ شاعر و چاه بیژن) و معشوقه‌ها، اسباب آسایش ایشان را فراهم می‌آورند (خواندن داستان، شاعر را آرامش می‌دهد و مهر رستم، نویدی است برای رهایی بیژن از چاه). هم در مقدمه و هم در متن داستان، نوری ظلمات شب را روشن می‌سازد. «ماه روی» شاعر برای او چراغ می‌آورد و منیژه آتشی می‌افروزد تا رستم به راهنمایی آن به جایگاه بیژن رود (نک: دیویس، ۱۷۱-۱۶۷).

کهن‌ترین متنی که نام بیژن و زن او، منیژه در آن ضبط شده، کتابی است به نام «اعمال توماس»<sup>۱</sup> که در آن سفر قدیس توماس، حواری مسیح به هندوستان شرح شده، و به احتمال فراوان در اواخر سده ۳م نوشته شده است. در این کتاب که اصل آن به زبان سریانی بوده، و سپس به یونانی، لاتینی، ارمنی و عربی ترجمه شده است، نام بیژن و منیژه به سریانی: «ویژن» و «منشر»<sup>۲</sup>، به یونانی: «اوزانس» و «منساره»<sup>۳</sup>، و به ارمنی: «ویژان» و «ماناسار»<sup>۴</sup> آمده است. وجود نامهای بیژن و منیژه در این کتاب، از قدمت این داستان در ادبیات غنائی - حماسی ایران نشان دارد (نک: مینورسکی، ۱۸۱، حاشیه ۶؛ سرکاراتی، ۱۲۳-۱۲۴).

نخستین بار تولد که به درستی دریافت که داستانهای بیژن و پدرش گیسو و پدرسرگش گودرز منقول در شاهنامه فردوسی، از جمله

۲۸۷/۳-۲۸۹، ۴/۴-۶: مقدمه‌های داستان «رستم و اسفندیار» و «رستم و سهراب»). بنابراین، خطبه داستان «بیژن و منیژه» را نباید واقعی پنداشت و براساس آن به جوان بودن فردوسی یا منفرد بودن داستان حکم کرد و بت مهربان را همسر فردوسی دانست (نک: اسلامی ندوشن، ۵۴-۵۵).

۲. درست است که پیش از فردوسی، برخی داستانهای شاهنامه مثل «رستم و اسفندیار» قطعاً، و «بیژن و منیژه» احتمالاً به صورت داستانهای مستقل مکتوب رواج داشته است، ولی شواهد و دلایل قانع کننده‌ای در دست نیست که براساس آنها فرض کنیم که این داستانها در مأخذ اساسی فردوسی، یعنی شاهنامه ابومنصوری نبوده است؛ زیرا فی‌المثل، تحریر مستقل داستان رستم و اسفندیار (نک: ابن ندیم، ۳۶۴) مانع درج و ثبت آن در شاهنامه ابومنصوری نبوده است. وانگهی، دلیل صفا، مبنی بر اینکه، چون داستان «بیژن و منیژه» در غرر اخبار تعالی نقل نشده، پس در شاهنامه ابومنصوری نیز مندرج نبوده است، برهانی قاطع نیست؛ زیرا توجه تعالی، بیشتر به بخشهایی از شاهنامه ابومنصوری معطوف بوده که به سرگذشت شاهان ایران اختصاص داشته است، نه به داستانهایی چون «بیژن و منیژه»، و نه حتی داستانهایی چون «هفت خان رستم» که آن را خردپذیر نمی‌داند؛ نقل داستان «هفت خان اسفندیار» هم از سوی وی بدان سبب بوده که بر سر زبانها بوده است و مردم آن را خوش می‌داشته‌اند (ص ۳۰۱-۳۰۲).

۳. برخلاف نظر شهبازی (همانجا) به هیچ روی نمی‌توان فرض کرد که فردوسی داستان «بیژن و منیژه» را در جوانی سروده، و بعدها با داستان قبلی و بعدی پیوند داده است؛ زیرا در داستان «رزم یازده رخ» که بعد از «بیژن و منیژه» مذکور است، شواهد قانع کننده‌ای وجود دارد حاکی از آنکه در مأخذ شاعر، به راستی، این دو داستان، به همین ترتیب موجود در شاهنامه، وجود داشته است. فردوسی در چندین موضع از داستان «رزم یازده رخ»، با صراحت، خاطر نشان می‌سازد که افراسیاب آتش این جنگ را به انتقام شیخون بیژن به کاخ او و نیز به کین خواهی از رستم که بعد از نجات بیژن، با یورش به تورانیان، گیتی بر او سیاه کرده بود، برافروخته است (۴/۴، بیت ۱۷، ص ۵، بیت‌های ۲۵-۲۶، ۲۸، ص ۶، بیت‌های ۴۱-۴۲). وانگهی، هنگامی که شاعر تأکید می‌کند در نقل منبع خود سخت امانت‌دار بوده است (نک: ۲۸۵/۳، بیت‌های ۲۸۷۹-۲۸۸۰)، نمی‌توان فرض کرد که فردوسی یا تصرف در تاریخ ملی ایران، این دو داستان را خودسرانه به یکدیگر پیوند داده باشد.

۴. از سیاق سخن فردوسی در خطبه داستان «بیژن و منیژه» (نک: ۳۰۶-۳۰۳/۳) درباره مأخذ کار او آشکارا می‌توان دریافت که شاعر، این داستان را از یک مجموعه برگزیده، و آن را به نظم آورده است، نه آنکه اساس کار او کتاب مستقلی به نام بیژن و منیژه بوده است. این معنا را سخن «بت مهربان» شاعر نیز تأیید می‌کند (نک: ۳۰۵/۳، بیت ۱۹)؛ نیز

داستانهایی است که خاستگاه پارتی دارند (ص ۲۵-۲۷؛ نیز نک: یارشاطر، ۴۵۹-۴۵۸). به گمان تولد که خاندانهای مشهور و بانفوذ پارتی که در دوره ساسانیان نیز شوکت و قدرت مخصوص خود را حفظ کرده بودند، نیاکان خود را در زمره پهلوانان داستانهای کهن ملی به شمار آورده‌اند (ص ۲۶). هرچند نام بیژن در سکه‌ها و کتیبه‌های اشکانیان و نیز در منابع یونانی و رومی دیده نمی‌شود، اما برخی مورخان دوره اسلامی از جمله طبری (۵۸۳/۱)، مسعودی (۱۳۶/۲) و حمزه اصفهانی (ص ۱۳) نام او را در فهرست شاهان اشکانی آورده‌اند (نیز نک: کویاجی، آیینها، ۱۴۱، ...).

بعد از تولد که، مینورسکی در مقاله عالمانه‌ای که درباره ویس و رامین نوشت، نشان داد که این داستان پارتی با داستان بیژن و منیژه ربط دارد، چه، در ویس و رامین نام «موبدشهر»<sup>۱</sup>، دوبار با نام خاندانش «منیکان» آمده است (نک: فخرالدین اسعد، ۳۳، ۵۸). منیکان از دو جزء تشکیل یافته است: «منی» یا «منیک» و پسوند بنوت آن یا (آ) کان (مانند گیوکان در شاهنامه، یعنی از نسل گیو) که شبیه‌ترین نام در میان اسامی پارتی به منیک، یا منیج است و یوستی نام منیژه، دختر افراسیاب را شکل مؤنث آن دانسته است (ص ۱۹۰). به گمان مینورسکی نام خاندانی «منیکان»، نمایانگر فرزندی از بیژن است که از منیژه زاده شده‌اند. هرچند انتساب پسر به مادر معمول نیست، ولی نمونه‌ای از آن در ویس و رامین در مورد «درویش شهر» دیده می‌شود. نام مادر باید برای باز شناختن فرزندی که کار رفته باشد که از یک مادر نیستند (ص ۱۸۶-۱۸۵).

همانندیا و همسانیهای دیگری نیز بین دو داستان ویس و رامین و «بیژن و منیژه» به چشم می‌خورد: بیژن و رامین در عین دلیری و بی‌باکی هر دو پهلوان هوس باز و زن دوست معرفی شده‌اند و ویس و منیژه نیز در صفت‌های بی‌پروایی، غرور، زودرنجی، فداکاری و وفاداری مشترک‌اند (خالقی مطلق، ۲۷۵-۲۸۴). از این شباهتها می‌توان نتیجه گرفت که هر دو داستان محصول جامعه‌ای است واحد، یعنی جامعه اشرافی پارتی که برخلاف ساسانیان مرکزیت واحدی نداشتند، بلکه متشکل از تیولها یا حکومت‌های نیمه مستقلی بودند با آداب و رسوم و فرهنگ و ادبیات ویژه خود؛ از جمله تیول گرگان و مرو - که خاندان گودرز (گودرز دوم، ۳۹۵-۵۱۹م) بر آن فرمان می‌راندند - یکی از تیولهای بود که به لحاظ ادبی اهمیت و شهرت بسیار داشت و داستانهای عاشقانه «بیژن و منیژه» و ویس و رامین را باید در زمره ادبیات غنایی این ناحیه به شمار آورد (همو، ۲۸۵-۲۸۶؛ قس: بهار، پنجاه و هفت - پنجاه و هشت، که داستان «بیژن و منیژه» را نوع دیگرگون شده‌ای از داستان «ایشترو» و «توموز»، از اساطیر بابلی دانسته است؛ نیز درباره ریشه‌های تاریخی داستان «بیژن و منیژه»، نک: کویاجی، پژوهشها، ۱۳۱، ... آیینها، ۱۵۲-۱۵۳).

به روایت مورخ ارمنی، موسی خورنسی، بیژن از خاندان گودرز، در

راه عشق به منیژه در غاری به نام «بزن هنگی»<sup>۲</sup> (بناگاه زیرزمینی افراسیاب نیز هتنگه نامیده می‌شد، نک: ایرانیکا، ذیل افراسیاب)، یا زندان بیژن در ناحیه فیاتکاران<sup>۳</sup> در ارمنستان به بند افتاد. کویاجی براساس این روایت و نیز به سبب رواج نامهای بیژن، گیو، گودرز و گرگین میان ارمنیان و گرجیان، حدس می‌زند که داستان «بیژن و منیژه»، در شمالی‌ترین نواحی ایران و کشورهای همسایه بر سر زبانها بوده است (پژوهشها، همانجا، آیینها، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۲-۱۵۳).

بخز داستان «بیژن و منیژه» موجود در شاهنامه فردوسی، دو نسخه از منظومه مشابهی، با عنوان بیژن‌نامه در کتابخانه بادلیان (اته، شه ۱۹۷۹) و موزه بریتانیا (ریو، شه ۱۹۹۹) محفوظ است که صفا بر پایه آخرین بیت آن که شاعر به نظم برزنامه اشاره دارد، آن را سروده خواجه عمید عطایی بن یعقوب، معروف به عطایی رازی از شعرای سده ۵ ق، معاصر مسعود سعد سلمان دانسته است (حماسه، ۳۱۶-۳۱۷؛ نیز نک: ه د، ابوالعلاء عطاء بن یعقوب غزنوی رازی). نخستین بار صفا (همانجا) متوجه این نکته شد که سراینده بیژن‌نامه، شمار فراوانی از ابیات «بیژن و منیژه» فردوسی را در منظومه خود گنجانده است. سپس متنی با مقایسه متن این دو منظومه، نشان داد که بیژن‌نامه منظومه مستقلی نیست و سراینده آن، بدون اشاره به داستان «بیژن و منیژه» فردوسی، حدود ۱۱۱۲ بیت از این داستان را در منظومه خود آورده، و ابیاتی از خود - که به لحاظ معنی و لفظ سست است - بدان افزوده است (ص ۳۲۲-۳۵۷، ۲۶۲).

بسیاری از شاعران نامدار فارسی‌گوی در شعر خود به داستان «بیژن و منیژه» اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: منوچهری، ۵۷؛ مسعود سعد، ۳۸۸، ۴۹۳؛ انوری، ۵۶؛ خاقانی، ۲۱۳، ۲۶۲، ۳۳۰؛ مجیرالدین، ۲۹۲؛ خواجو، ۶۲، ۱۲۰، ۱۵۳؛ جمه؛ سعدی، ۱۷۹، بیت ۳۵۰۶؛ حافظ، غزل ۴۶۱، بیت ۵).

ناصر خسرو در تعبیری عرفانی از این داستان، چاه بیژن را رمزی از تن آدمی دانسته، می‌گوید: بدان سبب در زندگی ۶۰ ساله خود «عاشق و بی‌دل» نشده که در چاه زندان تن مانده است (ص ۲۸۰، بیت‌های ۲-۵). همو در جای دیگری جهان را به منیژه زن جادو و نیرنگ باز تشبیه می‌کند که تنها نادانان با «زرق» چنین زنی فریب می‌خورند و به درون چاه جهان خود می‌غلطند (ص ۳۰۹، بیت‌های ۲۲-۲۳، نیز ۳۱۰، بیت‌های ۱-۳). سنایی نیز انسانی را که اسیر چاه و مقام دنیایی است، به بیژن مانند می‌کند که در چاه اسیر است (ص ۱۲۷، بیت ۸). روایتی از داستان «بیژن و منیژه» به زبان گورانی نیز باقی مانده که محمد مکرری متن آن را همراه با ترجمه و شرحی به زبان فرانسه<sup>۴</sup> در ۱۹۶۶م در پاریس به چاپ رسانده است.

داستان بیژن و منیژه به صورت مستقل نخستین بار در ۱۳۱۶ش/ ۱۹۳۷م در بمبئی به چاپ رسید. جلال متینی تلخیصی از آن را در

جغرافی دانان مسلمان آن را بیسان نامیدند (یعقوبی، ۳۲۷؛ ابن خردادبه، ۷۵).

شهرستان بیسان: این شهرستان با وسعتی حدود ۳۳۸ کم ۲ از شرق به رود اردن، از غرب به جنین، از جنوب به نابلس و از شمال و شمال غربی به ترتیب به طبریه و ناصره محدود می شود (دباغ، ۱۸۶/۱)، «نقشه»؛ هداوی، ۳۷) که بخش نسبتاً وسیعی از آن در منطقه غور واقع است (دباغ، ۴۴۹/۲)۶. حدود ۱۸۷ کم ۲ از سطح این ناحیه را دره بزرگ بیسان تشکیل می دهد که دارای چشمه های بسیار و چند رود بزرگ و کوچک موقت و دائمی مانند حابس، جالود و بیره است (کارمون، ۱۷۵-۱۷۴؛ عبید، ۲۸، ۴۱؛ دباغ، ۴۵۱/۲)۶-۴۵۳. برخی گذرگاههای مهم از رود اردن مانند قطف، طریخیم و صغیر در شهرستان بیسان واقع اند (همانجا).

بیسان در دوره عثمانی یکی از نواحی شهرستان (قضاء) جنین به شمار می آمد و در اوایل دوره قیمومت انگلیس یکی از شهرستانهای استان (لواء) نابلس محسوب گردید و پس از آن نیز به استان جلیل ملحق شد. این شهرستان در ۱۳۲۷ ش/۱۹۴۸ م به اشغال صهیونیستها درآمد (همو، ۴۴۶/۲)۶-۴۴۷.

کشاورزی در بیسان به علت فراوانی منابع آب همواره رایج و شکوفا و در دهه های اخیر با تحولات مثبت همراه بوده است (کارمون، ۱۷۵-۱۷۶). محصولات چوب پنبه، حبوبات، غلات، زیتون و انواع میوه ها اقلام کشاورزی این ناحیه را تشکیل می دهند (عبید، ۷۴-۷۵، ۸۴؛ دباغ، ۴۵۵/۲)۶-۴۵۷؛ هداوی، ۷۹).

شهر بیسان: این شهر در ۳۲° و ۳۰° طول شرقی و ۳۵° و ۳۰° عرض شمالی («راهنما» ۳۱۹) و در ۳۰ کیلومتری جنوب دریاچه طبریه، بر روی لایه های آبرفتی دشت بیسان حدود ۱۲۰ متر پایین تر از سطح دریا قرار گرفته است و رود اردن در شرق آن جریان دارد (جودائیکا، ۱۱۳۸: IV/757). شهر بیسان به سبب آنکه میان دو منطقه آب و هوایی مدیترانه ای و اقلیم خشک قرار گرفته، دارای ویژگی خاصی است که می توان آن را بری به شمار آورد (عبید، ۳۳؛ برهوم، ۵۲-۵۳). تشکیلات آهکی موجب شده است تا چشمه های فراوانی در اطراف شهر بیسان پدید آید که از آن میان، می توان از عین جالود نام برد (کارمون، ۱۷۵).

مساحت اراضی شهر بیسان پیش از اشغال (۱۹۴۸ م) حدود ۶۱ هکتار (۶۶۳ دونم) بود (هداوی، ۴۳) و کشاورزی مهم ترین فعالیت اقتصادی اهالی این شهر به شمار می آمد و پس از اشغال فعالیت های صنعتی از جمله نساجی، تولید مواد پلاستیکی و معدنی نیز در این شهر رواج یافت (دباغ، ۴۸۸/۲)۶؛ کارمون، ۱۷۷؛ جودائیکا، ۱۷۶/IV)؛ در حال حاضر، پرورش ماهی نیز از فعالیت های اقتصادی اهالی به شمار می آید (کارمون، ۱۷۶).

۱۳۴۱ ش در مشهد، و ابراهیم پورداود کل داستان را همراه با تصاویر بسیار در ۱۳۴۱ ش در تهران منتشر کرد. همچنین مصطفی موسوی این داستان را از نو تصحیح کرده، و همراه با شرح ایات دشوار آن در ۱۳۷۵ ش در تهران به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ اسلامی ندوشن، محمدعلی، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ امیدسالار، محمود، هفت خان رستم، بیژن و منیژه و نکاتی درباره منابع و شعر فردوسی، ایران شناسی، ۱۳۷۷ ش/۱۹۹۸ م، س ۱۰، ش ۱۳؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بهار، مهرداد، اساطیر ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ شمایی مرغی، حسین، غرر اخبار ملوک القرس و سیرهم، به کوشش ژنتیک، پاریس، ۱۹۰۰ م؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والایا، به کوشش گوتوالد برلین، ۱۳۲۰ ق؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ خالقی مطلق، جلال، «بیژن و منیژه و وس و رامین» (مقدمه ای بر ادبیات پارسی و ساسانی)، ایران شناسی، ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م، س ۲، ش ۱۶؛ خطیبی، ابوالفضل، «یکی نامه بود از گه باستان» (جستاری در شناخت منبع شاهنامه فردوسی)، نامه فرهنگستان، ۱۳۸۱ ش، س ۵، ش ۳؛ خواجوی کرمانی، خنجر، به کوشش سعید نیاز کرمانی، کرمان، ۱۳۷۰ ش؛ سرکاواتی، بهمن، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای»، مجموعه سخنرانی های سرزمین تا ششمین هفته فردوسی، به کوشش محمد مهدی رکنی، مشهد، ۱۳۵۷ ش؛ سعدی، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سنایی، حلیقه الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، حماسه سراسر، در ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ طبری، تاریخ و فخرالدین اسعد گرگانی، وس و رامین، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران اکالینفریا، ۱۳۶۶-۱۳۷۱ ش؛ کویاچی، جهانگیر گورچی، آیینها و افسانه های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، پژوهشهایی در شاهنامه، ترجمه جلیل دوستخواه، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ مینی، جلال، «درباره بیژن نامه»، آینه، ۱۳۶۰ ش، س ۷، ش ۲؛ مجیرالدین ییلاقانی، دیوان، به کوشش محمدآبادی، تبریز، ۱۳۵۸ ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴ م؛ «مقدمه قدیم شاهنامه»، بیست مقاله محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۲ ش، ج ۲؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نولدکه، تئودر، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علری، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Davis, D., *Epic and Sedition*, Fayetteville, 1992; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstāni and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; *Iranica*; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Minorsky, V., «Vis u Rāmīna», *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1895; Shnhbāzi, A. Sh., *Ferdowsi: A Critical Biography*, Costa Mesa, 1991; Yarshater, E., *Iranian National History*, *The Cambridge History of Iran*, 1933, vol. III (1).

ابوالفضل خطیبی

بیسان، شهر و شهرستانی در استان جلیل در فلسطین.

بیسان یا بیت شان در مصر باستان بیت شارا، بیثی شارو و بیت شانرا خوانده می شد (پاولی، XII/947). این شهر در زمان کنعانیان به عنوان جایگاه الهه شان، به این الهه منسوب شد و بیت شان نام گرفت (یوشع بن نون، ۱۱:۱۷؛ درباره این الهه، نک: گلوک، ۱۷۳) و در دوره یونانیان اسکوتوپولیس<sup>۱</sup> خوانده شد (الستن، ۲۶۵) و در دوره اسلامی،

گرفتند (ابن اثیر، ۳۲۱/۱۲).

در عصر معالیک، این شهر در دست مسلمانان قرار داشت (ابن شداد، ۳۲۵-۳۲۶) و از ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م به دست عثمانیان افتاد (ابن ابیاس، ۱۲۹/۵-۱۳۰) و تا ۱۹۱۸ م در قلمرو این دولت باقی ماند. در این تاریخ ارتش انگلستان آنجا را با چند شهر اطراف تصرف کرد (دباغ، ۴۷۷/۲). در ۱۹۴۸ م شهر به دست صهیونیستها افتاد (بریتانیکا، ۱۰۳۳/۱؛ آغا، ۲۸۶) و بسیاری از مردم تحت فشار آنان به شهرهای دیگر کوچیدند (نحال، ۲۴۷؛ عارف، ۳۱۲/۱؛ نضال، ۱۷). صهیونیستها در ۱۹۴۹ م شهر بیسان را بیت‌شان (بیت شیعان) نامیدند و مهاجرانی از شمال آفریقا، ایران، ترکیه و عراق را در آنجا سکنا دادند (جودانیکا، ۷۶۵/۱۷؛ آغا، ۲۸۷).

آثار باستانی: اولین حفاریها در تل حصن در ۱۹۲۱-۱۹۳۳ م زیر نظر دانشگاه پنسیلوانیا انجام گرفت («دائرة المعارف جدید...»، ۲۱۵/۱؛ آلبرایت، ۴۰)؛ در این حفاریها ۶ معبد از دوره کنعانیان کشف شد که ۴ معبد آن به دوره تسلط مصریان، و دو معبد دیگر به زمان مرگ شائول متعلق است (پرلمن، ۹۱؛ بریتانیکا، همانجا). به علاوه، قبوری نیز کشف شده که برخی احتمالاً جایگاه خدای عشتاروت بوده است که فلسطینیان وسایل و سلاحهای شائول را در آنجا قرار می‌دادند (پرلمن، همانجا؛ براسلاوی، ۵۱). شماری از قبرهای مصریان که به افتخار خدایان محلی ساخته می‌شد، احتمالاً به دوره عمارنه<sup>۲</sup> تا حکومت رامسس سوم (قرن ۱۲ ق م) تعلق دارند (همانجاها). از دیگر آثار برجای مانده از دوره مصریان باستان می‌توان از کتیبه‌هایی متعلق به سیتی اول نام برد (براسلاوی، همانجا)؛ همچنین شماری تابوت سفالین که شباهت بسیاری به آثار فنیقیها دارد و به دوره آهن (۹۰۰ یا ۸۰۰ ق م) بازمی‌گردد (الستن، ۲۶۶)، مجسمه‌ای سنگی متعلق به رامسس سوم و برخی از سنگ نوشته‌ها به خط هیروگلیف از دیگر آثار برجای مانده از این دوران به شمار می‌رود (آلبرایت، ۱۰۳).

آثاری برجای مانده از حثیا در دوران حکومت رامسس سوم احتمال نفوذ آنان را در این شهر نشان می‌دهد (گلوک، همانجا). در دوران حکومت بیزانس، دیواری به دور شهر برپا شد («دائرة المعارف جدید»، ۱/۲۲۳). در چند صد متری بقایای این دیوار، آثاری از یک کلیسای کهن که در آن ۲۷ ستون مرمرین وجود داشته، کشف شده است (همانجا؛ پرلمن، ۹۳؛ الستن، همانجا).

از جالبترین آثار برجای مانده از دوره رومیان تالاری است که ۵ هزار صندوقی سنگی داشته، و امروزه فقط دو هزار صندوقی از آنها باقی مانده است («دائرة المعارف جدید»، ۱/۲۲۶). تالار دیگری نیز در بخش جنوبی شهر قرار دارد (اسمیت، ۲۳۷) که حمامهایی در نزدیکی آن وجود داشته که ۱۵ لوحه یونانی در آنها کشف شده، و نام فرمانروایان بیزانسی مربوط به نیمه اول سده ۶ ق م بر روی آن نقش بسته است

شهر باستانی بیسان - که اکنون محل آن را تل الحصن می‌نامند و برخی از تپه‌های اطراف را نیز جزو آن شهر باستانی به شمار می‌آورند - در ۶۰۰ متری شمال شهر کنونی واقع است (عبید، ۱۲).

بیشرفت تاریخی این محل متأثر از موقعیت خاص آن در محل تقاطع راههای اصلی شمال به جنوب در طول دره اردن تا بحرالمت بود که نهایتاً به قدس منتهی می‌گردید و از دیرباز مرکزیت و اهمیت نظامی و تجاری داشته است (همو، ۹، ۱۰) و جاده دیگری که از ساحل مدیترانه می‌آمد، بیسان را قطع می‌کرد (کارمون، ۱۷۵). حفاریات باستان‌شناسی در منطقه تل الحصن ۱۸ لایه تمدنی را نشان می‌دهد که لایه زیرین آن به هزاره ۴ ق م، یعنی دوران آهک تعلق دارد (پرلمن، ۸۹). مصریان به مدت ۳ قرن (۱۲-۱۵ ق م) بر این شهر حکمرانی کردند و بیسان در این دوران شهری با اهمیت ویژه نظامی به شمار می‌آمد و مصریان در آنجا بناهای متعدد ساختند (گلوک، ۱۷۴؛ آلبرایت، ۱۰۳؛ براسلاوی، ۴۹-۵۰).

در ۲۱۸ ق م این محل به دست آنتیوخوس افتاد و تا مدتی پس از ۱۹۸ ق م در دست سوریها باقی ماند (پاولی، ۱۷۴/۱۲). مطابق روایات عهد عتیق این شهر در دوره باستان در دست قبیله منشی بود، ولی کنعانیان در آن سکنا داشتند و قبیله منشی نتوانستند کنعانیان را از این شهر بیرون رانند (قضات، ۲۷: ۲۸). پس از نبرد جلبوع، فلسطینیان جسد شائول فرمانروای فلسطین و سومین پسرش جانانان را بر دیوارهای شهر بیسان آویختند (اول سموئیل، ۳: ۳۱، ۷؛ الستن، ۲۶۶؛ «راهنما»، همانجا).

در زمان یونانیان، پس از اینکه اسکوتوها در این شهر مستقر شدند، نام این شهر به اسکوتوپولیس تغییر یافت و یکی از شهرهای مهم فلسطین گردید (پاولی، همانجا؛ دباغ، ۴۶۳/۲). این شهر در ۶۴ ق م و در دوره رومیان، یکی از شهرهای ۱۰ گانه (دکاپولیس) به شمار می‌آمد (گلوک، ۱۷۴؛ آغا، ۲۸۱). بیسان در این زمان، خودمختار و مستقل بود و از نظر جمعیت و تجارت با قدس برابری می‌کرد (همانجاها؛ الستن، ۲۶۵). در ۶۹ ق م پمپی این شهر را فتح کرد و آن را شهر آزاد امپراتوری نامید (اسمیت، ۲۳۶؛ کارمون، همانجا). با گذشت زمان، زبان یونانی جای خود را به زبان آرامی داد. پس از آنکه بیسان در عصر عمر بن خطاب به صلح فتح شد (بلاذری، ۱۵۹-۱۶۰؛ طبری، ۴۴۳/۳)، نام اسکوتوپولیس از میان رفت و بار دیگر نام بیسان رواج یافت.

جغرافی دانان مسلمان از بیسان بسیار یاد کرده‌اند (مثلاً مقدسی، ۱۶۲؛ ابوعبید، ۴۶۱؛ یاقوت، ۷۸۷/۱). بیسان در جنگهای صلیبی چندین بار میان مسلمانان و فرنگان دست به دست شد. در جنگ اول صلیبی، به دست فرنگان افتاد (BI<sup>۲</sup>، همانجا) در ۵۷۸/۱۱۸۲ م فرخشاه ایوبی آن را به غارت داد (ابن اثیر، ۴۸۱/۱۱؛ ابوشامه، ۸۲) و در پاییز سال بعد صلاح الدین ایوبی، خود آنجا را تصرف کرد (ابن اثیر، ۵۰۱/۱۱). پس از جنگ حطین در ۵۸۳ ق/۱۱۸۷ م و به دنبال امضای پیمان صلح، بیسان در قلمرو مسلمانان قرار گرفت (عمادالدین، ۶۱۲-۶۱۳). در ۶۱۴ ق/۱۲۱۷ م صلیبیان بیسان را از دست عادل ایوبی

در ترجمه تفسیر طبری که مقدم بر آثار خوارزمی و ابن حوقل است، واژه بیستگانی به کار رفته است (۱۳۸۱/۵). از این رو، این که گفته‌اند نخستین بار ابونصر عتبی (د ۴۲۷ق/۱۰۳۶م) در کتاب تاریخ یمینی (۸۹/۱) بیستگانی را به عشرينيه و عشرينيات ترجمه کرده است (نک: نفیسی، ۱۰۶۵/۲-۱۰۶۶)، نباید درست باشد. خوارزمی (همانجا) عشرينيه را از ارزاق (حقوق) در دیوان خراسان برشمرده، و سخن ابن حوقل نیز مشعر بر این است که بیستگانی در نواحی شرقی مرسوم بود (همانجا). در منابع تاریخی از پرداخت بیستگانی در حکومت صفاریان (تاریخ، ۲۸۷، نیز نک: ابن خلکان، ۴۶۴/۵)، سامانیان تاریخ، ۲۹۳)، زیاریان (جرفادقانی، ۱۸۷) و غزنویان (بیهقی، ۶۵، ۳۳۶؛ نظام الملک، ج دارک، ۱۳۵) یاد شده است.

در باره اصل و اشتقاق کلمه بیستگانی اختلاف نظر وجود دارد. به عقیده بعضی چون ابن حقوق در هر ۲۰ روزه سپاهیان پرداخت می‌شد، بیستگانی نامیده شد (منینی، ۸۹/۱؛ فرهنگ ...، ذیل ماده؛ اقبال، ۱۳۳). صحت این نظر با توجه به شواهد موجود بر پرداخت بیستگانی در هر ۳ ماه بعید می‌نماید، همچنین گفته‌اند: بیستگانی حاکی از میزان حقوق هر سپاهی، یعنی ۲۰ دینار یا درهم بوده است (منینی، همانجا؛ نفیسی، ۱۰۶۸/۲؛ حبیبی، همانجا) که با توجه به کاربرد مطلق واژه بیستگان به معنای ۲۰ تا (بیهقی، ۱۵۸) محتمل به نظر می‌رسد.

برخی بر اساس کاربرد واژه‌های بیستگان و سیگان برای دسته‌های ۲۰ و ۳۰ نفری (نظام الملک، ج اقبال، ۲۵۶، قس: ج دارک، ۲۷۷)، بیستگانی را عبارت از دسته‌های ۲۰ نفری سپاهیان که برای دریافت حقوق حاضر می‌شدند، می‌دانند (انوری، اصطلاحات، ۸۱، «دیوان...»، ۹۰). نظر دیگر این است که شاید بیستگانی در بیستم هر ماه پرداخت می‌شد (نک: همان، ۸۹). نفیسی (۱۰۶۵/۲-۱۰۶۸) در نظری متفاوت بیستگانی را نام سکه‌ای یا عیار ۲۰٪ و یا با وزن ۲۰ مثقال بیان کرده است که حقوق سپاهیان را از آن سکه‌ها می‌دادند، چنان که اصطلاحات کمرزر هزارگانی و کمر هفتصدگانی (بیهقی، ۳۵۱، ۴۳۰، ۴۷۷) به معنای کمربندی با هزار یا ۷۰۰ مثقال طلا، و ساخت هزارگانی (همو، ۲۵۲) به معنای لجام و یراق ساخته شده از هزار مثقال طلا به کار رفته‌اند (نیز نک: غنی، ۵۹؛ رضا زاده، ۷۳).

به هر حال در منابع تاریخی و ادبی سده ۴ق و پس از آن بیستگانی همه جا به معنای حقوق و مواجب، و بیستگانی خوار به معنای حقوق‌بگیر آمده است (بیهقی، ۱۹۹، ۵۸۱؛ گردیزی، ۲۶۹، ۲۷۲).

بیستگانی همچنین یکی از حقوق ۳ گانه‌ای بود که در خراسان پرداخت می‌شد و از «حساب جند» که دو بار در سال و «حساب مرتزقه» که ۳ بار در سال پرداخت می‌شدند، جدا بود (خوارزمی، همانجا). تقسیم بندی خوارزمی مشعر بر این است که بیستگانی را به طبقه خاصی می‌پرداختند (همانجا)؛ ولی از گزارش ابن حوقل (همانجا) بر می‌آید که در زمان سامانیان حتی امرا و خواص و نزدیکان امیر هم بیستگانی - عشرينيات - می‌گرفتند و گفته‌اند که حتی امیر

(«دائرة المعارف جدید»، I/227). از آثار همین دوره می‌توان از میدانی بزرگ و بیضی شکل واقع در غرب تل، به طول حدود ۱۰۰ متر و عرض حدود ۵۰ متر نام برد که احتمالاً در گذشته میدان اسب دوانی و یا ارایه‌رانی بوده، و امروزه از میان رفته است (الستن، همانجا). از آثار دوران اسلامی می‌توان از مسجد جامعی که به عمر بن خطاب منسوب است، نام برد (شکیل، ۳۶؛ هروی، ۲۱)؛ همچنین قبور برخی از صحابیان مانند ابوعبیده جراح و شرحبیل بن حسنہ در این محل قرار دارد («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ شراب، ۲۱۸).

مأخذ: آغا، نبیل خالد، مدائن فلسطين، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، و سبأ، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، عین الروضین، به کوشش احمد یسوی، دمشق، ۱۹۹۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش وان لون، و.ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ بروم، محمود و محمد خروب، البیاء فی فلسطين، عمان، ۱۹۸۹م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، عمان، ۱۹۵۷م؛ زیاده، نقولا، «من الاسکندرالی فتح العربی الاسلامی»، موسوعة خاص، ج ۲؛ شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطين، بیروت، ۱۹۸۷م؛ شکیل، هادیه دجانی، القاضی الفاضل عبدالرحیم الیسانی المقتل، بیروت، ۱۹۹۳م؛ طبری، تاریخ، عارف، عارف، التکیه، بیروت، ۱۹۵۶م؛ عید، یوسف، قصة مدينة یسنا، عمادالدین کاتب، محمد، الفتح التتسی، به کوشش محمد محمود صبیح، قاهره، ۱۹۷۳م؛ عهد عتیق، مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نحال، محمد سلامه، فلسطين ارض وتاریخ، عمان، دار الجیل للنشر، هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش ز. سرودل - تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، بلدان، یقوتی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیة این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine*, London, 1960; Braslavi, J. et al., «Bet(h)-Shean», *Archaeology*, Jerusalem, 1974; *Britannica*, micropaedia, 1978; El<sup>2</sup>, Elston, R., *The Traveller's Handbook for Palestine and Syria*, 1929; Glueck, N., *The River Jordan*, London, 1968; Hadawi, S., *Village Statistics 1945-1946*, Beirut, 1970; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel a Regional Geography*, London, 1971; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Nazzari, N., *The Palestinian Exodus from Galilee 1948*, Beirut, 1978; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York, 1993; Pauly; Pearlman, M. and Y. Yannaï, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Smith, A., *The Historical Geography of Holy Land*, London, 1974.

لیلا رضایی

بیسانو، نک: گینه بیسانو.

بیستگانی، اصطلاحی مالی-اداری که بر نوعی مقرری و حقوق اطلاق شده، و از سده ۴ق/۱۰م در منابع فارسی به کار رفته است. گرچه به سبب ذکر معادل عربی آن، یعنی عشرينيه (جمع آن: عشرينيات) در برخی منابع کهن عربی (مثلاً: خوارزمی، ۶۵؛ ابن حوقل، ۴۶۹؛ نیز نک: حبیبی، ۳۱۱؛ قس: با تسعینيه، یعنی حقوقی که هر ۹۰ روز پرداخت می‌شد: قدامه، ۳۲۳۱)، بیستگانی را ترجمه آن دانسته‌اند، ولی این نظر که بیستگانی مقدم بر عشرينيه به کار می‌رفته، و معادل عربی در واقع ترجمه این اصطلاح فارسی است، نیز محتمل به نظر می‌رسد، خاصه که

جزء «بَیْغ» به معنای خدا، و پسوند مکان «ستان» به معنای جایگاه خدا و پرستشگاه یا معادل «یزدان سرای» است. در شاهنامه فردوسی نیز از آن با عنوان پرستشگاه و رباطی یاد شده است (نک: ۲۳۴۶/۵؛ قرشی، کنت، همانجاها). این نام در منابع یونانی «بَگِستانوس<sup>۲</sup>» ضبط شده است (نک: دیودوروس، I/393) و در منابع اسلامی به صورتهای بهستون (ابن رسته، ۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۵۹/۱؛ ابن فقیه، ۲۵۵؛ یاقوت، ۷۶۹/۱) و بیستون (اصطخری، ۱۱۹؛ اشکال العالم، ۱۴۳؛ مقدسی، ۳۹۶) نیز آمده است. اشکال گوناگون این نام در منابع دوره اسلامی و فارسی امروزی می‌بایستی برگرفته از شکل مفروض «بیستان» در زبان پهلوی ساسانی باشد که خود مرکب از دو جزء «بَیْ» تغییر شکل یافته «بَیْغ» در زبان فارسی باستان (مکنزی، ۱۷) و پسوند مکان «ستان» است (فره‌وشی، ۴۰۸).

بخش بیستون: این بخش یکی از بخشهای دوگانه شهرستان هرسین، و متشکل از دوهستان به نامهای چمچمال و شیر و یک شهر به نام بیستون و دارای ۷۲ آبادی دارای سکنه است (نشریه...، ۴۷؛ سرشماری، شناسنامه، ۳). بخش بیستون از شمال به دینور از بخشهای شهرستان صحنه، از خاور به بخش مرکزی شهرستان هرسین و از باختر به بخش مرکزی شهرستان کرمانشاه محدود است (نقشه...).

قسمت اعظم بخش بیستون را دشت چمچمال فرا گرفته است. این دشت از شمال و شمال خاوری به کوههای هجرخانه، از باختر به ارتفاعات سیراکومه نجوران و کوه بیستون و از جنوب خاوری به ارتفاعات شیرزرد و درازکوه محدود می‌گردد (احمدی، ۶۴). رودخانه‌های گاماسیاب و دینور آب از مهم‌ترین رودخانه‌های این بخش به شمار می‌روند. این دو رودخانه در اقتصاد بخش بیستون دارای اهمیت فراوانی هستند (همو، ۵۶). مهم‌ترین بلندیهای بخش بیستون رشته کوههای «پَژو» است. این رشته کوه به طول ۶۲ کم و عرض ۲۶ کم (در پهن‌ترین جاها)، از ۴۵ کیلومتری شمال باختری کرمانشاه شروع شده، و رو به سوی جنوب خاوری تا شهر بیستون در ۳۶ کیلومتری شمال خاوری شهر کرمانشاه گسترده شده است. بلندترین قله این رشته کوه در بخش بیستون، کوه بیستون با ارتفاع ۲'۸۰۵ متر از سطح دریاست. این کوه بلندترین دیواره سنگی ایران به شمار می‌رود (جعفری، ۱۲۵، ۱۳۱).

اقتصاد بخش بیستون برپایه کشاورزی، دامداری و صنعت استوار است (احمدی، ۱). این بخش با داشتن شرایط مناسب آب و هوایی و خاک حاصل‌خیز، از کشاورزی پررونقی برخوردار است. زمینهای کشاورزی بخش بیستون بیش از ۱۰ هزار کم است که بخش عمده‌ای از آن توسط رودخانه‌های گاماسیاب، دینور آب و چشمه‌ها آبیاری می‌شوند (همو، ۵۷-۵۸). عمده‌ترین محصولات کشاورزی این بخش گندم، جو، چغندر قند و تره‌بار است (فرهنگ...، ۸۴). بخش بیستون با

صفاری عمرو بن لیث هم بیستگانی دریافت می‌کرد (ابن خلکان، همانجا). اما بیهقی در دوره غزنویان همه جا از آن به عنوان حقوق لشکریان و غلامان یاد کرده است (ص ۳۴۸، ۵۰۷، ۶۰۰، ۷۰۹). نظام الملک هم تصریح دارد که بیستگانی به سپاهیان و غلامان پرداخت می‌شد (ج دارک، ۱۳۵، ۱۵۴) و فرماندهان و حقوق بگیران دولت غزنوی مقرری ماهانه (مشاهره) داشتند (ایرانی‌کا، IV/306). بیستگانی ۴ بار در سال (ابن حوقل، خوارزمی، همانجاها؛ نظام الملک، ج دارک، ۱۳۴؛ تاریخ، ۲۹۳) به صورت نقدی (بیهقی، ۷۰۹) و با درهمهای نقره (تاریخ، ابن خلکان، همانجاها)، به ویژه هنگام تجهیز سپاه پرداخت می‌شد (نک: بیهقی، ۶۵، ۳۴۸، ۵۰۷، ۵۵۵، ۷۰۹؛ تاریخ، ۲۸۷؛ بازورث، ۱۲۴-۱۲۳). گاه بیستگانی یک ساله سپاه را در یک نوبت می‌دادند (بیهقی، ۷۲۶؛ تاریخ، ۲۹۳).

در زمان صفاریان طی تشریفاتی خاص «عارض» لشکر، بیستگانی را نخست به امیر صفاری و سپس به ترتیب مقامات به لشکریان می‌داد و تنها سپاهیان آن را دریافت می‌کردند که همه ادوات و لوازم مورد نیاز یک سپاهی را داشتند و گرنه از دریافت آن محروم می‌شدند (ابن خلکان، همانجا). پرداخت بیستگانی در دولت سامانیان از همه دولتهای شرقی منظم‌تر و بیشتر بود (ابن حوقل، همانجا)، البته مقدار و کیفیت پرداخت آن در ادوار مختلف تفاوت داشت.

مآخذ: ابن حوقل، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۲۹م؛ اقبال، عباس، تعلیقات بر سیاست نامه (نک: هم، نظام الملک)؛ انوری، حسن، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «دیوان استیفاء»، مجله بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۱، شد ۱؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جرفادقانی، ناصح، ترجمه تاریخ بیهقی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حبیبی، عبدالحی، تعلیقات بر زین الاخبار (نک: هم، گردیزی)؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوئن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ رضا زاده شفق، صادق، فرهنگ شاهنامه، به کوشش مصطفی شهابی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عینی، محمد، «تاریخ بیهقی»، ضمن شرح الیینی (نک: هم، منینی)؛ غنی، قاسم و علی اکبر فیاض، تعلیقات بر تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ فرهنگ تاریخی زبان فارسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ منینی، احمد، شرح الیینی (الفتح الوهبی)، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نفیسی، سعید، تعلیقات بر تاریخ بیهقی، تهران، سنایی؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan*, Beirut, 1973; *Iranica*.  
حسن حسین زاده شانه‌چی

بیستون، نام بخش، شهر، کوه و سنگ نوشته‌ای به خط میخی فارسی باستان، بابلی و ایلامی از داریوش اول، واقع در شهرستان هرسین استان کرمانشاه.

نام بیستون برگرفته از شکل مفروض واژه «بَستَانه» در زبان فارسی باستان است (کنت، ۱۵۸؛ قرشی، ۱۷۹). این واژه متشکل از دو

1. Bagastāna

2. Bagistanus



دانسته‌اند، برخی از پژوهندگان معاصر بر این باورند که چون نام بخ بیشتر خاص می‌تراست، پس صخره بیستون جایگاه پرستش این ایزد ایرانی بوده است (نک: هرتسفلد، ۱۷).

هنوز این نکته بر ما روشن نیست که نام مذهبی این کوه، پس از سنگ - نوشته و حجاریهای داریوش اول پدید آمده، یا اینکه پیش از آن نیز این کوه پرستشگاه یکی از خدایان ایرانی بوده، و بدین نام خوانده می‌شده است. در صورت نخست باید آن را پرستشگاه اهوره مزدا دانست؛ هرگاه کوه بیستون پیش از داریوش پرستشگاه بوده باشد، آن‌گاه باید آن را پرستشگاهی از آن‌میترا دانست (داندامايف، همانجا).

در هر صورت این کوه با ویژگیهای خود و واقع بودن بر سر راههای ارتباطی مهم، مقدس و مورد توجه ایرانیان باستان بوده است و بدین لحاظ نیز بوده که داریوش، شرح فتوحات خود را در سنگ نوشته‌ای به ۳ زبان فارسی باستان، بابلی و ایلامی در دل این کوه به یادگار گذارده است تا در معرض دید کاروانیانی که از این گذرگاه عبور می‌کرده‌اند، قرار گیرد. در دوره‌های سلوکی، اشکانی و ساسانی نیز بیستون همچون دوران هخامنشیان مورد توجه بوده، و آثاری از این دورانها در آنجا به جای مانده است (نک: بخش دوم همین مقاله).

در دوره فتوحات اسلامی، اعراب در ۲۲ ق/۶۴۳ م برای ورود به ناحیه جبال مجبور به عبور از گذرگاه کوهستانی بیستون بودند. آنها در اولین برخورد خود با کوه بیستون، بر آن نام «سین سُمیره»، به معنای دندان سمیره نهادند. سمیره نام زنی از مهاجران بود که یکی از دندانهای پیشین او جلوتر از دیگر دندانهایش قرار داشته است و به علت وضعیت جغرافیایی کوه بیستون، اعراب این کوه را به دندانهای او تشبیه کرده‌اند (طبری، ۱۴۷/۴؛ بلاذری، ۴۳۱؛ یاقوت، ۱۶۹/۳). مورخان و جغرافی- نویسان دوره اسلامی در آثار خود بارها از شهر و کوه بیستون و آثار تاریخی آن یاد کرده‌اند. ابن رسته بیستون را بر سر راه بغداد به ری ذکر کرده، و از چشمه‌ای در دامنه کوه بیستون نام برده است که آب آن می‌توانسته، ۵ سنگ آسیاب را بچرخاند (ص ۱۶۶).

ابن خردادبه از جدا شدن راه آذربایجان و ارمنستان از خراسان در بیستون یاد کرده است (ص ۱۱۹). در اشکال العالم از بلندی و استحکام کوه بیستون و گذر راه حاجیان از کنار آن یاد شده است (ص ۱۴۳). اصطخری علاوه بر اشاره به گذر راه حاجیان از کنار کوه بیستون، از حجاریهای این کوه نیز یاد کرده است (ص ۱۱۹). ابن حوقل براساس توضیحاتی که از آثار تاریخی بیستون شنیده بوده، آنها را با آثار طاق بستان در آمیخته، و سنگ نگاره داریوش در کوه بیستون را تصویر مکتب‌خانه‌ای پنداشته است که معلمی با تسمه‌ای در دست قصد تنبیه شاگردان را دارد (۳۷۲/۱). مقدسی از آثار بیستون به عنوان یکی از شگفتیهای ناحیه جبال یاد کرده، و آن را یکی از منازل راه کرمانشاه به همدان برشمرده است (ص ۳۹۶).

آثار به جای مانده از کاروان‌سرایي که قدمت آن به اواخر دوره ساسانیان و اوایل دوره اسلامی می‌رسد، مؤید این نظر است که بیستون

بیش از ۶۰ کارخانه و شرکتهای تولیدی یکی از مهم‌ترین مراکز صنعتی در استان کرمانشاه به شمار می‌رود. از مهم‌ترین آنها می‌توان کارخانه‌های قند، گونی‌بافی، نساجی، شیرپاستوریزه و صنایع غذایی را نام برد (نک: احمدی، ۵۸-۵۹).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ ش، بخش بیستون دارای ۲۷۰۵۸ تن جمعیت بوده است (سرشماری، نتایج، ۵۴).

شهر بیستون: این شهر که مرکز بخش بیستون است، در ۳۴° و ۲۳° عرض شمالی و ۴۷° و ۲۶° طول شرقی و در ارتفاع ۱۲۹۵ متری از سطح دریا واقع شده است (بابلی، ۱۱۸). شهر بیستون تا سالهای اخیر روستایی بیش نبود و از نظر تقسیمات کشوری جزو مرکز دهستان چمچمال در بخش صحنه از شهرستان کرمانشاه به شمار می‌رفته است (فرهنگ، همانجا)؛ اما با شکل‌گیری شهرستان هرسین در ۱۳۷۴ ش و تشکیل بخش بیستون به عنوان یکی از بخشهای دوگانه آن، روستای بیستون به شهر و مرکز بخش بیستون بدل شد (احمدی، ۱). این شهر در کنار کوه بیستون واقع است و رودخانه دینورآب از کنار آن می‌گذرد (فرهنگ، همانجا). جمعیت شهر بیستون با احتساب جمعیت ۵ شهرک اقماری آن در ۱۳۸۱ ش، حدود ۱۲ هزار تن بوده است (احمدی، همانجا). پیشینه تاریخی: آثار به دست آمده از کاوشهای باستان‌شناسی در غار بیستون، زندگی انسان در ناحیه بیستون را به دوره موستری (پارینه سنگی میانه)، یعنی حدود ۴۰۰۰۰-۸۰۰۰۰ سال پیش می‌رساند (حریریان، ۳۰/۱).

اهمیت بیستون در روزگاران باستان بیشتر به سبب واقع بودن بر سر راههای ارتباطی بوده است. از دو جاده نظامی و بازرگانی که فلات ایران را به سرزمین بین‌النهرین مربوط می‌ساخت، بیستون در کنار جاده شمالی تر قرار داشته است. بیستون از دوران باستان ناحیه بابل و منطقه هگمتانه را به یکدیگر مربوط می‌ساخت و در رشته کوههای زاگرس که از شمال غربی به جنوب شرقی ایران کشیده شده است، تنها موضع سهل العبور به شمار می‌آمد و در عهد باستان دروازه زاگرس نامیده می‌شد (لوشای، ۴۵). ایزیدور خاراکسی جغرافی‌نویس سده ۱۵ م که در اثر خود درباره راهی کاروان رو که از خاور بابل تا مرزهای خاوری امپراتوری رم کشیده شده بود، شرحی نگاشته، و در آن از بیستون با نام «پاپتانا» در ناحیه کامبادنا یاد کرده است که در یکی بودن آنها کمتر می‌توان تردید داشت؛ زیرا در سنگ نوشته بیستون از ناحیه «کامپاندا» در سرزمین ماد در محل کنیه داریوش سخن رفته است. نام بیستون در مآخذ قدیمی تر آشوری و بابلی «بیت همین» آمده، و بسیار مشهور بوده است (نک: داندامايف، ۴۸-۴۹، حاشیه ۳۹).

نام باستانی بختان خود نشانه آن است که این کوه از روزگاران باستان جایگاه مقدسی بوده است (همو، ۴۸). مؤلفان یونان و روم باستان در آثار خود به مقدس بودن این کوه نزد ایرانیان اشاره دارند. دیودوروس (I/393) این کوه را جایگاه زنوس برابر با اهوره مزدا، و تاسیت (IV/335) آن را جایگاه هرکولس برابر با ایزد بهرام ایرانیان

به عتبات از بیستون گذر کرده، و آثار تاریخی و کاروان‌سرای آن را وصف کرده است (ص ۵۷-۵۹). این کاروان‌سرا در زمان وی به دستور میرزا آقاخان نوری تعمیر و مرمت شد (نک: گلزاری، ۱/۴۰۸-۴۰۹). ساختمان این کاروان‌سرا امروزه همچنان پابرجاست (احمدی، ۴۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کراسرس، لیدن، ۱۱۳۸م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن قتیبه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجايتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ احمدی، برایلی، جزوه بخشداری بیستون (نگاهی به بیستون)، بیستون، ۱۳۸۱ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالك، به کوشش محمدجابر عبدالعال حینی و محمد شفیق غریال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمرانیس طباع، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پایلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حریریان، محمود و دیگران، تاریخ ایران باستان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترینج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ داندماویف، م.ا. «در پیرامون تاریخ پژوهش کتیبه بیستون»، ترجمه عنایت‌الله رضا، باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۴۸ش، شه ۲۳؛ رشیدیاسمی، غلامرضا، گرد و پیوستگی نوادی و تاریخی او، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامه دهستانهای کشور، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نتایج تفصیلی، استان کرمانشاه، شهرستان هرسین، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، تاریخ فردوسی، شاهنامه، به کوشش محمد دیرسیاتی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، کرمانشاه، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ زبان پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قرشی، امان‌الله، آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، تهران، انتشارات هرمس؛ کرمانشاهان باستان، وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۲۷ش؛ کیانی، محمدیوسف و ولفرام کلاین، کاروان‌سراهای ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گلزاری، مسعود، کرمانشاهان - گردستان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ لوشای، ه. «حفریات بیستون»، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۲ش، دوره ۲، شه ۱؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه، سفرنامه کریملا و نجف، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نشریه اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نقشه جمهوری اسلامی ایران براساس تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Diodorus of Sicily, Bibliotheca historica, tr. C.H. Old Father, London, 1968; Herzfeld, E., Am Tor von Asien, Berlin, 1920; Kent, R. G., Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven, 1953; MacKenzie, D.N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Tacitus, The Annals, tr. J. Jackson, London, 1970.

علی‌کرم همدانی

باستان‌شناسی بیستون: یکی از مهم‌ترین محوطه‌های باستان‌شناختی ایران بر فراز و در پای کوه بیستون در کنار شاهراه کهن شرقی - غربی فلات ایران و دشت بین‌النهرین (در ۳۲ کیلومتری شرق شهر کرمانشاه) قرار دارد. دیودوروس سیسیلی این محل را کوه بغستان یا مکان‌خدایان نامیده، و حک نقش برجسته و کتیبه‌ها را به سمیرامیس، ملکه آشور نسبت داده است (I/391, 393). جغرافی‌نویسان دوره اسلامی افزون بر نام امروزی آن «بیستون»، از آن با عنوان «بهستون» نیز یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۱/۳۵۹؛ یاقوت، ۷۶۹/۱؛ مقدسی، ۴۰۱؛ اصطخری، ۱۹۵؛ قزوینی، ۳۴۲).

از گذشته‌های دور یکی از منازل راههای ارتباطی میان ایران و سرزمینهای بین‌النهرین و عریستان بوده است (نک: کیانی، ۵۱۴؛ لوشای، ۴۵).

در ۹۵۹/۳۴۸م کردان برزیکانی به ریاست حسنویه بن حسین در دینور، نهاوند و همدان قیام کردند و حکومت آل حسنویه (ه م) را بنا نهادند. حسنویه پس از تعمیر و مرمت قلعه سرماج در نزدیکی بیستون، خزاین و ذخایر خود را به این قلعه منتقل کرد و در آنجا اقامت گزید و این قلعه را مقر حکومت بنو حسنویه قرار داد (رشید یاسمی، ۱۸۲؛ احمدی، ۳۶). در ۹۷۰/۳۵۹م رکن‌الدوله دیلمی که از قدرت و نفوذ حسنویه بیمناک شده بود، وزیر خود، ابوالفضل ابن عمید را با سپاهی روانه قلعه سرماج کرد؛ ولی حسنویه از جنگ دوری گزید و با فرستادن کسانی نزد ابوالفضل ابن عمید با وی صلح کرد و سپاه مزبور بازگشت (همو، ۳۶-۳۷). در ۳۶۹ق با درگذشت حسنویه، پسرش بختیار به جای وی نشست. بختیار از اطاعت عضدالدوله، امیر دیلمی سرپاز زد. عضدالدوله نیز لشکری برای سرکوب وی به سرماج فرستاد و قلعه سرماج را تسخیر کرد و یکی دیگر از پسران حسنویه به نام ابوالمنجم را به جای وی گذاشت (ابن اثیر، ۷۰۵/۸-۷۰۶).

در ۱۰۴۹/۴۴۱م طغرل بیک سلجوقی برای فرو نشاندن شورش برادرش ابراهیم ینال که در قلعه سرماج موضع گرفته بود، سپاهی متشکل از ۱۰۰ هزار تن را به سوی وی روانه کرد. سپاهیان سلجوقی قلعه سرماج را محاصره کردند و پس از درهم شکستن مقاومت مدافعان، آن را ویران ساختند (همو، ۵۵۶/۹). امروزه ویرانه‌های این قلعه در روستای سرماج از توابع بیستون برجای مانده است (نک: احمدی، ۳۶).

در دوره ایلخانیان دشت چمچمال به سبب اهمیت و وضعیت مناسب طبیعی آن مورد توجه ایلخانان مغول قرار گرفت. در ۷۱۱/۱۳۱۱م به فرمان سلطان محمد خداپنده اولجايتو، شهری در این دشت ساخته شد که سلطان آباد چمچمال یا بغداد کوچک خوانده شد. ظاهراً مغولان قصد آن داشتند که این شهر را جای‌گزین شهر بهار همدان، مرکز ایالت گردستان قرار دهند (ابوالقاسم، ۱۳۳؛ حمدالله، ۱۰۷؛ کرمانشاهان...، ۱۲۴؛ گلزاری، ۱/۳۹۹). در کاوشهای باستان‌شناسان در چمچمال بقایای این شهر و از جمله کاروان‌سرای متعلق به دوره ایلخانیان کشف شده است (همو، ۳۹۹/۱-۴۰۰).

در دوره صفویه راه عتبات عالیات از بیستون می‌گذشته است و به همین سبب، «جهت نزول زوار عتبات» کاروان‌سرای در چمچمال ساخته شد (اسکندریک، ۲(۲/۱۱۱۱). در ۱۰۹۶/۱۶۸۵م بنا بر وقف‌نامه‌ای از شیخ علی‌خان زنکنه، صدراعظم شاه سلیمان صفوی درآمدهای املاک چند در ناحیه چمچمال و دینور برای رفاه حال سادات فاطمی و تعمیرات کاروان‌سرای بیستون وقف شد (نک: گلزاری، ۴۱۱-۴۱۰/۱). در دوره قاجاریه نیز بیستون به سبب واقع بودن بر سر راه عتبات و مکه مورد توجه بوده است. ناصرالدین شاه قاجار در سفر خود

نوک آن را روی پای چیش نهاده، و دست راست خود را تا نزدیکی صورت بالا آورده است. در بالای سر او در داخل قاب کوچکی این کتیبه کنده شده است: «من داریوش هستم، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس و سرزمینها، پسر ویشتاسپ (هیستاسپ) هخامنشی». در پشت سر داریوش سلاح دار او و گویر یاس (گنیزوه) یکی از ۶ تن از همدستان داریوش در خلع گنومات (کینگ، مقدمه، 60؛ کنت، 132) نشان داده شده‌اند که اولی حامل کمان و تیردان است و دیگری نیزه‌ای به دست دارد. داریوش پای راست خود را بر پیکر گنومات که به پشت بر خاک افتاده، و دو دستش را به نشان درخواست بخشش، بلند کرده، نهاده است. در بالای صحنه نماد اهوره مزدا که حلقه‌ای را به سوی داریوش دراز کرده، قرار دارد. این صحنه نمادی کهن در هنر مشرق زمین است و یکی از هدفهای نقش بیستون، بدون تردید نمایش صحنه تفویض مقام پادشاهی به داریوش بوده است. اما برخلاف نقش برجسته لولویی که بر هیئت پیروزی فرمانروا تکیه دارد، نقش داریوش بیشتر به یک صحنه نیایش اهوره مزدا شبیه است. شاه فاتح بدون توجه به مغلوبان، رو به سوی اهوره مزدا دارد (لوشای، همانجا). در سمت راست نقش گروهی متشکل از ۹ «فرمانروای یاغی» مغلوب با دستهای بسته و زنجیر به گردن به سوی شاه هخامنشی فاتح در حرکت‌اند. نقش فرمانروایان مغلوب کوچک‌تر از نقش داریوش بوده، و هریک هم از روی نامشان که در زیر نوشته شده است و هم از روی پوشاک قومی خود، شناخته می‌شوند (همو، 66؛ کنت، 131؛ کینگ، مقدمه، 13).

این نقش در چند مرحله آماده شده است. مرحله نخست آن تسطیح صخره و کندن پیکره‌ها و تنها متن کتیبه ایلامی کوتاه در شرح پیکر داریوش؛ مرحله دوم، نخستین کتیبه ایلامی و توضیح نقوش فرمانروایان مغلوب؛ مرحله سوم شامل نگاشتن کتیبه بابلی؛ و مرحله آخر نگارش ۴ ستون متن فارسی باستان در زیر نقش بوده است. داریوش خود متذکر آن است که برای نگاشتن این کتیبه دستور به اختراع خط فارسی باستان داده است: «به خواست اهوره مزدا این خطی است به آریایی که من اختراع کرده‌ام... و این در پیش من نوشته شد و با صدای بلند خوانده شد. پس از آن، من این خط را به تمام سرزمینها فرستادم...» (کنت، 132؛ تروپلمان، 94، 285).

مضامین مهم تاریخی کتیبه بیستون را هرودت با اندک تفاوتی در جزئیات بازگو می‌کند (93-92/II). در واقع، کشف رمز خطوط میخی از روی قرائت کتیبه بیستون یا راولینسن ممکن شد. راولینسن اول بار در طول اقامت خود به عنوان فرستاده نظامی بریتانیا به کرمانشاه میان سالهای ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۷م از این کتیبه دیدن کرد و سپس در ۱۲۶۳ق/ ۱۸۴۷م از کتیبه نسخه برداری کرد. او سرانجام در ۱۲۶۷ق/ ۱۸۵۱م موفق به قرائت متن فارسی باستان از روی سوادی که خود از کتیبه برداشته بود، شد (نک: ص 187 ff.). اهمیت کار او را با خواندن

با اینکه شهرت اصلی بیستون به سبب قرار داشتن پراهمیت‌ترین نقش برجسته و کتیبه‌های داریوش اول هخامنشی در آنجا است، اما این کوه قرن‌ها پیش از آن محل استقرار بشر بوده، و بقایای آثاری از دوره‌های پارینه سنگی، نیز پیش - هخامنشی، سلوکی، پارتی، ساسانی و اسلامی در آنجا به دست آمده است. کهن‌ترین یافته‌های مربوط به دوره پارینه سنگی از غار خر (در جبهه جنوبی کوه بیستون) توسط هیئت کانادایی در ۱۳۴۴ش/ ۱۹۶۵م به دست آمد (اسمیث، 21؛ همو و یانگ، 64-63). کاوشهای باستان شناختی در این غار که حدود ۲۷ متر عمق دارد، زیستگاهی از عصر موستری (پارینه سنگی میانه، ۴۰۰۰-۸۰۰۰ سال پیش) را که زیر دو متر از لایه‌های عصر پارینه سنگی زیرین و فرایارینه سنگی قرار داشت، آشکار کرد. دست‌ساخته‌های سنگی به دست آمده بیشتر شامل تراشه‌ها، تیغه‌های ستبر و تراشنده‌ها بودند. در نزدیکی صخره غار خر، غار کوچک‌تر شکارچیان واقع شده که در ۱۳۲۸ش/ ۱۹۴۹م کاوشهایی در آن صورت گرفت (کون، 65-53؛ اسمیث، همانجا) و از آن دست ساخته‌های سنگی و استخوانهایی یافت شده که نشان می‌دهد مرال و گورخر شکار رایج ساکنان آن غار بوده است. از همین غار قطعه استخوان ساعد انسان نمایی یافت شد که آن را متعلق به نئاندرتالها می‌دانند (همانجاها).

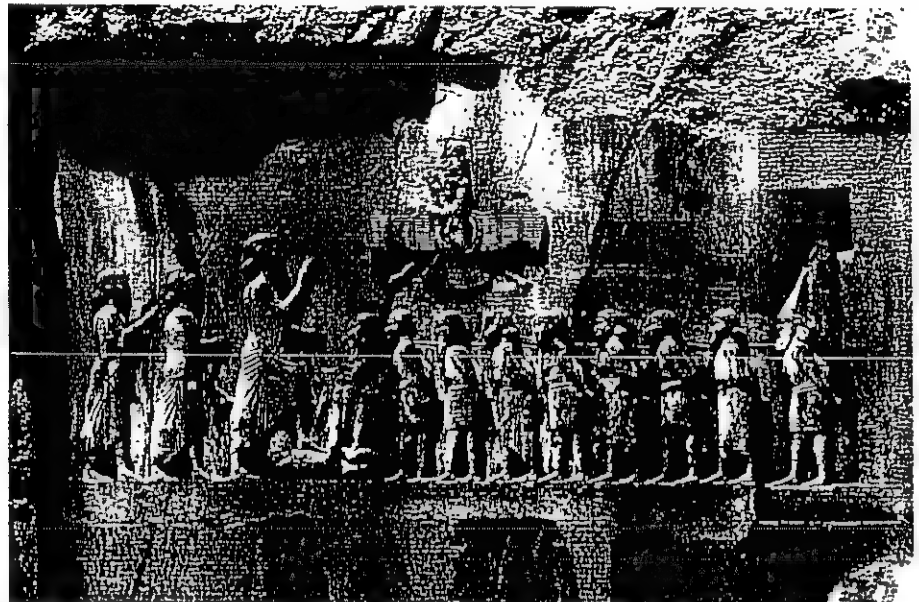
از کاوشهای سالهای ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶م، سفالهای خاکستری روشن منقوشی در محوطه بیستون به دست آمد که تاریخ آنها به نیمه دوم هزاره ۲ ق م می‌رسد (کلایس، «توپوگرافی...»، 160-159). در کاوشهای صورت گرفته در بالای صخره بیستون، در فاصله حدود ۱۰۰ متری شمال نقش برجسته داریوش بزرگ، در نقطه‌ای که کاوشگران آلمانی آن را «دامنه آثار پارتی» نامیده‌اند، آثار معماری سنگی پیدا شد که به سبب شباهتهایی با آثار تپه نوشی جان (نزدیکی ملایر)، آن را بقایای دژی مادی دانسته‌اند (ایرانیکا، IV/291). یک سنجاق مفرغی متعلق به قرن ۸ یا ۷ ق م که از بقایای معماری محوطه به دست آمده است، قدمت آثار را به دوره ماد می‌رساند (کلایس، همان، 156-155). طبق نظر کاوشگران، دژ مادی پناهگاه گنومات که داریوش آن را در ۵۲۲ ق م فتح کرد، شاید در همین محل بوده است (کنت، 118؛ لوشای، 67، 66).

داریوش پس از پیروزیهایش در سالهای ۵۲۲-۵۲۱ ق م تصمیم به بازنمایندن فتوحاتش در بیستون گرفت که این محل گذشته از اهمیت نظامی، از دیرباز اهمیت مذهبی و آیینی نیز داشت. سنت کهن کندن نقش برجسته در غرب ایران (برای مثال، نقش برجسته لولویی در سرپل زهاب متعلق به نیمه دوم هزاره ۳ ق م) هم در انتخاب محل و هم در سبک و ترکیب نقش، الهام بخش بیستون بوده است (فارکاس، 31-30؛ لوشای، 72، 69-68).

نقش بیستون بر مستطیل مسطحی از صخره به اندازه ۵/۵×۳ متر تراشیده شده است. پیکر داریوش که از همه بزرگ‌تر است (به بلندی ۱/۷۲ متر)، به صورت نیم رخ نشان داده شده است که جامه‌ای پارسی به تن و تاج کنگره‌داری بر سر دارد. در دست چپ او کمانی است که

«سنگ روزتا» کلید قرائت خط هیروگلیف قابل مقایسه دانسته‌اند (ایرانیکا، IV/299). او بعدها به مطالعه متن بابلی پرداخت، اما قرائت متن مشکل‌تر ایلامی را به ادوین تاريس، زبان‌شناس هم‌وطن خود واگذار کرد. پس از آنکه وایسیاخ نخستین بار متن ایلامی را در ۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱م با عنوان «سنگ‌نشته‌های شاهان هخامنشی» به چاپ رساند

سرستون ایونی به قطر ۵۲ سانتی‌متر از سنگ آهک صیقلی است که شاید زمانی متعلق به معبدی بوده که برای بزرگداشت هرکول در آنجا برپا شده بوده است. این پایه ستون با پایه ستونهای یافت شده در آی خانم (افغانستان) که در اواخر سده ۴ ق م بنا شده، قابل مقایسه است (ایرانیکا، IV/292).



در ۱۳۳۷ش، هنگام احداث راه شوسه همدان به کرمانشاه، مجسمه مرد درشت اندامی با موی و ریش مجعد که بر روی پوست در کنار گرز خود به حال استراحت روی سکویی نشان داده شده است، پیدا شد که با کتیبه یونانی که پشت سر مجسمه حک شده است، هویت او (هرکول) آشکار شد. این مجسمه، هرکول را نیم خیز به پهلوی چپ نشان داده که پیاله‌ای در دست چپ دارد و آن را تا نزدیک صورت بالا برده است. پشت مجسمه، علاوه بر کتیبه‌ای به خط یونانی باستان نقش درخت زیتون که بر شاخه آن کماندان و تیردانی آویخته‌اند، نمایان است. گرز مخروطی هرکول نیز در پای درخت حجاری شده است. در کتیبه زمان ساخت مجسمه سال ۱۶۴ از تاریخ سلوکی مطابق با ۱۴۸ ق م یاد شده است (حاکمی، ۱۰۳).

آثار دوره اشکانی محوطه بیستون شامل نقوش برجسته مهرداد دوم (۱۲۳-۸۷ ق م) و گودرز دوم (ح ۵۰ م)، که هر دو بر یک سطح ۱۲ متری از صخره حک شده، و یک قطعه سنگ منقوش دیگر است. در نقش مهرداد دوم (۶/۶۵×۳/۳۰ متر) ۴ ساتراپ از نیمرخ به ترتیب در برابر پیکره شاه اشکانی قرار دارند. در سمت چپ نقش، کتیبه‌ای به خط یونانی است که نام پادشاه کنده شده است. نقش دوم که در سمت راست نقش مهرداد قرار دارد، پیروزی گودرز دوم بر مهرداد را در صحنه پیکار سواران نشان می‌دهد. این دو نقش از اثرات آب و هوا آسیب‌هایی دیده‌اند. بجز این، بخشی از نقش مهرداد نیز با حک کتیبه وقف‌نامه شیخ علی خان زنگنه (به تاریخ ۱۰۹۶ ق/ ۱۶۸۵ م) — که پانی ساخت کاروان‌سرای در آن ناحیه بوده — مخدوش شده است. کمی دورتر تخته سنگ بزرگی قرار دارد که روی آن نقش شاهزاده‌ای دیده می‌شود که روی آتشدانی اسپند می‌ریزد (واندنبگ، «باستان‌شناسی...»، 107، «نقوش برجسته...»، 119؛ گروپ، 212).

در روستای بیستون ۳ سرستون با نقش آنهایتا و شاه ساسانی یافت می‌شود که بسیار شبیه به سرستونهای طاق بستان است و می‌تواند

#### کتیبه و نقش برجسته داریوش در بیستون

(ص 78 ff.)، قرائت کامل دیگری را کونیک، زبان‌شناس اتریشی، در ۱۹۳۸ م منتشر کرد<sup>۱</sup>.

پژوهشهای بعدی در ۱۹۰۳ م توسط ویلیامز جکسن صورت گرفت (نک: جکسن، 95-77). یک سال بعد، دو پژوهشگر بریتانیایی، کینگ و تامپسن، سواد جدیدی از کتیبه برداشتند و نخستین طراحی دقیق نقش برجسته‌ها را تهیه کردند (همانجا). در ۱۳۲۶ ش/ ۱۹۴۷ م، جرج کامرون، از دانشگاه شیکاگو به مطالعه مجدد متن فارسی باستان و ایلامی پرداخت («متن پارسی...»، 47-54، «متن ایلامی...»، 59-68، «یادمان...»، 162-171؛ ایرانیکا، IV/300). قرائت مجدد و بازبینی متن فارسی باستان را رولند کنت آمریکایی در ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷ م (نک: ص 135-116)، و متن بابلی کتیبه را الیزابت ویتلندر آلمانی در ۱۹۷۸ م به چاپ رساندند. سرانجام، جدیدترین قرائت و پژوهش درباره نقش برجسته و کتیبه بیستون را در ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳ م هینتس و بورگر (ص 419 ff.) منتشر ساختند.

کتیبه بیستون در زمان داریوش به زبانهای مختلف ترجمه شده بود و نسخه آرامی آن روی پایپروسهای سده ۵ ق م حفظ شده است (کولی، 271-248؛ گرینفیلد<sup>۲</sup>، سراسر کتاب).

بقایای آثار دوره سلوکی در محوطه بیستون منحصر به یک قطعه

1. *Relief und Inschrift des Königs Darius I am Felsen von Bagistan*, Leiden, 1938.

2. «The Old...» 3. «The Elamite...»

4. «The Monument...» 5. Greenfield 6. *Archéologie...* 7. *Reliefs...*

*l'Iran ancien*, Brussels, 1982; Weissbach, F. H., *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911.

علی موسوی

بیستون (بهشتون)، نک: آل زیار.

بیشاپور، شهری یکی از ۵ کوره ایالت فارس در دوره ساسانیان و سده های نخستین اسلامی. ویرانه های این شهر در ۲۴ کیلومتری باختر کازرون، بر سر راه فهلان، در کنار رودخانه شاپور واقع است (سامی، ۱۳۲/۲). آب این رود از میان دره تنگ چوگان در شمال این محل، به طرف بیشاپور روان است و از جنوب باختری ویرانه های این شهر می گذرد. آثار پلی نیز تقریباً رویه روی بخش میانی ویرانه ها نمودار است (مصطفوی، ۱۲۱-۱۲۲).

برخی واژه بیشاپور را مخفف «به از اندیو شاپور» یا «وهی انتیوک شاپور» که در زبان پهلوی به معنای «بهتر از انطاکیه، شهر شاپور» است، می دانند (نک: سرفراز، ۳۶) و برخی دیگر آن را برگرفته از واژه «بیه شاپور» به معنای «سرور شاپور» یا «خدایگان شاپور» دانسته اند (نک: «شهرستانها...»، ۳۳۵؛ ایرانیکا، IV/287) و برخی نیز برگرفته از واژه پهلوی «وه شاپور - به شاپور» به معنی «شاپور نیک» یا «شهر زیبای شاپور»، می دانند (سامی، همانجا؛ گیرشمن، I/14، نیز ۱۳۹).

بیشاپور بر سر راهی باستانی که جاده شاهی نامیده می شد، واقع بود و این شهر را می توان محل ارتباط راههای قدیمی ایران دانست. این راه در روزگار ساسانیان، شهر گور (فیروزآباد) و بیشاپور را به تیسفون وصل می کرد و از بیشاپور نیز راهی به کرانه خلیج فارس امتداد داشته است (سرفراز، ۲۳؛ کریمی، ۷۰۳). مؤلف ناشناخته رساله «شهرستانهای ایران» (ص ۳۳۶) بنیاد این شهر را از شاپور اول ساسانی (س ۲۴۰-۲۷۰ م) می داند، اما در تاریخ باستانی ایران آن را به تهمورث پیشدادی نسبت داده اند که بنابر برخی روایتها بر اثر حمله اسکندر ویران شد و شاپور اول آن را بازسازی کرد (نک: مسعودی، ۲۲۳/۱؛ حمزه، ۳۸-۳۹؛ ابن بلخی، ۶۳؛ احمد زرکوب، ۱۹). اما کاوشهای باستان شناختی در ویرانه های بیشاپور، نشان می دهد که این شهر بر روی زمین بکر ساخته شده است و داستانهای بعدی که بنای آن را به زمانهای کهن تر نسبت می دهند، ساخته و پرداخته اذهان است (گیرشمن، I/36).

بیشاپور از معدود شهرهای باستانی ایران است که تاریخ بنای مکتوب دارد. این تاریخ بر سنگ نوشته ای است که در مرکز بیشاپور یافت شده است و بر اساس آن، تاریخ بنای این شهر به اواسط سده ۳ م بازمی گردد (سرفراز، ۳۶). بیشاپور اندکی پس از پیروزی شاپور اول بر والریانوس (۲۶۰ م) یا شاید پیش از آن توسط شاپور ساخته شد. این شهر برخلاف شهرهای دوره پارتی دایره وار نیست، بلکه طرحی چهار ضلعی دارد (گیرشمن، ۱۳۹؛ نیز نک: بخش دوم مقاله). برخی این نوآوری در شهرسازی را ناشی از نفوذ هنر رومی می دانند. در جنگهای

متعلق به عصر خسرو دوم یا خسرو پرویز، یعنی نیمه نخست سده ۷ م باشد (کلایس، «سرستونها...»، ۱۴۷-۱۴۳، جدول ۵۱). این سرستونها با سرستون چهارمی که امروزه از میان رفته، احتمالاً به یک واحد معماری دوره ساسانی تعلق داشته است. بقایای پلی از عصر ساسانی که دو سوی رودخانه گاماسیاب را به هم مرتبط می ساخته، نیز بر جای مانده است. این پل از قطعه سنگهای خشن با ساروجی که نمای آن را می پوشانده، ساخته شده بوده است (متسن، ۱۲۸؛ گلزاری، ۳۸۲/۱، ۳۸۳؛ ایرانیکا، IV/294). دیواره سنگی ستبری به درازای بیش از ۱۰۰۰ و پهنای ۵ متر متشکل از ۳ ردیف قطعات سنگی بزرگ که بازمانده سنگ چینی است که در کرانه راست رودخانه گاماسیاب واقع شده، با بقایای پل ساسانی بیستون مربوط بوده است که در مجموع احتمالاً بخشی از شکارگاه خسرو پرویز را تشکیل می داده است (متسن، همانجا). سرانجام باید به سطح تراش خورده وسیعی از صخره پای کوه، در سمت چپ نقش داریوش اشاره کرد که بیش از ۱۸۰ متر طول و ۳۳ متر بلندی دارد، و به نام «فرهاد تراش» یا «فرهاد تاش» معروف است و احتمالاً برای حک نقش برجسته بزرگی از اواخر دوره ساسانی است (گلزاری، ۳۷۸/۱، ۳۸۰). این نقش برجسته و کتیبه جزو آثار دوره ساسانی به ثبت رسیده اند (مشکوتی، ۱۶۵-۱۶۶).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ حاکمی، علی، «مجموعه هرکول در بیستون»، *مجله باستان شناسی*، تهران، ۱۳۳۸ ش، ش ۲-۳؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ گلزاری، مسعود، *کرمانشاهان - کردستان*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Borger, R. and W. Hinz, «Die Behistun-Inschrift Darius' des Grossen», *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Gütersloh, 1984; Cameron, G. G., «The Elamite Version of the Bisitun Inscriptions», *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven, 1960, vol. XIV; id., «The Monument of King Darius at Bisitun», *Archaeology*, 1960, no. 13; id., «The Old Persian Text of the Bisitun Inscriptions», *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven; 1951, vol. V; Coon, C. S., *Cave Exploration in Iran 1949*, Philadelphia, 1951; Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford, 1923; Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C. H. Oldfather, London, 1918; Farkas, A., *Achaemenid Sculpture*, Leiden, 1974; Greenfield, J. C. and B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Aramaic Version*, London, 1982; Gropp, G. and S. Nadjmabadi, «Bericht über eine Reise in West- und Südiran», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1970; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1957; Iranica; Jackson, A. V. W., «The Great Behistun Rock...», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1903, vol. XXIV; Kent, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; King, L. W. and R. C. Thompson, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia*, London, 1907; Kleiss, W., «Die Sasanidischen Kapitelle aus Venderni...», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1968, vol. I; id., «Zur Topographie des Partherbanges in Bisitun», *ibid*, 1970, vol. III; Luschei, H., «Studien zu dem Darius-Relief von Bisitun», *ibid*, 1968, vol. I; Matheson, S. A., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1972; Rawlinson, H. C., «The Persian Cuneiform Inscription at Behistun», *JRAS*, 1847, vol. X; Smith, Ph. E. L., *Palaeolithic Archaeology in Iran*, Philadelphia, 1986; id and T. C. Yong, «Excavations in Western Iran», *Archaeology*, Amsterdam, 1967, vol. XX; Trümpelmann, L., «Zur Entstehungsgeschichte des Monumentes Darius' I von Bisitun...», *Archäologischer Anzeiger*, Berlin, 1967; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959; id., *Reliefs rupestres de*

شوارتس، ۵۹). مقدسی (ص ۴۳۲) از این شهر با نام شهرستان یاد کرده، و ابن خردادبه (ص ۴۵) مرکز کوره شاپور را نویندجان دانسته است که جای تأمل دارد. شهرهای نویندجان و کازرون بزرگ‌ترین شهرهای کوره شاپور در سده ۴ ق بوده‌اند (اصطخری، ۹۷-۹۸؛ ابن حوقل، همانجا).

شهر شاپور از اواسط سده ۴ ق کم‌کم اعتبار و اهمیت گذشته خود را از دست داد و از جمعیت آن کاسته شد و مردم شهر به تدریج به کازرون روی آوردند. بیشاپور در دوران آبادانی، در دامنه کوهی، در میان دودره سرسبز پوشیده از کشتزارهای سرسبز، باغهای میوه و جنگل جای داشته، و رودخانه‌ای از کنار آن می‌گذشته است و آب این رودخانه در خندقی که بر گرد شهر حفر شده بود، می‌افتاد. از جمله محصولات این شهر، غله، نیشکر، انواع مرکبات، زیتون، انگور و خرما بوده است. خانه‌های آن از سنگ و گچ ساخته شده بود و از لحاظ رفاه و آبادانی بر شهر استخر برتری داشت (مقدسی، ۴۳۲-۴۳۳).

در کنار بیشاپور دژی به نام «دُنِیلا» وجود داشت و در داخل این دژ مسجدی بود که کف آن را با سنگ سیاه فرش کرده بودند و به روایتی افسانه‌آمیز پیامبر اسلام (ص) در آن نماز گزارده بود. در کنار دژ مسجدی نیز بود؛ همچنین از مسجد دیگری به نام مسجد خضر یاد شده است که دیوارهای آن با سنگ مرمر پوشیده شده بود و گفته‌اند که در دوران ساسانیان زندان شهر بوده است. در بیشاپور بازار کهنه‌ای وجود داشت که در سده ۴ ق/۱۰ ویران و متروک بود (نک: همانجا). در همین سده بیشاپور از مراکز عمده زردشتیان فارس به شمار می‌رفت و در این شهر دو آتشکده بزرگ به نامهای شبرخشین و گنبد کاووس برپا بود که زردشتیان برای زیارت این دو آتشکده از دیگر نقاط به بیشاپور می‌آمدند (حدود العالم، ۱۳۳؛ اصطخری، ۱۱۸).

در اوایل سده ۶ ق بیشاپور توسط ابوسعید شبانکاره‌ای - حاکم منطقه - ویران شد (نک: ابن بلخی، ۱۴۲؛ احمد زرکوب، ۱۹، ۴۰-۴۱؛ مصطفوی، ۱۱۰)؛ اما پس از چیرگی سلجوقیان بر فارس، این شهر بار دیگر روبه آبادانی نهاد (ابن بلخی، همانجا)، ولی هرگز اعتبار و اهمیت گذشته خود را بازیافت.

جغرافی‌نویسان سده‌های ۷ و ۸ ق درباره این شهر تنها به بازگویی مطالبی از جغرافی‌نویسان سده‌های پیشین اکتفا کرده‌اند (نک: یاقوت، ۵/۳؛ حمدالله، ۱۲۵). باستان‌شناسان ایرانی در کاوشهای خود در این شهر، آثار و مصالحی تا دوران مغول یافته‌اند (ایرانیکا، IV/289). ظاهراً از این تاریخ به بعد این شهر متروک شده، و امروزه تنها ویرانه‌هایی از آن بر جای مانده است.

مآخذ: ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، معجم صوره الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹م؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش عبدالله اینس طابع و عمر اینس طابع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ حدود العالم، به

شاپور اول با رومیان، ۷۰ هزار اسیر رومی به ایران آورده شد و بسیاری از این اسیران که در میان آنها، معماران، مهندسان و متخصصان فنی هم بودند، در شهرهای مختلف ایران اسکان یافتند و در ساختن پلها، سدها و راهها به خدمت گرفته شدند. همچنین فعالیت‌های عظیم معماری در دوران شاپور اول، می‌توانسته است توجه هنرمندان و صنعتگران غرب را به سوی ایران برای کار جلب نماید (نک: هرمان، ۹۸؛ پرادا، ۱۹۷)؛ ولی درباره تأثیر رومیان بر هنر ایرانی دوره ساسانیان نباید غلو کرد (ایرانیکا، همانجا).

بیشاپور شهری شاهانه بود که بناها و تندیسهای موجود در آن نماینده قدرت، شکوه و جلال بنیان‌گذار آن، یعنی شاپور اول ساسانی بوده است (گیرشمن، I/21). به نظر می‌رسد که این شهر برای شاپور اول اهمیت فراوانی داشته، تا جایی که آن را به نام خود خوانده است. بنابر متنی مانوی، شاپور اول در این شهر درگذشته است و آثار و شواهد به دست آمده نیز نشان می‌دهد که آرامگاه وی در غاری در نزدیکی بیشاپور است و مجسمه‌ای عظیم از او به بلندی ۷ متر که از سنگی یکپارچه تراشیده شده بود، در آن واقع است (همو، I/179-181, II/28-29؛ نیز نک: بخش دوم مقاله).

بیشاپور تا یک سده پس از مرگ شاپور اول (۲۷۰ م)، همچنان اهمیت خود را حفظ کرد. سنگ‌نگاره‌هایی که از جانشینان وی در صخره‌های پیرامون بیشاپور بر جای مانده است، نشان از آن دارد که این شهر تا اواخر سده ۴م همچنان مورد توجه پادشاهان ساسانی بوده است؛ ولی از آن پس، به نظر می‌رسد که شاهان ساسانی شهرهای دیگری را بر بیشاپور ترجیح می‌دادند (گیرشمن، II/28-30).

۶ سنگ‌نگاره از شاپور اول و جانشینان وی در دوسوی رودشاپور، در تنگ چوگان بر جای مانده است (نک: مصطفوی، ۱۲۴-۱۲۸؛ واندنبرگ، 55-56). اصطخری در سده ۴ ق از نگهبانانی که به نوبت از سنگ‌نگاره‌های شاهان ساسانی پاسداری می‌کردند، یاد می‌کند (ص ۱۵۰).

پس از ظهور اسلام، بیشاپور در ۲۳ ق/۶۴۴م و به روایتی در ۲۴ ق به صلح گشوده شد، ولی به صورت مرکز آشوب و قیام برضد تازه‌واردان باقی ماند، تا اینکه بار دیگر در ۲۶ ق به دست ابوموسی اشعری به جنگ گشوده شد (بلاذری، ۵۴۷؛ طبری، ۱۷۷/۴؛ ابن بلخی، ۱۱۴-۱۱۶). ضرب سکه‌های معروف به عرب - ساسانی در ضرابخانه‌های بیشاپور که برخی از آنها تاریخ چند دهه پس از فتح را نشان می‌دهند، مؤید آن است که این شهر اهمیت خود را همچنان حفظ کرده بوده است (نک: میچل براون، 196-197).

در سده‌های نخستین اسلامی، در تقسیمات رسمی ولایت فارس که از روزگار ساسانیان بر جای مانده بود، بیشاپور یکی از کوره‌های پنج‌گانه فارس به شمار می‌رفت (ابن خردادبه، ۴۷؛ اصطخری، ۹۷؛ ابن حوقل، ۲۶۴/۲). شاپور (بیشاپور) از نظر وسعت کوچک‌ترین، و با این همه، آبادترین و سبز و خرم‌ترین کوره ولایت فارس به شمار می‌آمد (نک:

شاپور اول با وارد کردن عناصر کاخهای هخامنشی، مثل نیم‌تنه گاو برای نگاهداشتن سقف، یا نعل درگاه مصری توجه به گذشته را نمایش داد (همان، I/28). کاخها و آتشکده‌ها نیز با مشارکت فن‌آوری پارسی و رومی در چهارچوبی نوین جای گرفتند (همانجا)؛ با اینکه طراحی شهر بیشاپور تهرنگ رومی دارد، اما دارای ویژگیهای معماری ایرانی است. طراحی شهر براساس نقشه‌ای چهارگوشه بوده است. جبهه‌های شمالی و غربی به رود شاپور محدود می‌شد و جبهه‌های جنوب شرقی و جنوب غربی حصار محکم داشت که خندقی در پشت آن بود. این خندق در سمت جنوب با زاویه‌ای قائمه چرخیده و در سمت شرق به کوهی می‌پیوست که در قلعه مرتفع و منفرد آن، دژ مستحکم نظامی ساخته شده بود (همان، I/29، ایران... 139). شهر دارای ۴ دروازه به نامهای هرمز، بهرام، مهر و شهر بود که هر کدام در میان یکی از جبهه‌های چهارگانه شهر واقع بودند. از این دروازه‌ها خیابانهای اصلی شهر آغاز می‌شد و پس از عبور از بخشهای مختلف، در مرکز شهر بر هم عمود می‌شدند و شهر را به ۴ بخش تقسیم می‌کردند (همانجاها؛ مقدسی، ۴۲۳). در محل تقاطع این دو خیابان حاکم بیشاپور در ۲۶۶ م به افتخار شهریار خود بنای یادبودی برپا ساخته بود، شامل ۳ پایه ستون که بر روی دو تالار آنها دو ستون یکپارچه برپاست، با کتیبه‌ای به پهلوی پارسی و ساسانی بر روی یکی از آنها که آشکار می‌کند پیکره شاپور اول بر روی پایه سوم استوار بوده است (گیرشمن، بیشاپور، همانجا، ایران، 151). خیابانی که در طول مسیر خود به رودخانه می‌رسید، با گذر از پلی باشکوه و یادمانی (که هنوز پایه‌های آن برجاست) ادامه مسیر می‌داد. محله شاهی به وسعت ۵۰۰×۴۰۰ متر در زاویه شرقی شهر جای داشت، و کاخها به صورت فشرده در مدخل شرقی شهر واقع بودند. شهر دارای محله‌هایی بود با محدوده‌ای مشخص، خانه‌ها از پشت به هم متصل بودند و ورودی آنها به خیابان گشوده می‌شد و پیرامون هر خانه را باغی احاطه می‌کرد (همانجا، نیز بیشاپور، I/30-33).

بیشتر ساختمانهای عصر ساسانی در ۵ فصل کاوشهای هیئت فرانسوی، میان سالهای ۱۳۱۴ و ۱۳۱۹ ش، در محله شاهی واقع در سمت شرقی شهر که با استحکامات محصور می‌شده، یافت شده است. مهم‌ترین بخش این کشفیات شامل ۴ مجموعه ساختمانی می‌شود:

۱. ساختمانی نیمه زیرزمینی که با تخته سنگهای بزرگ بنا شده، و شامل یک تالار مربع شکل است (هر ضلع ۱۴ متر). روی دیوار شمال غربی این بنا که ارتفاع اولیه خود (نزدیک به ۱۴ متر) را حفظ کرده است، هنوز آثار سرستونهای سنگی به شکل گاو بالدار به چشم می‌خورد که تیرهای چوبی سقف را نگاه می‌داشته‌اند (همان، I/98). ورود به این بنا از طریق پلکان سنگی با ۲۰ پله که طاقی سنگی آن را می‌پوشانده، میسر می‌شده است. این بنا احتمالاً به «آناهیتا»، ایزد آب و باروری اهدا شده است (همو، ایران، 149).

کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ سامی، علی، تمدن ساسانی، شیراز، ۱۳۴۴ ش؛ سرفراز، علی‌اکبر، «بیشاپور»، شهرهای ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۲؛ شوارتز، یاول، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمه کیکاروس جهاننداری، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمه احمد تفضلی، شهرهای ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ج ۳؛ طبری، *تاریخ*؛ کریمی، بهمن، «دشت شاپور - شهر شاپور - غار شاپور»، گره، تهران، ۱۳۵۶ ش، س ۵، ش ۹؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران در دوران پارسی و ساسانی*، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، *بلدان و نیز*؛

Ghirshman, R., *Bichdapor*, Paris, 1971; Herrmann, G., *The Iranian Revival*, Oxford, 1977; *Iranica*; Mitchell - Brown, H., *Coins, The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Porada, E., *Ancient Iran*, London, 1965; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959. علی کرم هدانی

باستان‌شناسی بیشاپور: بیشاپور شهری سلطنتی، و ساخته شاپور اول ساسانی (س ۲۴۰ - ۲۷۰ م) بوده، که اکنون بقایای آن در حاشیه جنوبی رودخانه شاپور در نزدیکی کازرون واقع شده است. از آثار تاریخی این محوطه ویرانه‌های شهر، نقوش برجسته تنگ چوگان و مجسمه عظیم شاپور اول در غار شاپور را می‌توان یاد کرد.

نام محل بر روی مهرهای دوره ساسانی (ژنیو، 15-20) و به اختصار نیز بر سکه‌های ساسانی که در کاوشهای باستان‌شناختی از محل یافت شده است، دیده می‌شود (واکر، 185). نام بیشاپور در متون جغرافی نویسان دوره اسلامی به صورتهای «سابور»، «بشاوور» و «بشاور» نیز آمده است (طبری، ۱۷۲/۱؛ مقدسی، ۴۳۲؛ اصطخری، ۱۲۳؛ ابن بلخی، ۱۴۲؛ حمدالله، ۱۵۰-۱۵۲). در دو مدرک متعلق به عصر ساسانی از بیشاپور نام برده شده است. نخستین آن، کتیبه‌ای است که آپاسای، حاکم شهر روی یکی از ستونهای یادبود در خود محل دستور نگاشتن آن را داده است (نک: دنباله مقاله). دومین منبع هم عصر آن متن موسوم به زندگی‌نامه مانی است که امروزه فقط ترجمه قبطی آن در دست است و از آخرین بازدید شاپور اول از بیشاپور و درگذشت وی در محل سخن به میان می‌آورد (گیرشمن، بیشاپور، I/10).

پیروزی شاپور اول بر والین، امپراتور روم و اسکان اسیران رومی شامل فن‌آوران و نیروی کار با تجربه و مشارکت آنها در بنای شهر یادمانی بیشاپور موجب گزینش محل شهر در نقطه‌ای شد که رودخانه شاپور پس از عبور از دره به دشتی حاصل‌خیز می‌رسید و در عین حال بدنه‌های شیب‌دار دره زمینه مناسبی برای نمایش نقوش برجسته پیروزیهای شاپور اول، و تپه بلند مشرف به شهر محل مستحکمی برای ایجاد کهن دژ شهر بود. تاریخ آغاز برپایی شهر را می‌توان ۲۴۴ م دانست (همان، I/12, 36؛ هرمان، 101).

ویژگیهای این شهر همانند «دورا - اروپوس»<sup>۱</sup> با نقشه شطرنجی در کنار فرات و «آی خانم» در کنار آمودریاست که از پیش در شهرسازی ایران زمین استفاده شده بود (گیرشمن، همان، I/25, 28)، اما در اینجا

75-73/I، شکل 8).

آخرین نقش تنگ چوگان صحنه پیروزی شاپور دوم را، نشسته بر تخت و نیزه و شمشیر در دست، نشان می‌دهد که به تقلید از نقوش شاپور اول در دو ردیف کنده شده است. در سمت چپ این صحنه، نقش درباریان و افراد ارتش، و در سمت راست اسرای زنجیر شده که به سوی شاه حرکت می‌کنند، نشان داده شده است (همان، 79/I، شکل 10).

مجسمه بزرگ شاپور در غار شاپور به فاصله ۴ کیلومتری شمال شرق بیشاپور قرار دارد. این مجسمه با بلندای بیش از ۷ متر از استالاکیتی که سقف و کف غار را به هم می‌پیوسته، تراشیده شده است (همو، ایران، 162، 165؛ همان، 98).

پس از آمدن مسلمانان تغییرات بزرگی در شهر صورت گرفت که نتیجه آن افزایش جمعیت در محله‌های بخش مرکزی شهر بود (گیرشمن، بیشاپور، 35/I). شرحی که مقدسی در قرن ۴/۱۰ م از بیشاپور بر جای گذاشته، نشان می‌دهد که شهر پس از انقراض سلسله ساسانی در ۴۲۲ م به حیات خود ادامه داده است. دخل و تصرفات شناسایی شده در محدوده ایوان موزاییک همراه با کشف سکه‌های اواخر قرن نخست و اوایل قرن ۲ ق نشان از تداوم استقرار جمعیت در این نقطه از شهر دارد (نک: واکر، 190-191). مقدسی از چند مسجد در بیشاپور نام می‌برد که کف یکی از این مساجد با قطعه سنگهای سیاه پوشانده شده بود (ص ۴۳۳؛ نیز نک: بخش اول مقاله). می‌توان حدس زد که به سبب کمیاب بودن سنگ مرمر سیاه در منطقه، این قطعه سنگها را از تالار مرکزی ایوان موزاییک برای احداث مسجد آورده باشند و مشاهدات باستان شناختی این نکته را تأیید می‌کند (گیرشمن، همان، 14/II). مسجد دیگر که در دژ واقع، و به قول مقدسی تماماً از سنگ مرمر ساخته شده بود (همانجا)، احتمالاً همان بنای معروف به کاخ والرین است که در نزدیکی استحکامات قلعه دختر قرار دارد (گیرشمن، همان، 138/I).

بنای بزرگی که به شکل دژی نظامی (۲۵۰ × ۱۵۰ متر) در محدوده جنوبی شهر واقع شده، ممکن است به علت متروک شدن ساختمانهای ساسانی در آغاز دوره اسلامی، در این بخش از شهر بنا شده باشد (همان، 35-34/II؛ رایس، 187). با بنیاد و رونق گرفتن کازرون در قرن ۵ ق/۱۱ م، بیشاپور یکسره متروک شد. افول بیشاپور را می‌توان از شرح ابن بلخی در قرن ۶ ق/۱۲ م دریافت که این مکان را ویرانه‌ای وصف می‌کند (ص ۱۴۲).

آثار محوطه بیشاپور در فهرست بناهای تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۱۴۱-۱۴۲).

مآخذ: ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترینج و نیکلسن، لندن، ۱۹۲۱ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ طبری، تاریخ؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نیز:

۲. بزرگ‌ترین بنای ساسانی کشف شده در این محدوده، کاخ چلیپایی شکلی است مرکب از یک تالار مرکزی (۲۲ متر در هر ضلع) و ۴ ایوان جانبی. گیرشمن معتقد است که گنبد عظیمی به بلندی ۲۰ متر تالار مرکزی مزین به ۶۴ طاقچه را با تزئینات گچ‌بری شده رنگین متأثر از نقوش رومی پوشانده بود که امروزه از میان رفته است (بیشاپور، 11/II). برخی نیز معتقدند که فضای مرکزی بنا مسقف نبوده است (همان، 101؛ ایرانیکا، 288/IV). در جنوب پرستشگاه و در غرب کاخ چلیپایی شکل، حیاط بزرگی (۴۰ × ۲۰ متر) که کف آن با موزاییکهای مرکب از نقشهای هندسی، پرنده و گلها و ویکر زنان و مردان تزئین شده بود، قرار داشت (گیرشمن، همان، فصل 2).

۳. در مشرق کاخ نیز ۳ ایوان بود که ایوان مرکزی (مشهور به موزاییک) پهن‌تر و دیوارهای آن با گچ‌بری و کف آن با موزاییک تزئین شده بود. این موزاییکها که زنان و مردان دریاری، نوازندگان و رقاصان را نشان می‌داد، یکی از جالب‌ترین و زیباترین بخشهای شهر ساسانی بوده است (همان، فصل 3).

۴. خارج از این محدوده، به فاصله ۱۰۰ متری، بنای تمام سنگی بزرگی یافت شده که گمان می‌رود کاخی بوده است که شاپور به امپراتور اسیر رومی، والرین اختصاص داده بود (همان، 138/I). تمامی محله شاهی با استحکاماتی متشکل از باروهای سنگی محصور می‌شده است (همان، 39-38/I).

در شمال شهر و در کناره رودخانه شاپور در تنگ چوگان، ۶ نقش برجسته ساسانی بر بدنه‌های غربی و شرقی کوه وجود دارد: نخستین و کهن‌ترین نقش صحنه تاج‌گذاری شاپور اول را نشان می‌دهد که به سبک نقوش زمان اردشیر است. در این صحنه شاپور سوار بر اسب تاج‌شاهی را از اهوره مزدا که او نیز سوار بر اسب است، دریافت می‌کند. زیر پای اسب اهوره مزدا، پیکره اهریمن، و زیر پای اسب شاپور، پیکر گوردیانوس سوم، امپراتور شکست خورده روم کنده شده است. نقش زانو زده فیلیپ عرب نیز در میان دو نقش دیگر دیده می‌شود. احتمالاً این نقش در حدود سال ۲۴۰ م کنده شده است (همان، 54-50/I، شکل 5).

نقش دوم پیروزی شاپور بر والرین را نشان می‌دهد. در این نقش شاپور دست راست والرین را در دست دارد و فیلیپ عرب در برابر شاه زانو زده است و گوردیانوس سوم زیر پای اسب شاه قرار دارد و درباریان و اسرای رومی نیز در نقش دیده می‌شوند (همان، 64-55/I، شکل 6).

نقش سوم که بر سطح کاو کنده شده است، شاه را سوار بر اسب در مرکز صحنه نشان می‌دهد که دست والرین را گرفته، و فیلیپ عرب نیز در برابر او زانو زده است (همان، 72-65/I، شکل 7).

نقش چهارم مربوط به زمان بهرام دوم (۲۷۴-۲۹۳ م) است که پیروزی بر عربها را نشان می‌دهد (همان، 79-76/I، شکل 9).

نقش پنجم صحنه تاج‌گذاری بهرام اول (۲۷۱-۲۷۴ م) است که شباهت بسیاری به نقش شاپور اول در نقش رجب دارد (همان،



ولی پس از آن از شمار روسها کاسته شد و گروه کثیری از مردم قرقیز به روسیه بازگشتند؛ در نتیجه شمار قرقیزان و جمعیت بیشکک فزونی گرفت و در ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م به حدود ۸۴۹ هزار نفر رسید («فرهنگ...»).

بیشکک و تقماق در نزدیکی آن که زمانی تختگاه خاقانات ترک بود، در میانه دوره اسلامی از مراکز مسیحیت نسطوری به شمار می‌رفت (بارتولد، ۱۱(2)/283؛ EI<sup>2</sup>؛ همانجا). در این ناحیه سنگ‌گورهای منقوری کشف شده که قدیم‌ترین آنها متعلق به عهد فرمانروایی قراختایان در سده ۶ ق/۱۲ م است (همانجا).

در اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م بیشکک در معرض هجوم خانان خوقند قرار گرفت (همانجا؛ ابوالحسن، ۱۰۳). در ۱۲۴۰ ق/۱۸۲۵ م در محل کنونی بیشکک از سوی خانان خوقند دژی برای جلوگیری از نفوذ قرقیزان بنا گردید («دائرة المعارف»، همانجا). از دهه ۱۸۳۰ م اهالی ناگزیر از پرداخت خراج به فاتحان بودند (ابوالحسن، همانجا). در همان سده در قلمرو خانان خوقند در دشت جو، پیش از ورود روسها، چند قصبه وجود داشت که بزرگ‌ترین آنها بیشکک با هزار خانوار جمعیت بود (بارتولد، ۱۱(D)/341).

در سالهای ۱۲۷۷ و ۱۲۷۹ ق/۱۸۶۰ و ۱۸۶۲ م نیروهای روسیه به بیشکک حمله بردند و دژ آن را ویران کردند (BSE<sup>3</sup>؛ همانجا) و پس از تصرف این شهر در ۱۲۸۱ ق/۱۸۶۴ م، استحکامات و پایگاههای نظامی در آنجا پدید آوردند («دائرة المعارف»، همانجا). فتوحات روسها در این نواحی تا ۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م با فتح دره آلائی تکمیل شد (آکینر، 329). این شهر در آغاز از سوی روسها تقماق نامیده می‌شد، ولی از اواخر سده ۱۹ م آن را بیشکک نامیدند (بروکهاوس، XIII/752). راه بازرگانی هفت رود (به روسی: سمیرچیه) از اردوگاه روسی بیشکک می‌گذشت. این راه بازرگانی از تاشکند تا سمیپالاتینسک امتداد داشت. در ۱۸۷۸ م بیشکک به عنوان مرکز استان هفت رود شناخته شد (BSE<sup>3</sup>؛ همانجا). نیروهای شوروی در ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹ م در قرقیزستان مستقر شدند. با این همه، در بعضی مناطق این سرزمین درگیری‌هایی برای کسب قدرت وجود داشت (آکینر، همانجا).

در ۱۹۱۸ م پس از اعلام موجودیت جمهوری خودمختار ترکستان به عنوان قسمتی از جمهوری فدراتیو روسیه (همانجا)، بیشکک به همراه بخشهایی از اراضی قرقیزنشین به عنوان یکی از توابع این جمهوری شناخته شد. در مرزبندی ملی ۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴ م، اراضی قرقیزنشین را از ترکستان جدا کردند و ایالت خودمختار قراقریز (قرقیز سیاه) را تشکیل دادند. این ایالت خودمختار همانند ترکستان به صورت جزئی از جمهوری فدراتیو روسیه باقی ماند (همانجا) و در ۱۹۲۵ م بیشکک مرکز این ایالت گردید.

از ۱۹۲۶ م که قرقیزستان به عنوان جمهوری خودمختار شناخته

Ghirshman, R., Bichâpou, Paris, 1956-1971; id, Iran: Parthes et Sassanides, Paris, 1962; Gignoux, Ph., Catalogue des sceaux, camées et bulles sasanides, Les Sceaux et bulles inscrites, Paris, 1978; Herrmann, G., The Iranian Revival, Oxford, 1977; Iranica; Rice, D. T., «The City of Shâpûr», Ars Islamica, New York, 1968, vol. II; Walker, J., Monnaies sassanides et arabes provenant des fouilles de Bichâpou, Bichâpou, Paris, 1956, vol. II.

علی موسوی

بیشکک، شهری در قرقیزستان و مرکز این جمهوری. نویسندگان اسلامی به تفصیل از راه بازرگانی آسیای غربی به چین که از هفت رود می‌گذشته، یاد کرده، و از چند شهر و قریه در این مسیر، از جمله «جول» نام برده‌اند (مثلاً ابن خردادبه، ۲۹؛ قدامه، ۲۰۶). درباره محل جول تفاوت‌های اندکی دیده می‌شود. بارتولد نخست احتمال داد جول کهن در موضع سابق قریه «عَلَمِ دین» در نزدیکی شهر بیشکک (II(1)/37) قرار داشته است، ولی بعدها موضع جول را با بیشکک یکی دانست و با اتکا به گزارش رشیدالدین محل جول را در حدفاصل زیستگاه نایمانها و بوری تیتها در جنوب تعیین کرد و ویرانه علم دین را بر موضع جول منطبق دانست (نک: II(2)/282). چه بسا علت اختلاف در مورد محل بیشکک وجود ویرانه‌ای با نام قلعه «بیشکک آتا» در نزدیکی بیشکک بوده است (همو، IV/45).

بارتولد «جول» در مأخذ اسلامی را با «جول» در زبان ترکی که به معنای دشت و صحرا است، یکی می‌داند (II(2)/282، حاشیه 118) و این به نظر درست می‌رسد، زیرا در شمال آن بلافاصله دشتی ریگزار آغاز می‌شود (همو، II(2)/281). شهر جول بعدها بیشکک نام گرفت. درباره نام بیشکک افسانه‌هایی وجود دارد که زمیلیانیتسین در کتاب تاریخ خود بدانها اشاره کرده است. در کتاب نیاز محمد با عنوان تاریخ شهاب‌رخ‌ی نیز بدین نام اشاره شده است. رومودین تصریح کرده است که مردم محل بیشکک را به صورت بیشکک تلفظ می‌کرده‌اند (نک: همو، II(1)/533). نیز حاشیه 36). در نوشته مورخان خوقند نیز نام بیشکک به صورت بیشکک آمده است (همو، III/569).

نام بیشکک تا ۱۳۰۵ ش/۱۹۲۶ م بر این شهر اطلاق می‌شد. در این سال به احترام میخائیل واسیلیویچ فرونزه (د ۱۹۲۵ م) از سران حزب کمونیست اتحاد شوروی و فرمانده سپاهیان ارتش سرخ در جبهه ترکستان که متولد بیشکک بود، فرونزه نام گرفت («دائرة المعارف...» XV/453). با فروپاشی اتحاد شوروی در ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م و تأسیس جمهوری مستقل قرقیزستان، نام شهر به بیشکک تغییر یافت (کلمبیا<sup>۱</sup>).

بیشکک مرکز جمهوری قرقیزستان و مهم‌ترین شهر صنعتی، ارتباطی و فرهنگی آن است. این شهر در دشت چو دامنه شمالی رشته کوه آلا تانوبه ارتفاع ۷۵۰ تا ۹۰۰ متر در ۴۲° و ۵۴° عرض شمالی و ۷۴° و ۲۶° طول شرقی واقع است (EI<sup>2</sup>, VIII/313; BSE<sup>3</sup>, XXVIII/110). میانگین دمای آن در ژانویه ۵/۴- و در ژوئیه ۲۲/۴ سانتی‌گراد و متوسط میزان بارندگی سالانه آن ۴۷۱ میلی‌متر است. مساحت شهر ۱۳۰ کد ۲ است. در سالهای حکومت شوروی بیشتر جمعیت شهر را روسها تشکیل می‌دادند و اقوام تاتار و اوغور و ازبک نیز در آنجا می‌زیستند.

شد، پیشیک همچنان مرکز آن باقی ماند، ولی به «فرونزه» تغییر نام داد. در ۱۳۱۵ ش/۱۹۳۶م پس از تبدیل قرقیزستان به یکی از جمهوریهای متحد کشور اتحاد شوروی، فرونزه همچنان مرکز آن جمهوری ماند (BSE<sup>3</sup>، همانجا).

در شهر بیشکک مساجد جمعه دایر است. مسلمانان به زیارت حج می‌روند. نهضت تصوف و فرقه نقشبندی در این ناحیه از نفوذ فراوان برخوردار است (آکینر، ۳۳۷).

در دوران جنگ جهانی دوم که صنایع شوروی به شرق انتقال می‌یافت، بیشکک (فرونزه) به یکی از مراکز عمده صنعتی ماشین‌سازی و فلزکاری قرقیزستان بدل گشت و به خصوص دهها کارخانه مهمات و اسلحه‌سازی در آنجا احداث گردید. گذشته از آن، صنایع سبک از جمله ریسندگی و بافندگی در این شهر دایر است. بیشکک دارای تأسیسات علمی و فرهنگی از جمله دانشگاه، آکادمی علوم، موزه دولتی و کتابخانه‌ای با حدود ۲/۵ میلیون جلد کتاب است. این شهر یکی از مراکز گردشگری قرقیزستان نیز هست (BSE<sup>3</sup>، XXVIII/110). آثار تاریخی - مذهبی این منطقه نیز قابل توجه است، چنان که در ناحیه جول (جول) کهن در ۱۰ کیلومتری بیشکک چند اثر بودایی کشف شده است. در مشرق بیشکک از یک معبد بودایی دیگر خاک‌برداری شده که ظاهراً متعلق به سده‌های ۲ و ۳/۸ و ۹م است (فرامکین، ۳۷-۳۸).

مأخذ: ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالحسن شیرازی، حبیب الله، ملیتهای آسیای میانه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ قدامه بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالك والممالك (نکته: هه این خردادبه)؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London etc., 1986; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1965; Brockhaus, *Entsiklopedicheski slovar'*, St. Petersburg, 1898; BSE<sup>3</sup>; *The Columbia Encyclopedia*, 2003; EI<sup>2</sup>; Frumkin, G., *Archaeology in Soviet Central Asia*, Leiden/Köln, 1970; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1974; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com/d/d\_kg\_bi.htm. عنایت الله رضا

دارای مضامینی متفاوت هستند؛ بعضی تنها به استحباب صیام روز سیزدهم از هر ماه نظر دارند (ابن سعد، ۴۳۷؛ برای آشنایی با نقلهای متفاوت این گونه روایات بجز آنکه گفته شد، نک: احمد بن حنبل، ۲۷/۵ - ۲۸، ۱۵۰-۱۵۲؛ فاکهی، ۴۲۴/۱؛ رازی، ۲۸۵/۱).

کثرت نقل احادیث درباره ایام بیض توسط محدثان (برای نمونه، نک: بخاری، ۱۳۹/۸؛ دارمی، ۴۴۴/۱ - ۴۴۵؛ ابن ماجه، ۵۴۴/۱ - ۵۴۵؛ سیوطی، ۲۲۱/۴)، حکمتهایی که برای آن بر شمرده‌اند (برای نمونه، نک: ابن عربی، ۶۴۲/۱، ۷۲۴/۱) و شواهد موجود در سفرنامه‌ها و تذکرها (نک: ابن ابی عاصم، ۲۶۹/۱؛ ابن سعد، ۶۱/۷؛ ذهبی، ۲۲۳/۱؛ ابن بطوطه، ۶۳۵/۲؛ سخاوی، ۱۳۷، ۱۵۱)، همگی حاکی از توجه عمومی به این سنت است. از دیگر سو، این گونه روایات، در تقابل با دسته‌ای دیگر واقع شده‌اند که سنت پیامبر (ص) را، در صیام ۳ روز دیگر از هر ماه معرفی می‌کنند (برای نمونه، نک: نسایی، ۲۲۰-۲۲۳). به نظر می‌رسد با آنکه اختلافی در استحباب ۳ روز روزه در هر ماه نیست (نک: ابن قدامه، همانجا)، در تعیین مصداق این ۳ روز، اختلافاتی پیش آمده است.

در نتیجه اختلاف روایات، اجتهادات فقیهان در انتخاب میان روایات روزه ایام بیض و معارض آنها به درازا کشیده است (برای آشنایی با نمونه‌هایی از اختلافات اهل سنت، نک: جزیری، ۵۵۶/۱؛ برای آگاهی از دیدگاههای مختلف شیعه، نک: ابن بابویه، ۸۱/۲؛ طوسی، تهذیب...، ۲۹۶/۴، النهایة، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن طاووس، الدرر...، ۶۶). گویا سماعی درباره اختلافات فقهی در این زمینه کتابی نگاشته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۴۳۴/۲).

نزد شیعیان، ایام بیض ماه رجب و در مرتبه بعد، شعبان و رمضان، از اهمیتی ویژه برخوردار است (نک: ملکی تبریزی، ۶۲؛ قمی، ۲۰۱-۲۰۲؛ برای آگاهی از برخی مناسک آن، نک: ابن طاووس، اقبال...، ۲۸۱، ۲۸۷؛ مجلسی، ۳۹۹/۹۵).

مأخذ: ابن ابی عاصم، احمد، الزهد، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ ابن بابویه، محمد، المثل، بیروت، مرسه الاعلی؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش علی متهر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، زادالسير، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن طاووس، علی، اقبال الاعمال، به کوشش جواد قیرمی اصفهانی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، الدرر الوقایه، قم، ۱۴۱۴ق؛ ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ ابن قدامه، عبدالله، المنی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن کثیر، تفسیر، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن ماجه، محمد، السنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۲م؛ ابن منظور، لسان، ابویوسف، یعقوب، الآثار، به کوشش ابرار الوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ احمد بن حنبل، السنن، بیروت، دارصادر؛ بخاری، محمد، صحیح، همراه با شرح کرمانی، بیروت، دارالفکر؛ تمیمی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، المکتبه الثقافیه؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دارمی، عبدالله، السنن، به کوشش مصطفی دیب البقا، دمشق، ۱۴۱۲ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رازی، تمام، الفوائد، به کوشش حمده عبدالحمید سلفی، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ سخاوی، محمد، التحفه اللطیفه، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سیوطی، حاشیه بر سنن (نک: هم نسایی)؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن

بیض، آیام، عنوانی برای روزهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم ماههای قمری. از آنجا که نور ماه در شبهای این ۳ روز از شبهای دیگر بیشتر است، مطابق رسم عرب در نام‌گذاری روزهای مختلف ماه به تناسب روشنائی شبها، بدین نام خوانده شده‌اند (نک: فراء، ۵۸؛ ابن منظور، ذیل بیض؛ ابن کثیر، ۵۷۳/۳). در بیان سبب نام‌گذاری ایام بیض، باورهای اسطوره‌ای نیز نقل شده است (نک: ابن بابویه، ۸۰/۲ - ۸۱؛ ثعلبی، ۳۰؛ ابن قدامه، ۱۱۶/۳؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۹). از دیگر نامهای این ایام، آواضح و غُز است (ابن منظور، ذیل وضح، نیز غر).

لحن برخی اخبار درباره روزه ایام بیض چنان است که گویا در دوران پیش از اسلام هم، صیام ۳ روز در هر ماه امری مستحسن بوده (ابویوسف، ۲۳۸/۱)، و روزه حضرت ابراهیم دانسته می‌شده است (نک: سیوطی، ۲۲۲-۲۲۳). پیامبر (ص) ضمن ترغیب بدان، از مردم خواسته‌اند که صیام ماهانه خویش را در ایام بیض قرار دهند. از دیگر سو، روایاتی که بر استحباب روزه ایام بیض دلالت دارند، متعدد، و

بیضا بر اساس سرشماری ۱۳۷۵ ش بالغ بر ۳۴۰۰۸ تن بوده است (سرشماری، نتایج، سی و نه).

پیشینه تاریخی: قدیم‌ترین نشانه‌های تاریخی این منطقه مربوط به دوره ایلامی است. بر اساس حفاریات باستان‌شناسی منطقه بیضا یکی از آبادیهای مهم عصر ایلامی بوده، و منطبق با «انشان» از شهرهای مهم آن دوره است (سامنر، «حفاریها...»، 155، 158). انشان مقر اولیه حکومت هخامنشیان به شمار می‌رود و پادشاهان نخستین این سلسله با عنوان «شاه انشان» نامیده شده‌اند (همو، «زیستگاهها...»، 11؛ گیرشمن، 125، 120-119).

در گل‌نوشته‌های به دست آمده از دوره هخامنشی از «تل بیضا» با عنوان شهر «نوشایک» یاد شده است (هالک، 87). احتمالاً این شهر منطبق با شهر بیضای دوره اسلامی است که مورخان و جغرافی‌نویسان آن را با نام «نسا» (مقدسی، ۲۴، ۴۳۲؛ مسعودی، ۲۴۳/۲) و «نسیک» (ابن حوقل، ۲۸۱/۲) یاد کرده‌اند. واژه نسا و نسیک تغییر شکل یافته واژه فارسی باستان نوشایک است که به معنای روشنی و درخشندگی است (ایرانیکا، IV/14). این واژه با کلمه بیضا از جهت معنا همانندگی دارد و احتمالاً در دوره تسلط اعراب بر این شهر عیناً به عربی ترجمه شده است. دیگر شهر کهن منطقه بیضا «هزار» است که در گل‌نوشته‌های دوره هخامنشی از آن با عنوان «هَژزَان» یاد شده است (هالک، 526).

منطقه بیضا در مسیر جاده شاهی که تخت جمشید را به شوش متصل می‌ساخت، قرار داشت. این جاده از تخت جمشید به حدود بیضا و گورم، و از آنجا در امتداد آب فهلپان به ارجان و شوش می‌رفته است (مصطفوی، ۳۶۱). آبادیهای منطقه بیضا که در دوره هخامنشی شامل انشان، نوشایک و هدران بودند، اهمیت گذرگاهی و اقتصادی داشته‌اند و شاهان نخستین هخامنشی و از آن جمله کوروش بزرگ خود را پادشاه «انشان» خوانده‌اند (گیرشمن، 125، 120-119؛ پیرنیا، ۲۳۰/۸). این منطقه اهمیت خود را در سراسر دوره هخامنشی حفظ نمود و به عنوان گذرگاه ارتباطی تخت جمشید به شوش مورد توجه خاص بوده است. با افول تخت جمشید و شوش پس از حمله سپاهیان اسکندر این منطقه نیز اهمیت پیشین خود را از دست داد و در دوره سلوکی و اشکانی نامی از آن برده نشده است. این منطقه یک‌بار دیگر با روی کار آمدن ساسانیان اهمیت خود را باز یافت و بر اساس نوشته طبری این شهر در اواخر عصر اشکانی مقر حکومتی یکی از نمایندگان اصلی پادشاه بوده است (۳۸۲). نام حاکم بیضا در اواخر عصر اشکانی «گوزهر» ثبت شده است (همانجا).

یکی از بزرگ‌ترین آتشکده‌های عصر ساسانی در شهر بیضا قرار داشته است که بنیاد آن را به زردشت نسبت داده‌اند (مسعودی، همانجا). طی دوره ساسانی از این شهر به عنوان پادگان نظامی استفاده

موسوی خراسن، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، النهایه، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ فاکهی، محمد، اخبار مکه، به کوشش عبدالملک عبدالله دهش، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ غزاق، یحیی، الایام و الیالی و الشهور، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ قس، عباس، مفتاح الجنان، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ ملکی تهریزی، جواد، المراقبات، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ نسایی، احمد، سنن، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، حلب، مکتبة المطبوعات الاسلامیه.

فرهنگ مهرش

بیضا، یکی از شهرهای دوره اسلامی منطبق با روستای «تل بیضا» کنونی در بخش بیضا، در شهرستان سپیدان استان فارس. بر اساس مصوبه هیئت وزیران در ۱۳۸۰ ش، نام شهر «هرابال» در منطقه تاریخی بیضا به شهر بیضا تغییر یافت (نامه...، شه ۲۳۵۴). بخش بیضا یکی از بخشهای سه‌گانه شهرستان سپیدان محسوب می‌شود و دارای ۳ دهستان به نامهای بیضا، بانس و کوشک هزار است (نشریه...، ۳۴).

بخش بیضا از شمال و شرق به شهرستان مرودشت، از جنوب به شیراز و از غرب به بخش مرکزی شهرستان سپیدان محدود است. مرکز بخش بیضا شهر «هرابال» در ۵۲° و ۲۶' طول شرقی و ۳۰° و ۱۶' عرض شمالی در ۸۰ کیلومتری شمال غربی شیراز و در ارتفاع ۱۶۶۵ متری از سطح دریا قرار دارد (فرهنگ...، ۴۳۸). آب و هوای منطقه بیضا معتدل، و حداکثر مطلق دمای آن ۴۲/۵° و حداقل مطلق آن ۱۵- سانتی‌گراد ثبت شده است (روحانی‌نیا، ۸۵، ۸۶). طبیعت منطقه پوشیده از گونه‌های مختلف گیاهان جنگلی و مرتعی است.

ارتفاعات مهم منطقه: گر، سینه بی‌ریزی، مور، رنج، شش پیر، سفید، نسا و غوردان، و رودهای مهم آن اردکان و شش پیر است. بیضا چشمه‌های بسیاری دارد که از آن جمله است: جورک و انجیرک (فرهنگ، ۸۰).

اساس اقتصاد مردم این ناحیه بر کشاورزی، دامداری و صنایع دستی استوار است. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی آن شامل گندم، جو، برنج و پنبه، و محصولات باغی آن شامل انگور، سیب و مرکبات است. دامداری منطقه به وسیله روستائینان و عشایر صورت می‌پذیرد و عشایر مهاجر این منطقه از قبایل ترک قشقایی و لر هستند. تیره‌های مختلف عمله، شش بلوکی، دره شولی، فارسیمدان، کشکولی و دوقوزلو، علمدارلو، قزلی، بربر، ایگدر و چگینی در مسیر خود به سمت ییلاق و قشلاق از دشت بیضا عبور می‌کنند و برخی از آنان در طی سالیان دراز در مناطق گوناگون بیضا ساکن شده‌اند. دو تیره کرونی و کلاه سیاه از طوایف لر به مدت ۵ ماه از سال در کوهپایه‌های منطقه بیضا به سر می‌برند. بخش عمده دامداری منطقه در اختیار تیره‌های مختلف کوچنده است (روحانی‌نیا، ۱۴۴). بخشی از مردم این ناحیه به گلیم‌بافی و قالی‌بافی می‌پردازند و تولیدات خود را به نقاط دیگر صادر می‌کنند (فرهنگ، همانجا).

زبان اهالی فارسی، ترکی و لری است (همانجا). جمعیت بخش

می‌شده، و دارای دژ و قلعه‌ای مستحکم بوده است. اینکه بعضی از جغرافی‌نویسان اسلامی از این ناحیه با عنوان دژ سفید یاد کرده‌اند، مؤید این مطلب است (یاقوت، ۷۹۱/۱؛ دمشق، ۲۳۸). این دژ از فاصله دور دیده می‌شد و دیوارهای آن درخشان بود (اصطخری، ۱۲۶؛ قزوینی، ۱۶۴).

اولین نشانه‌های حضور سپاهیان اسلام در بیضا در ۱۷ق/۶۳۸م به فرماندهی عثمان بن ابی العاص است (فسایی، ۱۷۵/۱). فتح این ناحیه در ابتدا از طریق مصالحه بود و با تسلیم شدن حاکم استخر - که از نزدیکان یزدگرد سوم بود - کلیه نواحی اطراف استخر و از جمله اهالی منطقه بیضا قبول جزیه نمودند (ابن بلخی، ۱۱۵). در منابع اسلامی از شهر بیضا به عنوان لشکرگاه مسلمانان برای حمله به طرف استخر یاد شده است (ابن حوقل، همانجا).

شورشهای پی در پی مردم استخر موجب شد تا سپاهیان عرب لشکرگاه خود را در قلعه بیضا یا دژ سفید قرار دهند و از آنجا به طرف استخر لشکرکشی کنند. شورش استخر در ۳۰ق/۶۵۱م موجب لشکرکشی عبدالله بن عامر به این شهر شد (ابن بلخی، ۱۱۶). شواهد نشان می‌دهد که مردم استخر پس از خرابی شهر به دشت بیضا مهاجرت کردند و بسیاری از آنان در این شهر ساکن شدند. با انتقال مردم استخر به این ناحیه شهر بیضا و نواحی مجاور آن از اهمیت بسیاری برخوردار شد. به گونه‌ای که در ۳۹ق/زیاد بن ابیه، حاکم فارس برای حفظ امنیت منطقه قلعه‌ای بزرگ در آن ناحیه ساخت که به «قلعه زیاد» شهرت یافت (طبری، ۱۳۸/۵؛ ابن اثیر، ۳۸۲/۳؛ فسایی، ۱۸۲/۱).

روستای زیادآباد کنونی در بخش بیضا احتمالاً یادگار برجای مانده از آن ایام به شمار می‌رود (نک: سرشماری، شناسنامه، ۶؛ فسایی، همانجا). در متون قدیم جغرافیایی اسلامی از شهر بیضا به عنوان مرکز کوره استخر و از شهرهای مهم آن یاد شده است (ابن فقیه، ۲۰۲؛ ابن خردادبه، ۵۰؛ سهراب، ۲۸؛ حدود، ۴۰۴؛ اصطخری، ۱۱۶، ۱۲۶؛ ابن حوقل، ۲۸۱/۲). در سده‌های ۳ و ۴ از شهر بیضا گندم و خواریار به شیراز و نواحی مجاور آن صادر می‌شده است (همانجا؛ اصطخری، ۱۲۶-۱۲۷). واحد «کیل» بیضا به عنوان یکی از مشهورترین واحدهای وزن پارس در متون جغرافیایی آمده است (ابن حوقل، ۳۰۱/۲؛ اصطخری، ۱۵۶).

در نیمه دوم سده ۳ق هنگامی که فارس میان خلیفه عباسی و یعقوب لیث صفاری دست به دست می‌شد، در ۲۶۱ق/۸۷۵م یعقوب لیث برای سرکوب محمد بن واصل (نک: د، د، ابن واصل) در شیراز، به طرف آن شهر لشکرکشی نمود. درگیری میان دو مدعی در دشت بیضا روی داد که به پیروزی سپاهیان صفاری انجامید (تاریخ، ۲۲۷؛ اصطخری، ۱۴۲-۱۴۳). در ۲۷۶ق/۸۸۹م نبرد دیگری میان عمرو لیث صفاری و یکی از دست‌نشانندگان خلیفه عباسی در فارس روی داد که دامنه نبرد تا بیضا کشیده شد و نماینده خلیفه شکست خورد و ۴ هزار مرد از آنان به اسارت درآمدند (تاریخ، ۲۴۷-۲۴۸). درگیریها و کشمکشهای

صفاریان و خلفای عباسی بر سر فارس در ۲۹۷ق/۹۱۰م منجر به رویارویی دیگری در منطقه بیضا شد که در این نبرد لیث بن علی به اسارت درآمد و لشکر او منهزم گردید (ابن اثیر، ۵۶/۸).

منطقه بیضا اهمیت اقتصادی و گذرگاهی خود را در سده ۴ق/۱۰م نیز حفظ نمود و در دوره حاکمیت آل بویه در فارس همچنان به عنوان یکی از مهم‌ترین شهرهای کوره استخر شمرده می‌شد (ابن حوقل، ۲۸۱/۲؛ حدود، همانجا). عمادالدوله دیلمی در ۳۲۱ق/۹۳۳م پس از نبرد با یاقوت، والی فارس در بیضا و استخر قدرت خود را در این ایالت تثبیت کرد (ابن اثیر، ۲۷۲/۸؛ فسایی، ۲۱۶/۱). در سده ۴ق منطقه بیضا و آبادیهای آن در مسیر تجارتی شیراز به اصفهان (نک: ابن حوقل، ۲۸۵-۲۸۶؛ اصطخری، ۱۳۲-۱۳۳) و استخر به خوزستان (مقدسی، ۲۵۷) قرار داشته است.

در سده ۵ق/۱۱م فارس شاهد درگیریهای طولانی میان امرای آل بویه و سلجوقی و کشمکشهای امرای دیگر بود و از این رو، گسترش ناامنی تأثیر مخربی بر اقتصاد مناطق شهری فارس برجای گذاشت. این درگیریها به منطقه بیضا و نواحی مجاور آن نیز گسترش یافت. در ۴۱۵ق/۱۰۲۴م ابوکالیجار و ابوالقوارس دیلمی بر سر حکومت فارس به نزاع برخاستند و در آخرین جنگ که در ۴۱۷ق در میانه بلوک بیضا و استخر اتفاق افتاد، ابوالقوارس شکست یافت (ابن اثیر، ۳۳۷/۱-۳۳۸؛ فسایی، ۲۲۸/۱). بیضا در جریان توسعه طلبی طغرل سلجوقی خسارات بسیاری دید و در ۴۴۲ق/۱۰۵۰م غارت گردید و آبادیهای این ناحیه ویران شد. دوسال بعد طغرل سلجوقی در راه رسیدن به شیراز در بیضا منزل کرد و قلعه‌های مختلف این منطقه را به تصرف خود درآورد (ابن اثیر، ۵۶۲/۹-۵۶۳، ۵۸۵).

توسعه این درگیریها تأثیر مخربی بر منطقه بیضا بر جای گذاشت، به گونه‌ای که از این شهر در نیمه نخست سده ۶ق به عنوان «شهری کوچک و آباد» و جزو یکی از شهرهای ناحیه استخر یاد شده است (ابن بلخی، ۱۲۸-۱۲۹؛ ادرسی، ۴۰۴).

در نیمه دوم سده ۶ق با استقرار اتابکان سلغری و ایجاد امنیت نسبی در ایالت فارس، منطقه بیضا توجه امرای سلغری را برانگیخت. در زمان مودود اتابک زندگی ریاطی در بیضا ساخته شد (احمد زرکوب، ۷۳). در دوره حکومت اتابک مظفرالدین ابوبکر بن سعد نیز ریاط دیگری در بیضا ساخته شد که به ریاط مظفری شهرت یافت (همو، ۸۵). در اوایل سده ۷ق قلعه بیضا به «قلعه سپید» شهرت داشته است و چون اتابک سعد زندگی در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م در بیضا وفات یافت، وزیر او خواجه غیاث‌الدین یزدی انگشتی وی را به قلعه سپید فرستاد و مرگ او را تادمتی کتمان نمود (رشیدالدین، ۶۵۹/۱).

قزوینی از جغرافی‌نویسان سده ۷ق درباره بیضا می‌نویسد: شهری است بزرگ در فارس. گویند که عقربتها به فرمان سلیمان آنجا را از سنگ سفید ساخته‌اند. آب و هوای خوش دارد و غله و دیگر حبوبات در آنجا بسیار باشد (ص ۱۶۴-۱۶۵).

نکرده‌اند و از اینان اطلاعی دربارهٔ اوضاع آن به ما نرسیده است. نوشته‌های مسافران اروپایی نشان می‌دهد که مسیر تجارتی شیراز به اصفهان از مرودشت و نواحی مجاور آن می‌گذشته، و منطقهٔ بیضا از این امتیاز بزرگ بی‌بهره بوده است (فلور، ۸۶-۸۷). دورافتادگی این ناحیه موجب شد تا بسیاری از شورشیان و یاغیان عصر صفوی برای حفظ جان خود به قلعه‌ها و گریزگاه‌های آن پناه برند (جهانگشای، ۱۷۹؛ وزیری، ۲۲۲؛ اسکندریک، همانجا؛ افوشته‌ای، ۳۵۴).

با از میان رفتن رونق اقتصادی بیضا، ساکنان آن به دیگر نواحی مهاجرت کردند و از عظمت و بزرگی گذشتهٔ آن جز تلی چند برجای نمانده، به گونه‌ای که مورخان و جغرافی‌نویسان دورهٔ زندیه و پس از آن اسم با مسمای «تل بیضا» را برای آن به کار برده‌اند (موسوی، ۶۳؛ ابوالحسن، ۸۴). زین‌العابدین شیروانی سیاح دورهٔ زندیه و قاجار دربارهٔ آن می‌نویسد: «شهر کوچکی بوده، و به مرور ایام رو به خرابی نموده است» (ص ۸۵۳). جغرافی‌نویس دیگر عصر قاجار دربارهٔ بیضا می‌نویسد: «این بلوک سردسیر از طرف شمالی شیراز به مسافت ۸ فرسخ، مردمش فقیر، حاصلش غله، برنج و قلیلی از میوه‌جات است» (خورموجی، ۸۵).

ضابطی بلوک بیضا در دورهٔ قاجار برعهدهٔ خاندان حاج ابراهیم کلانتر بوده است (فسایی، ۱۲۷۲/۲؛ نیز نک: کلانتر، ۶۶). دشتهای حاصل‌خیز این ناحیه ییلاق برخی از عشایر ایل خمسه بوده است (خورموجی، ۱۱۱). در یک گزارش رسمی دولتی از اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م، دربارهٔ بیضا چنین آمده است: مراتع بلوک حدود ۱۸ کم طول و ۶ کم عرض دارد که در اختیار دولت است. محصولات عمدهٔ کشاورزی آن برنج، پنبه و خشخاش، و جمعیت آن حدود ۲۰ هزار نفر است. مالیات این بلوک به ۲۸۲۱ تومان وجه نقد و دو هزار خروار غلات می‌رسد. مرکز آن تل بیضا ست (دومورینی، ۱۴۴).

وجود مراتع مناسب در منطقهٔ بیضا موجب جلب عشایر، از جمله تیره‌های مختلف قشقایی و لر به این ناحیه بوده است. در دورهٔ پهلوی اول، با توجه به حضور نیروهای ایلی قشقایی و لر، و گسترش ناامنی و مبارزات ضدحکومتی توسط رؤسای این عشایر (قراشبندی، ۲۸۷، ۲۸۹؛ رکن‌زاده، ۳۳۷، ۳۴۶)، چندان توجهی به آبادانی آن نشد و این منطقه در طول حکومت پهلوی در فقر و محرومیت شدید به سر می‌برد. با شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران و گسترش روزافزون خدمات روستایی و عشایری، منطقهٔ بیضا در ۲۰ سال اخیر شاهد رونق و آبادی مجدد است.

این شهر خاستگاه مشاهیری همچون سیبویه (ه م) و حسین بن منصور حلاج (ه م) بوده است (ابن ندیم، ۷۴؛ ابن حوقل، ۲۹۶/۲؛ اصطخری، ۱۴۸؛ حدود، ۴۰۴؛ قزوینی، ۱۶۵). افزون بر این دو، از مشهورترین علمای بیضا در سده‌های ۵-۷ق می‌توان از اینان یاد کرد: ابوالفتوح عبدالسلام بن شیخ الشیوخ و ابوالحسین بن احمد بن سالبه، معروف به شیخ الشیوخ بیضاوی (احمد زرکوب، ۱۴۸)، ناصرالدین

سدهٔ ۷ق/۱۳م را باید آخرین دورهٔ آبادی و رونق بیضا و نواحی مجاور آن دانست. از این دوره به بعد، بیضا به شدت دچار افول اقتصادی و سیاسی شد و در حدیک روستای نه چندان مهم در صحنهٔ اقتصادی فارس ادامهٔ حیات داد. علل اصلی افول این منطقه از سدهٔ ۸ق به بعد را می‌توان چنین برشمرد: تشدید ناامنیهای سیاسی و اجتماعی در دشت بیضا به دنبال استقرار قبایل و تیره‌های مختلف ترک و ترکمن و لر در سدهٔ ۸ق و پس از آن؛ تغییر مسیرهای تجارتی شیراز از بخش شمال غربی به سمت شمال شرقی که آن شهر را به اصفهان و یزد مرتبط می‌ساخت؛ گسترش ناامنی در بخشهای غربی و شمال غربی فارس، به ویژه در نواحی کهگیلویه و بویراحمد و شمال خوزستان کنونی و به خطر افتادن مسیر تجارتی از منطقهٔ بیضا به سمت خوزستان و تغییر عمدهٔ وضع اجتماعی فارس پس از حملهٔ تیمور در اوایل سدهٔ ۹ق.

از گزارش حمدالله مستوفی برمی‌آید که در زمان او شهر بیضا آبادی و رونق پیشین خود را از دست داده، و از آن با عنوان شهری کوچک یاد کرده است (ص ۱۲۲).

در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م میان میرزا بایقرا، حاکم تیموری غرب ایران و میرزا ابراهیم سلطان، حاکم شیراز در نواحی بیضا نبردی رخ داد که به شکست میرزا ابراهیم انجامید و بایقرا شیراز را تصرف کرد (خواندمیر، ۵۹۳/۳-۵۹۴؛ روملو، ۹۹). در متون تاریخی و جغرافیایی سدهٔ ۹ق کمتر یادی از بیضا شده است. حافظ ابرو از «دروازهٔ بیضا» در شهر شیراز یاد کرده است (۳۴۳/۱) که شاید آخرین نشانه‌های حیات اقتصادی این منطقهٔ مهم در این دوره محسوب شود. طی سدهٔ ۱۰ق منطقهٔ بیضا به اختیار خاندان ذوالقدر، از حکام فارس درآمد و در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م القاص میرزا، برادر شورشی شاه طهماسب صفوی مدتی کوتاه در این ناحیه اقامت گزید، اما سپاهیان ابراهیم خان ذوالقدر او را عقب راندند (اسکندریک، ۷۴/۱).

حضور قدرتمند خاندان ذوالقدر در فارس تا سالهای نخستین حکومت شاه عباس ادامه یافت و شاه ایران در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م برای سرکوب یعقوب خان ذوالقدر به فارس لشکر کشید. حاکم فارس به قلعهٔ استخر پناه برد. شاه عباس او را با وعده و وعید حاضر به مذاکره نمود. گفت‌وگوهای این دو در حوالی حصار بیضا بود و حاکم فارس ناگزیر به اطاعت از شاه عباس گردید (افوشته‌ای، ۳۵۰-۳۵۴).

شهر بیضا در این ایام در افول کامل اقتصادی به سر می‌برد. امین احمد رازی دربارهٔ آن می‌نویسد: «در ازمنهٔ سابقه شهری معروف بوده و در حدود آن مرغزاری بوده ۱۰ فرسنگ در ۱۰ فرسنگ؛ اما الحال آن مرغزار برطرف شده، بدل آن دهکده‌ها به عمل آمده» (۱۷۴/۱). دیگر جغرافی‌نویس سدهٔ ۱۱ق جملهٔ پایانی امین احمد رازی را این چنین آورده است: «اما الحال آن مرغزار خارزاری است» (مستوفی، ۳۳۴).

علت اصلی افول منطقهٔ بیضا تغییر مسیر تجارتی از آن ناحیه است. هیچ‌کدام از مسافران اروپایی دورهٔ صفویه ظاهراً از منطقهٔ بیضا عبور

عبدالله بیضاوی قاضی القضاات زمان ارغون خان مغول، مفسر مشهور و صاحب تألیفات بسیار (خواندمیر، ۱۳۴۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترنج، تهران، ۱۳۶۳؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۸؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲/ق/۱۸۸۵؛ ابن ندیم، الفهرست، ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، ۱۳۶۹؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت سعید، ۱۹۷۰؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۲؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰؛ افشاری، محمود، نقابة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰؛ ایرانی، حسن، تاریخ ایران باستان، تهران، ۱۳۶۹؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴؛ جهانکشی خاقان، به کوشش الله دنا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۰۶/ق/۱۹۸۶؛ حافظ ابرو، عبدالله، زیة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲؛ حدودالعالم، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، کابل، ۱۳۲۲؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳؛ خورموجی، محمد جعفر، نزهت الاخبار، به کوشش علی آل‌دواد، تهران، ۱۳۸۰؛ دشقی، محمد، نخبه الدهر، بیروت، ۱۲۰۸/ق/۱۹۸۸؛ دومیزی، ژ، عشاری فارسی، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، ۱۳۷۵؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۲۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین، فارس و جنگ بین‌الملل اول، تهران، ۱۳۲۹؛ روحانی‌نیا، رمضان‌علی، بیضا در گذشته و حال، شیراز، ۱۳۶۹؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۲۹؛ زین‌العابدین شیروانی، ریاض السیاحة، تهران، ۱۳۳۹؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان سیدان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶؛ همان، نتایج تفصیلی، سهراب، عجائب الاقالیم السبعة، به کوشش هانس فرن مژیک، وین، ۱۳۴۷/ق/۱۹۲۹؛ طبری، تاریخ؛ فراشبندی، علیمراد، جنوب ایران در مبارزات ضد استعماری، تهران، ۱۳۶۵؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور اردکان، سازمان جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲؛ ج ۹۲، فسا، حسن، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰؛ کلاتر، محمد، روزنامه، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵؛ مستوفی یزدی، محمدنفید، مختصر مفید، به کوشش سیدالدین نجم‌آبادی، واسبان، ۱۹۸۹؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵؛ مصطفوی، محمدتقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۳۳؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲؛ نامه بخشداری بیضا، بیضا، ۱۳۸۱؛ شه ۳۴۵۲؛ نشیبه اسمی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰؛ وزیر کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۰؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛

Floor, W., «The Bandar Abbas-Isfahan Route in the Late Saffavid Era (1617-1717)», Iran, London, 1999; Ghirshman, R., Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest, London, 1978; Hallock, R., Persepolis Fortification Tablets, Chicago, 1969; Iranica; Sumner, W., «Achaemenid Settlement in the Persepolis Plains», American Journal of Archaeology, 1989, vol. C; id., «Excavations at Tall-i Malyan, 1971-72», Iran, London, 1974, vol. XII.

محمدباقر ونوقی

بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر بن محمدشیرازی، مفسر، فقیه، اصولی و قاضی شافعی در سده‌های ۷ و ۸/ق و ۱۳ و ۱۴، با گرایش

کلامی اشعری که به ویژه ارزشمندی برخی آثار او در زمینه‌های تفسیر، اصول فقه و کلام، اسباب اشتها و او را فراهم آورده است.

انتساب او به بیضا، یکی از توابع فارس است (ه، ۴۲۳/۱۳؛ یا قوت، ذیل بیضا؛ اسنوی، ۲۸۳/۱-۲۸۴) و به سبب عهده‌داری قضای شیراز، لقب شیرازی هم به او داده شده است (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ اسنوی، همانجا). کنیه او را گاه ابوالخیر (سبکی، عبد الوهاب، ۱۵۷/۸؛ اسنوی، همانجا) و گاه ابوسعید آورده‌اند (حمدالله، تاریخ، ...، ۷۰۶، نزهة...، ۱۲۳).

نمود و بروز حیات فرهنگی، در کنار ارزشمندی جایگاه علمی و آثار گران قدر بیضاوی، حیات تقویمی او را نزد نویسندگان تحت تأثیر قرار داده است. انباشتگی توجه به این امر، جنبه‌های تاریخی زیست او را از نظر انداخته است و از همان قدیم نیز، حتی معاصران او، از تولد، روند تعلیم و تعلم، و مسیر سفرهای او کمتر آگاه بوده‌اند، یا در یک تقابل ارزشی، کمتر بدان پرداخته‌اند.

آن چنان که بیضاوی خود در مقدمه الغایة القصوی آورده، فقه را نزد پدرش - که اصلی‌ترین استاد او بوده - آموخته است (۱۸۴/۱؛ نیز نک: یافعی، ۲۲۰/۴). همچنین نام شرف الدین عمر بن زکی بوشکانی (د ۶۸۰/ق/۱۲۸۱)، در میان استادان او به چشم می‌خورد که بیضاوی از شاگردان طراز اول او بوده، و گفته شده که وی مبنا و اصل بسیاری از آثارش را از این شیخ کسب کرده بوده است (نک: جنید، ۲۹۸). رودانی بدون آنکه از شخصی به خصوص نام برد، یادآور شده که او نزد شماری از شاگردان تاج‌الدین ارموی و نیز صفی‌الدین ارموی - از عالمان منطقه آذربایجان - دانش آموخته بوده است (ص ۴۶۵). اینکه برخی شهاب‌الدین سهروردی (د ۶۳۲/ق) و نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲/ق) را از استادان او شمرده‌اند (قره داغی، ۶۴)، در مورد نخست ناپذیرفتنی، و در مورد اخیر تأیید نشده است.

در حلقه شاگردان او هم نام کسانی چون کمال‌الدین عمر بن الیاس مراغی، احمد بن حسن جاریردی (چهاربرتی)، زین‌الدین هنکی، جمال‌الدین محمد بن ابی‌بکر مقری کسائی و عبدالرحمان بن احمد اصفهانی آمده است که غالباً آثار او را روایت کرده‌اند (جنید، ۱۱۷؛ ابن حجر، الدرر...، ۱۴۴/۱؛ رودانی، ۱۸۳، ۲۹۵، ۴۶۵؛ قره داغی، ۶۷).

بسیاری کسان از خاندان بیضاوی چون پدر و پدرزگش، از بزرگان و قضات فارس بودند (نک: بیضاوی، یافعی، همانجاها). رشد او در چنین خاندانی صورت گرفته است که از سویی اسباب دانش‌اندوزی او را فراهم آورد، و از سوی دیگر او را به میان حکومتیان و درباریان راهبر شد. در بیان آغاز ارتباط وی با حکومتیان، در یک نگاه کلی، باید گفت نیمه دوم سده ۷ ق مناطق مختلف فارس در ناآرامی به سر می‌برد؛ و این دیار عملاً دوره انتقال قدرت، از اتابکان به ایلخانان مغول را سپری می‌کرد. در این زمان سیر رو به ضعف دربار ابش خاتون (ه، م)، و ناامنی و ناآرامیهای اقتصادی در شیراز، ایاقاخان (ه، م) را بر آن داشت تا با گسیل کارگزارانی بدانجا، اوضاع را در تسلط خود آورند. در این

این امر سبب توجه وزیر به او می‌شود. پس از آنکه وزیر، وی را می‌شناسد، بیضاوی قضای شیراز را از او طلب می‌کند که اجابت نیز می‌شود (سیکی، عبدالوهاب، ۱۵۸۸).

روایتی را هم حشری تبریزی بیان کرده است، مبنی بر اینکه بیضاوی که تفسیر خود را به نام وزیر خواجه رشیدالدین فضل الله نوشته، برای ارائه نسخه‌ای از آن به وزیر، راهی تبریز می‌شود. او در مسیر خود، در نظر به خدمت عبدالصمد بن علی اصفهانی، صوفی آن دیار نیز می‌رسد (همانجا).

بر اساس داشته‌های گوناگون، اگر چه بسیاری از مراحل زندگی او را نمی‌توان روشن کرد، روند تاریخی به دست آمده را می‌توان چنین تصویر کرد که بیضاوی در زمان اباق‌خان، پیش از ۶۷۰ ق برای طلب منصب و قضای شیراز به تبریز رفته، و در این سفر به سبب ارتباط با محمد کجوجانی، به تزکیه نفس پرداخته است، و با حضور سونجاق نوین در ۶۷۰ ق در شیراز، وی به قضا منصوب شده است. در پیوند روایات با یکدیگر، در ادامه چنین می‌یابیم که در سفر دوم سونجاق به شیراز، این بار بیضاوی و رکن‌الدین ابویحیی را به اشتراک، قاضی القضاتی فارس داده است. ظاهراً با انتقال قدرت از اباقا به احمد تگودار، تغییراتی در اموری چون قضا رخ می‌دهد و بر همین اساس، خاندان پراشتهار بالی (فالی) در شیراز، این امکان را یافته‌اند که مجدالدین ابوابراهیم اسماعیل بن یحیی، کودکی ۱۵ ساله را به قاضی القضاتی آن سرزمین بگمارند (نک: سیکی، عبدالوهاب، ۴۰۱/۹). گویا این امر بیضاوی را بر آن داشته است تا به تبریز رفته، از دیار طلب ابقای قضا کند (نک: همو، ۱۵۸۸). دور نیست که ۶ ماه بر کناری مجدالدین، و جانشینی بیضاوی در ۶۸۱ ق، پیامد همین سفر بوده باشد. این دوره ۶ ماهه، اگر چه آخرین دوره قاضی القضاتی بیضاوی به شمار می‌رود، اما گویا بر قضای آن دیار باقی مانده است؛ چه، خواجه رشیدالدین در زمان وزارت خود در نامه‌ای به فرزندش در بغداد، از بیضاوی به عنوان «قاضی» یاد کرده است (ص ۵۷).

بر اساس مجموعه‌ای از اطلاعات، به نظر می‌رسد وی بخشی از زندگی خود را در تبریز به سر برده است؛ چه، وی پیش از ۶۹۹ ق، در زمان غازان خان، برای پیشکش تفسیر خود، *انوار التنزیل* به خواجه رشیدالدین فضل الله، راهی تبریز می‌شود و آن اندازه در آنجا حضور دارد که از او با عنوان عالم آذربایجان و شیخ آن دیار یاد کرده‌اند. بهر روی، بیشترین شاگردان او در تبریز محضرش را درک کرده‌اند (مثلاً نک: ابن حجر، *الدور*، ۱۴۳/۱-۱۴۴/۱، ۱۸۴/۴) و به وفات او در تبریز نیز تصریح شده است (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ ابن کثیر، ۳۲۷/۱۳).

گزارش ابن حبیب دمشقی در *درة الاسلاک* مبنی بر اینکه بیضاوی به هنگام درگذشت بالغ بر ۱۰۰ سال داشته (نک: قره‌داغی، ۵۴)، اگر چه مورد توجه شرح حال نویسان قرار گرفته است، اما قابل تکیه نیست. درباره زمان درگذشت بیضاوی سخن بسیار است و تواریخی که یاد شده

مسیر، سونجاق نوین (سونجناق) در دونیت (۶۷۰ و ۶۷۸ ق) برای رسیدگی و محاسبه مالیاتهای منطقه، به آن سرزمین روانه شد (وصاف، ۱۲۰؛ احمد زرکوب، ۶۵، ۶۶). تقریباً از این زمان نام بیضاوی، با قدری اختلاف در روایات، به آثار تاریخی وارد گشته است. توضیح آن است که یکی از اقدامات سونجاق برای انتظام اوضاع، نصب قاضی یا قضاتی بر شیراز بود. بر اساس روایت احمد زرکوب شیرازی، وی برای نیل به این مقصود، بیضاوی را در ۶۷۰ ق/۱۲۷۲ م به قضای آن دیار برگزید (همانجا) و به گفته اسنوی، او را به قاضی القضاتی اقلیم (فارس) گمارد (۲۸۴/۱). بر پایه روایت وصاف، در ۶۷۸ ق/۱۲۷۹ م از دو خاندان صاحب نام شیراز، یعنی خاندان بیضاوی و بالی، به ترتیب عبدالله بن عمر و رکن‌الدین ابویحیی اسماعیل را، به اشتراک، به قضا تعیین نمود که ابویحیی اسماعیل در این امر بر بیضاوی تقدم داشته است (همانجا).

به هر روی، یاد کرد این انتصاب نشان می‌دهد که بیضاوی دست کم پیش از این تاریخ از بیضا به شیراز آمده است؛ دیگر آنکه در این زمان از چنان جایگاهی برخوردار بوده است که به این منصب گماشته شود. اگر چه در منابع از توانایی و دادگری او در امر قضا بسیار گفته‌اند (مثلاً ابن قاضی شبهه، ۱۷۲/۲؛ ابن عماد، ۳۹۲/۵)، اما پیش از آنکه بتوان آن گفته‌ها را در شمار داده‌های تاریخی در نظر آورد و از آنها در تحلیلهای تاریخی بهره برد، باید به مثابه تحسین و بزرگداشت بدانها نگرست. در بررسی و تحلیل زندگی قاضی القضات فارس، مجدالدین ابوابراهیم اسماعیل بن یحیی شیرازی (د ۷۵۶ ق) آشکار می‌گردد که بیضاوی در یک دوره ۶ ماهه در ۶۸۱ ق/۱۲۸۲ م ولایت قضای شیراز را در اختیار داشته است (نک: سیکی، عبدالوهاب، ۴۰۱/۹).

بیضاوی در دوره‌ای که وارد قضا شده بوده، سفرهای به تبریز داشته است؛ در حالی که برخی از منابع از او به عنوان شیخ و عالم منطقه آذربایجان یاد کرده‌اند (نک: ابن شاکر، ۵۴؛ ابن کثیر، ۳۲۷/۱۳).

در دسته‌ای از منابع آمده است که بیضاوی برای طلب قضای شیراز به تبریز می‌رود. او برای نزدیکی به سلطان از عارف و پارسای زمان خود، خواجه محمد کجوجانی (د ۶۷۰ ق) یاری می‌طلبد و شیخ با الفاظی - که برای بیضاوی آثار روحانی پسینی را در پی داشت - خواسته او را به سلطان منتقل می‌کند. اگر چه سلطان بی‌درنگ اجابت می‌کند، بیضاوی از نوع سخنان شیخ به شگفت آمده، دگرگون می‌شود. او قضا را به کناری می‌نهد و مدتها در خدمت آن شیخ به کسب معرفت الهی می‌پردازد (معصوم علیشاه، ۶۶۳/۲-۶۶۵؛ خوانساری، ۱۲۸/۵؛ حشری، ۱۳۵؛ قره‌داغی، ۶۲؛ تصحیف نام به صورتهای کتبتایی، کیخانی، کنجانی؛ برای شخصیت، نک: حمدالله، تاریخ، ۶۷۲). در دسته‌ای دیگر از منابع آمده که وی در سفری به مقر دستگاه حکومت - تبریز - به مجلس درسی که وزیر در آن حضور داشته، وارد شده است. او با توانایی، پرسشی طرح شده توسط استاد را پاسخ می‌گوید و

است. فاصله سالهای ۶۸۵-۷۱۹ق/۱۲۸۶-۱۳۱۹م را در برمی گیرد (همو، ۵۶) که گلبرگ در این باره، تحلیلی از داده های تاریخی را در اختیار قرار داده است (نک: ایرانیکا، ۱۶-۱۵/IV).

در بررسی تاریخ درگذشت او، مکاتبه اش با علامه حلی قابل تأمل است. وی طی نامه ای در باب استصحاب از کتاب القواعد علامه (تألیف: پیش از ۶۹۹ق) اشکال کرده که علامه بدو پاسخ داده است؛ این امر نشان از زنده بودن او در این تاریخ دارد (خوانساری، ۲۸۰/۲، ۱۳۰/۵؛ قس: علامه حلی، ۴۲/۱). همچنین از آنجا که در نامه خواهجیه رشیدالدین به فرزندش درباره رسیدگی به ۵۱ نفر از بزرگان (نک: ص ۵۶-۶۹)، نام کسانی آمده که درگذشت آنها، در حدود سالهای ۷۰۳ تا ۷۱۲ق است. نام بیضاوی در نامه ای آمده که پیش از ۷۰۳ق نوشته شده، و دیگر آنکه به طور طبیعی بیضاوی هم در همین طبقه سنی قرار داشته است. سخن احمد زرکوب شیرازی که تاریخ درگذشت وی را ۷۰۸ق/۱۳۰۸م دانسته است هم با این مطلب همخوانی دارد (ص ۱۳۶). در نهایت خوانساری، بدون ذکر منبعی، از قول خود چنین می گوید که: اولجایتو (گرایش به مذهب شیعه در ۷۱۰ق)، علامه حلی را بر بسیاری از بزرگان دیگر مذاهب، همچون بیضاوی برتر می دانست (۲۷۵/۲)؛ که این مطلب هم نشان از وفات او پس از ۷۱۰ق دارد. مجموعه این اطلاعات ما را بر آن می دارد که درگذشت بیضاوی را در حدود دهه دوم سده ۸ق در تبریز بدانیم؛ بیکر او در مقبره چرنداب به خاک سپرده شد (نک: ابن کثیر، همانجا؛ فصیح، ۱/۲۶۵) و گویا قبر او تا دوره صفویه همچنان شناخته بوده است.

شخصیت علمی: بیضاوی در خاندانی شافعی مذهب، در شیراز، شهری با سابقه ای قدیم در گرایش به کلام اشعری (نک: ه، ۷۴۵/۸-۷۴۶) رشد یافت. سلسله آموزش وی نیز از پدر، با چند واسطه به غزالی، متکلم بزرگ اشعری و از طریق او به رسول اکرم (ص) می رسد (بیضاوی، الغایه...، ۱/۸۴؛ یافعی، ۴/۲۲۰) و این اتصال در زمانی که بسیاری از حلقه های اتصال در اثر از هم پاشیدن مدارس و محافل گسیخته شده، از اهمیتی فراوان برخوردار بوده است.

مروری بر آثار بیضاوی، به خوبی نشان می دهد که وی از آراء مذاهب و فرق گوناگون، همچون معتزله، مرجئه و کرامیه، دیدگاه های فرق گوناگون شیعه از امامیه و زیدیه و اسماعیلیه و حتی برخی فرق کم شناخته چون فضیلیه، آگاه بوده است (مثلاً نک: بیضاوی، طوابع...، ۶۸، ۸۰، ۱۶۹، ۱۹۱، ۲۱۴، منهاج...، ۶۸، ۷۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۳). اما او خود به موضع اشاعره پای بند است و با بهره گیری از دانش پیشینیان این مکتب، به ویژه تحت تأثیر اندیشمندانی چون غزالی و فخرالدین رازی، با نگاهی عقل گرا به تألیف آثاری در حوزه های متنوع علوم اسلامی پرداخته است (نیز نک: فاس اس، 365). ساختار منطقی، تکیه بر مبانی نظام مند، توجه به درایت مفاهیم سنتی و ارائه تعاریف دقیق کلامی از برخی مفاهیم مورد اختلاف، از ویژگی های بارز در آثار بیضاوی است (همو، 32-33، 398؛ گارده، 60، 76، جم).

بیضاوی با تلفیق مفاهیم کلامی و فلسفی، به جایگاه عقل در حوزه معارف دینی توجهی ویژه مبذول داشته، و آراء خود درباره عقل و نظر را در مجموعه طوابع الانوار به تفصیل آورده است (نک: همو، 164-165).

بیضاوی در مباحث دینی، از عقل گرایی به سوی میراث نقلی گراییده است؛ از همین رو، نباید انتظار داشت که وی در منظومه کلامی خویش وجه تمایز شاخصی با متکلمان پیشین داشته باشد؛ اما کوشش وی در جهت تلفیق میان عقل و نقل، نه تنها زمینه اصلی در پیدایش آثار متنوع او بوده، که برخی تحلیلهای و مواضع خاصی را برای او نیز ایجاد کرده است. به عنوان نمونه، وی با تکیه بر احادیث، به تقویت جایگاه سنتی عقل در اندیشه خود پرداخته است و این رویکرد، نقادان حدیث را که نسبت به احادیث عقل بدبین بوده اند، نیز درگیر داوری و ارزیابی آراء او ساخته است (ابن حجر، فتح...، ۲۰۵/۷؛ مناوی، ۳/۲۸۶-۲۸۷؛ عجلونی، ۲۷۵/۸). افزون بر آن، برخی موضع گیرهای وی، چون «توقف» او در مقابل پرسش تاریخی از شقاوت و سعادت آن جهانی کودکان (نک: مناوی، ۳/۹۷، ۱۰۹)، تحلیل او درباره نسبت میان منزلت اولیا و منزلت پیامبر (ص) (ابن حجر، همان، ۳/۳۶۴)، و یا دیدگاه او درباره نسبت میان قرآن و معارف نازل شده بر دیگر پیامبران (زرقانی، ۴/۴۴۹) از جمله کوششهای درخور توجه او در حوزه عقاید در مباحث معاد و نبوت است.

سرانجام باید به برخی از نگرشهای مبتنی بر معرفت عرفی اشاره کرد که بیضاوی را واداشته است تا در مواضعی به ارائه تحلیلهایی درباره زبان عرفی، مانند مسئله استعاره و تمثیل (همو، ۲/۲۵۴) و گاه به تحلیلهایی از جامعه و روابط حاکم بر آن بپردازد (مثلاً نک: همو، ۳/۲۰۹-۲۱۰).

گسترده نگری نقش درایت در اندیشه و آثار او، کمتر جایی برای دقت در روایت باقی گذاشته است و از همین روست که گاه در برخورد با روایات در آثار او، به موضوعاتی برمی خوریم، از جمله حذف اسانید، نقل به معنی، بهره گیری از احادیثی با متن یا سند ضعیف، و گاه تلفیق دو یا چند حدیث با یکدیگر (مثلاً نک: عراقی، ۵۲، ۵۵-۵۶، ۶۹، جم؛ غماری، ۱۱۴، ۱۲۲؛ نیز حاجی خلیفه، ۱/۱۸۸).

در ادامه سخن از برخورد بیضاوی با حدیث، این نکته نیز شایان توجه است که وی به عنوان یک فارسی زبان، در نقل حدیث، اگر چه نقل عین عبارت عربی را «اولی» دانسته، اما برخلاف هنجارهای حدیث گرایان، نقل معنای آن به فارسی را نیز روا شمرده است (نک: منهاج، ۱۲۱). آن گونه که از عبارت گذرا و بسیار حائز اهمیت او در مقدمه نظام التواریخ برمی آید، او گفتن و نوشتن به فارسی را زمینه «استفاده عام» می شمرده است (ص ۳).

گفتنی است، افزون بر آنکه بیضاوی را به عنوان فقیه اصولی و متکلم اشعری می شناسیم، بر اساس مجموعه ای از اطلاعات، به نظر می رسد که وی گرایشی هم به تصوف داشته است. در برخی منابع از او با عنوان زاهد و عابد یاد شده است (سبکی، عبدالوهاب، ۸/۱۵۷).



جم). می‌توان به گسترهٔ رواج اندیشه و آثار وی پی برد (نیز نک: ادرنوی، ۲۶۳، ۲۹۷، ۲۹۸، جم). ابن خلدون با نگاهی تاریخی در مبحث اصول و در نام بردن از متکلمان پردازنده به آثار اصولی، کتاب منهاج، و نیز توجه فراوان دانش‌اندوزان را بدان یاد کرده است (ص ۴۵۵).

آثار: بیضاوی آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگونی چون فقه و اصول، علوم قرآنی، کلام، اخلاق، نجوم، تاریخ و ادب تألیف کرده است که برخی از آنها امروزه از میان رفته‌اند. بیشتر این آثار در زمان خود مؤلف رواج داشته است:

الف- چایی:

۱. *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، یا تفسیر بیضاوی، که یکی از مهم‌ترین و متداول‌ترین تفاسیر در سده‌های اخیر بوده، و نه تنها امروزه، که از سدهٔ ۱۰ ق اصلی‌ترین شناسه برای بیضاوی بوده است (مثلاً نک: شیخ بهایی، ۵۹/۱؛ برای معرفی تفصیلی این اثر، نک: ه د، تفسیر بیضاوی).

۲. *طوالمع الانوار*. با توجه به یادکرد نووی (د ۶۷۶ ق/۱۲۷۷ م) از این اثر کلامی در *تهذیب الاسماء* (۱۹۱/۳)، طوالمع می‌بایست در تاریخی پیش از ۶۷۶ ق تألیف شده باشد. این کتاب افزون بر توجه دیگر نویسندگان (مثلاً قلشندی، ۳۴۶/۴؛ بلوی، همانجا؛ قاسمی، ۲۱۹/۱)، و شرح مختلفی که بر آن نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۱۶/۲-۱۱۱۷)، بر آثار مؤلفان پسین نیز، به ویژه عضدالدین ایجی، تأثیری چشم‌گیر داشته است (نک: فان اس، ۱۱، ۵، جم؛ گارده، ۱۸۰، ۶۰). این اثر بارها از جمله به کوشش عباس سلیمان، در قاهره/بیروت (۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م) به چاپ رسیده است.

۳. *الغایة القصوی فی درایة الفتوی*. این اثر خلاصه‌ای از الوسیط غزالی در فقه شافعی است (نک: اسنوی، ۲۸۴/۱) و قره‌داغی آن را در ۱۹۸۲ م، همراه با مقدمه‌ای مفصل در قاهره منتشر کرده است.

۴. *لب الالباب*، اختصاری است از *کافیة* ابن حاجب در نحو، که همراه *امتحان الادکیاء* برکوی در استانبول (۱۲۶۰ و ۱۲۷۰ ق) به چاپ رسیده است (برای گسترهٔ نسخه‌ها و شرح، نک: فهرس مخطوطات....، ۲۰۹/۲؛ GAL, I/533; GAL, S, I/370, 742).

۵. *منهاج الوصول الی علم الاصول*. سبکی این اثر را، به ویژه به سبب اختصار آن، در نوع خود بی‌بدیل دانسته، و نه تنها آن را شرح و تدریس کرده، که به فرزندش هم آموخته بوده است (نک: سبکی، علی، ۱۰۶، ۶/۱). بسیاری کسان بر آن شروح و حواشی نوشته‌اند و برخی هم آن را به نظم در آورده‌اند (قاسی، ۳۳۵/۱-۵/۲؛ سیوطی، ۵۴۴، ۵۴۸؛ نیز مطیعی، ۱۰-۱۶). این اثر بارها از جمله به کوشش سلیم شعبانیه، در دمشق (۱۹۸۹ م) انتشار یافته است.

۶. *نظام التواریخ*. این کتاب تاریخی که در ۶۷۴ ق و به زبان فارسی تألیف شده است، تاریخ جهان را از آدم تا همان سال دربرمی‌گیرد و مخصوصاً برای برخی اطلاعات دربارهٔ آن عصر مفید است. با نگاهی به فهرست استوری از نسخه‌های مکرر این اثر، می‌توان به میزان گرایش

می‌دانیم که بیضاوی مدتی نزد صوفی تبریزی، محمد کجوجانی به تزکیه و تهذیب نفس پرداخته، و همچنین در مسیر سفر به تبریز، خود را ملزم می‌دانسته است که نزد شیخ سلسلهٔ سهروردیه، نورالدین عبدالصمد نطنزی حضور یابد (دربارهٔ او، نک: جامی، ۴۸۰؛ معصوم علیشاه، ۳۱۲/۲). در کنار این داده‌ها، تألیف کتاب *تهذیب الاخلاق* در تصوف، این گرایش او را بیشتر نمایان ساخته است (نک: ابن شاکر، ۵۴).

بیضاوی در حوزه‌های متنوعی که بر آنها چیرگی داشته، در فقه و کلام و تفسیر، در کنار بیان رأی و نظر دیگران، آراء و اختیارات خود را نیز یاد کرده است (نک: الغایة، ۱۹۳/۱، ۲۶۹، ۴۸۹، جم، طوالمع، ۶۹، ۷۷، ۷۹، جم، منهاج، ۱۱۱، جم). در این میان آنچه دربارهٔ اظهار نظرهای بیضاوی در کتاب *فقهی الغایة القصوی فی درایة الفتوی* جلب نظر می‌کند، انباشتگی آن در آغاز کتاب، یعنی بخشهای عبادی، و سیر روبه کاهش در طول کتاب است. توجه برانگیزترین موضوع در این میان، بخش معاملات، قضا و شهادت است که نظر به عهده‌داری منصب قضا توسط او، انتظار می‌رود بیشترین حجم آراء شخصی او را در بر داشته باشد؛ اما این انتظار کمتر برآورده شده است. نمونهٔ دیگر از عملکرد توجه برانگیز بیضاوی را می‌توان در چگونگی به پایان بردن کتاب *منهاج الوصول* مشاهده کرد. او در باب دوم از بخش هفتم کتاب، در موضوع افتا، پس از ذکر این مطلب که هنوز سخنی برای گفتن دارد، شتاب زده کتاب را به پایان می‌برد (نک: ص ۱۷۹).

آراء، نظرات و اندیشه‌های بیضاوی، از زمان خود او مورد توجه کسان بسیاری واقع شد و تأثیر بسزای آن را می‌توان در رواج آثار وی، و نیز رویکرد فراوان شارحان و حاشیه‌نویسان بر آن آثار دانست. برخی از آثار او مانند تفسیر *انوار التنزیل* و کتاب *منهاج الوصول* مدتها در شمار کتابهای آموزشی، تدریس و روایت می‌شده است (نک: ابن قاضی شهبه، ۷۰/۴؛ ابن عماد، ۱۲/۴، ۱۷۸، ۲۰۱، جم؛ جبرتی، ۳۳۱، ۳۰۳/۱؛ رودانی، ۱۸۳). رودانی سلسلهٔ روایی خود از *طوالمع الانوار* بیضاوی، و دیگر تصانیف او را یاد کرده است (ص ۱۸۳، ۲۹۵).

در غرب سرزمینهای اسلامی هم آثار کلامی او دارای اشتها بوده‌اند؛ چنان که قلشندی در سخن از آثاری که خود آنها را «علم النواعی» یاد کرده، به ترتیب کتبی از ارسطو، افلاطون، فارابی و از بیضاوی *طوالمع* و مصباح را نام می‌برد (۴۷۰/۱). وی در جایی دیگر، آن گاه که قصد نام بردن از یکی از بزرگان شهر بیضا را دارد، از قاضی بیضاوی یاد می‌کند و برای معرفی وی، یادکرد نام منهاج در اصول فقه و *طوالمع* در کلام را کافی می‌داند (۳۴۶/۴؛ نیز حمدالله، نزهه، ۱۲۳؛ مطلبی که یادآور این جملهٔ قدیم است که در جایگاه علمی بیضاوی، همان کتاب *المنهاج* کفایت می‌کند (ابن قاضی شهبه، ۱۷۲/۲). بلوی هم در اندلس، آن گاه که قصد مقایسه و برابر نهادن آثار کلامی مغاربه با مشارقه را داشته، نام *طوالمع* بیضاوی را به میان آورده است (ص ۴۴۵). با نگاهی گذرا به فهرستی که حاجی خلیفه از شروح و حواشی تفسیر و دیگر آثار بیضاوی در اختیار قرار داده است (۱۸۸/۱) به، نیز

عام به این کتاب و گستره جغرافیایی این گرایش بی برد (ص 71-70؛ نیز منزوی، ۴۲۰۶/۴۲۰۷). براون به ویژه با در نظر گرفتن نزدیکی تألیف آن و تاریخ بناکتی، این دو را با هم سنجیده است (ص ۱۴۲-۱۴۳). جایگاهی از این اثر همچون چاپ بهمن کریمی در تهران (۱۳۱۳ش) نیز صورت گرفته است.

ب- خطی:

۱. تحفة الابرار، که شرحی است بر مصابیح السنة بغوی در حدیث، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های کوپریلی و نورعثمانیه استانبول موجود است (نک: کوپریلی، ۱۷۵/۱؛ نورعثمانیه، ۶۲؛ نیز نک: GAL, I/448؛ GAL, S, I/620).

۲. مصباح الارواح، متنی است مختصر در عقاید. مؤلف از این اثر، در کتاب دیگرش منهاج یاد کرده است (نک: ص ۱۱۱). نسخه‌هایی از متن کتاب و برخی شروع آن در کتابخانه‌هایی مانند لاله‌لی، رامپور، اسکوریال و آمبروزیانا وجود دارد (آمبروزیانا، I/91؛ ESC<sup>2</sup>، ش 650؛ GAL, I/533؛ GAL, SI/742).

۳. منتهی المنی، در شرح اسماء حسناى الاهى، اثر دیگری از او در عقاید است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه موزه بریتانیا (GAL, S, I/743) نگهداری می‌شود.

۴. موضوعات العلوم و تعاریفها، نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (GAL, I/534؛ الفهرس التمهیدی، ۵۶۱) و اختصاری از آن در کتابخانه یحییی افندی استانبول موجود است (GAL, S). نسخه‌ای با عنوان تعریفات العلوم در اسکندریه نیز ظاهر همین اثر است (GAL، همانجا).

ج- آثار یافت نشده: در منابع به یادکرد آثار بیشتری از بیضاوی برمی‌خوریم که هم اکنون نشانی از آنها در دست نیست. برخی از آنها عبارت‌اند از الايضاح، در علم اصول؛ التهذيب و الاخلاق، یا تهذيب الاخلاق؛ شرح التنبیه ابواسحاق شیرازی در فقه؛ شرح الفصول خواجه نصیرالدین طوسی در علم هیئت؛ المطالع فی المنطق؛ و مختصر فی الهیة (ابن شاکر، ۵۴؛ صفدی، ۳۷۹/۱۷؛ سبکی، عبدالوهاب، ۱۵۷/۸؛ اسنوی، همانجا؛ یافعی، ۲۲۰/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۷۳/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۲؛ هو، فتح الباری، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمة، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، سالهای ۶۸۸-۷۰۶ق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز دین عماد، عبدالحمی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابولمحم و دیگران، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ احمد زکوب، شیراز نامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ادونوی، احمد، طبقات المفسرین، به کوشش سلیمان خزی، مدینه، ۱۹۹۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۷ش؛ بلوی، احمد، ثبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیضاوی، عبدالله، طوابع الانوار، به

کوشش عباس سلیمان، قاهره/بیروت، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۱م؛ هو، الفایة القصوی، به کوشش علی محیی الدین قره‌داغی، قاهره، ۱۹۸۲م؛ هو، منهاج الوصول، به کوشش سلیم شیعانی، دمشق، ۱۹۸۹م؛ هو، نظام التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پوره تهران، ۱۳۳۷ش؛ جیرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، بیروت، دارالجلیل؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، شفا لآزار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حشری تیریزی، محمدامین، روضه اطهار، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هو، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، بیروت، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمدشفیع، پنجاب، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجتی، بیروت، ۱۳۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زرقانی، محمد، شرح علی موطأ مالک، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلر و محمود محمدطناحی، چیزه، ۱۹۹۲م؛ سبکی، علی و عبدالوهاب سبکی، الابهاج، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ بهایی، محمد، الکشکول، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ذرثا کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۱م؛ عجلونی، اسماعیل، کشف الخفاء، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عراقی، عبدالرحیم، تخریج الاحادیث و الآثار الواقعة فی منهاج البیضاوی، به کوشش محمد عجمی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ علامه حلی، حسن، «القواعد»، همراه ایضاح فخرالمحققین، قم، ۱۳۸۷ق؛ غماری، عبدالله، الابهاج بتخریج احادیث منهاج، به کوشش سمیرطه مجذوب، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاسی، محمد، ذیل التقید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۲۰ش؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۲۸م؛ فهرس مخطوطات جامعة الاسکندریة، قاهره، ۱۹۹۵م؛ فاسی، محمد، ایثار الحق علی الخلق، بیروت، ۱۹۸۷م؛ قره‌داغی، علی محیی‌الدین، مقدمه بر الفایة القصوی (نک: هو، بیضاوی)؛ قلشندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کوپریلی، خطی؛ مطیعی، محمدبخت، مقدمه بر نهایة السؤل اسنوی، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مناری، عبدالرئوف، فیض التقید، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ منزوی، خطی؛ نورعثمانیه کتبخانه سند محفوظ کتب موجوده بن دتیردر، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، ۱۹۹۶م؛ وصاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یافعی، عبدالله، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ یاقوت، بلدان، نیز: Ambrosiana; ESC<sup>2</sup>; GAL; GAL, S; Gardel, L. and M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1970; Iranica; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1927-1939; Van Ess, J., Die Erkenntnislehre des 'Aqadaddīn al-ʿIṣī, Wiesbaden, 1966.

فرامرز حاج منوچهری

**بیطار ناصری، ابوبکر، نک: ابن منذر، بیطره، نک: دامپزشکی.**

**بیع، اصطلاحی فقهی و حقوقی، ناظر به گونه‌ای از معامله که در آن کالایی یا عوضی معلوم، اعم از کالا یا وجه نقد مبادله می‌شود. بیع از عقود لازم است. در منابع فقهی، بیع فرد اجلائی معاملات مالی محسوب می‌شود و با توجه به پیشینه و گستره دیرینه آن، بسط یافته‌ترین مبحث در مباحث معاملات است. به همین سبب، در بسیاری از موارد مربوط به معاملات دیگر، احکام بیع الگوی بسط احکام قرار گرفته است.**

۱. واژه‌شناسی: واژه بیع در ریشه سامی، ظاهراً از ریشه ثلاثی

است. اگر بیع در تعریف حقوقی آن به معنای مبادله کالایی در برابر عوض معینی موردنظر باشد، باید توجه داشت که بخش مهمی از جابه‌جایی اموال، به‌خصوص در جوامع بدوی، جابه‌جایی‌هایی بیرون از دامنه بیع، و بیشتر در چارچوب هبه بوده است. حتی در مواردی که جامعه بیشتر به سوی جابه‌جایی در قالب داد و ستد سوق یافته است، بسیاری از جوامع متقدم، معامله‌ای از نوع صلح را بر بیع ترجیح نهاده‌اند (برای توضیح، نک: ه، داد و ستد).

پای‌گیری بیع به عنوان گونه‌ای از مبادله و تبدیل به رایج‌ترین آن در معاملات مالی، نیازمند وضع قوانینی در این باره نیز بوده است. تا زمان رواج هبه و صلح کمتر نیازی به چنین قوانینی احساس می‌شده است و با افزوده شدن اهمیت بیع، به اقتضای ماهیت غیرتبرعی آن، وضع قوانین ضروری گردیده است. باید توجه داشت که افزایش اهمیت بیع، در ارتباط مستقیم با پیدایی و اهمیت یافتن تجارت همچون یک حرفه بوده است (نک: ه، تجارت). به عنوان نمونه، می‌توان چنین تلازمی را در جامعه سومر، در دوره اِیسین و لارسا مشاهده کرد (نک: کوروش‌تس، 74). کهن‌ترین نمونه‌های قوانین وضع شده درباره بیع، عملاً قدیم‌ترین قوانین مکتوب شناخته شده در تاریخ جوامع بشری است. برای نمونه، در «قانون نامه» حمورابی که در بابل در سده ۱۸ ق م وضع شده، هرچند بسیار بسیط و مجمل کوشش گردیده است که در موارد تنازع، مرافعات مربوط به بیع را فصل نماید (برای نمونه، نک: بند ۲۷۹-۲۷۸؛ کوروش‌تس، 104، 101).

در ایران باستان نیز قوانین مربوط به بیع فروع نسبتاً گسترده‌ای یافته بود. تفکیک پیمانهای شفاهی (پدگووشن) از پیمانهای دست‌مشتی (دست‌مشت) و تقسیم بیع براساس ارزش کالای موضوع معامله، ریشه در عصری کهن و تعالیم اوستایی دارد (نک: رندیداد، فرگرد ۴، بند ۱۶-۲). موضوعاتی ریزتر چون قائل شدن حق فسخ برای فروشنده و خریدار تا ۳ روز پس از معامله، لازم‌الاجرا شدن بیع اموال منقول با پرداخت ثمن و نه قبض مبیع، و ممنوعیت بیع با خارجی‌ان در موارد ضرورت، از نمونه‌های این فروع‌اند (نصر، 338-339، 334؛ ایرانیکا، 224-222/VI).

در «قانون نامه» یوستینیانوس، امپراتور بیزانس (۵۲۷-۵۶۵ م)، بیع ذیل عقود مبتنی بر تراضی جای گرفته است، بدین معنا که به صرف تراضی طرفین منعقد گردیده، و نیازمند حضور متعاقدين، کتابت و تسلیم چیزی نبوده است (فصل XVII، بندهای 1-5). ازجمله، این «قانون نامه» مقرر می‌دارد که هیچ بیعی نمی‌تواند بدون تعیین قیمت تحقق پیدا کند و بیعی را که در آن، ثمن معین نشده باشد، باطل می‌شمارد (همان فصل، ماده 1).

در شریعت یهود، برخی از فروع مربوط به بیع در اسفار خمه مطرح گردیده است؛ ازجمله می‌توان به محدودیت‌هایی اشاره کرد که در

«بعا» گرفته شده که فروع آن به صورت ریشه‌های ثلاثی «بیع»، «بعا» و «بغا» در عربی به کار رفته است (نک: ابن منظور، ذیل ۳ ریشه). معنای اصلی این ریشه سامی، «جستن» است و فروع آن در زبانهای مختلف سامی، افزون بر معنای اصلی، در معانی ستاندن و خواستن نیز گسترش یافته است (نک: گزنیوس، 126-127؛ مشکور، ۱۰۴). بیعت به معنای پیمان وفاداری به فرمانروا، بر این پایه که ناظر به طاعتی است که وی از همراهان خود می‌خواهد، از همین معنای اصلی گرفته شده است (راغب، ۱۵۵؛ ابن منظور، ذیل بیع).

واژه دیگری که عموماً همراه با بیع به کار می‌رود، واژه «شراء» است. ماده «شراء» نیز از ریشه‌های کهن سامی است که معنای اصلی آن «واگذاردن» است (گزنیوس، 1056). در زبان عربی صدر اسلام که شاخص آن کاربردهای قرآنی است، دو ریشه بیع و شراء نه به عنوان دو واژه متقابل، که همچون دو واژه با الگوهای متفاوت به کار رفته‌اند. واژه بیع در قرآن کریم در دو قالب به کار رفته است: در قالب افعال دوسویه «مبايعه» (توبه ۱۱۱/۹) و «تبايع» (بقره ۲۸۲/۲)، و در قالب اسمی «بیع» (برای نمونه، نک: توبه ۱۱۱/۹)؛ گویی در تمامی کاربردها اصراری وجود دارد تا بیع، عملی دوطرفه تلقی گردد و طرفین در آن تمایزی نیابند. درباره شراء، دو سوی فعل، یکی به عنوان دهنده و دیگری به عنوان گیرنده از یکدیگر متمایز شده‌اند؛ بدین سان، ثلاثی مجرد شراء در معنای فروختن (بقره ۲۰۷/۲)، و ثلاثی مزید اشتراء در معنای خریدن (توبه ۱۱۱/۹) به کار رفته است.

در کاربرد قرآنی، واژه «ابتغاء»، صورت مطاوعه از ریشه «بغا» (ریشه سامی: بعا) در تقابل با شراء به کار رفته است (برای نمونه بارز آن، نک: بقره ۲۰۷/۲). همچنین در سوره جمعه، تعبیر «ذَرُوا الْبَيْعَ» را واگذارید) در گونه‌ای تقابل با تعبیر «وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (فضل خداوند را از طریق کسب درآمد بجوید) قرار گرفته است (۹۱/۶۲).

بر پایه آنچه یاد شد، باید گفت که واژه بیع، با معنای کهن جستن و خواستن، در زبان عربی عصر نزول قرآن، به عنوان مهم‌ترین معامله مالی، تخصیص معنایی یافته بوده است. قرار گرفتن بیع در کنار «تجارة» به عنوان دو «امر مالی» که ممکن است، موجب فراموشی یاد خداوند برای انسان گردد (نور/۲۴/۳۷)، به خوبی حاکی از آن است که بیع دامنه وسیعی از معامله مالی را در بر می‌گرفته است. در سوره بقره، به این باور عرب پیش از اسلام اشاره شده است که بیع را امری همسان و «مثل» ربا می‌دانسته‌اند، و سپس در بیان حکم اسلام، اشاره می‌شود که خداوند بیع را حلال، و ربا را حرام شمرده است (بقره ۲۷۵/۲). به هر حال، این همسان شماری، نشان از آن دارد که ربا همچون گونه‌ای خاص از عملیات مالی، می‌توانسته، با بیع که در برگیرنده طیف وسیعی از عملیات مالی بوده است، هم‌سنخ و همسان تلقی گردد.

۲. بررسی تاریخی:

الف- بیع در نظامهای حقوقی پیش از اسلام: داد و ستد، از کهن‌ترین ارکان تمدن بشری است و بیع تنها ناظر به بخشی از دامنه داد و ستد

زمینه فروش املاک اعمال شده است (نک: سفر لایوان، ۲۵: ۱۳ بی).  
تفریع فروع بیشتر درباره بیع، همچون یادکرد مباحثی در حوزه توافق طرفین بیع، مصمم بودن طرفین، بیع کالای غیر موجود و قوانینی درباره شروط بیع، جلوه‌هایی از بسط قوانین بیع در منابع حقوقی یهود، به ویژه در بخشهایی از تلمود است (نک: تلمود، ۲۲۴؛ جودائیکا، ۶۷۵-۶۸۰/۱۴).  
درباره عقد بیع در داد و ستدهای رایج میان عرب پیش از اسلام، باید گفت که قدیم‌ترین نمونه‌های قوانین مربوط به بیع، در برخی نوشته‌های برجای مانده از ملوک سبا و مأرب در حدود ۳۰۰ سال پیش از ظهور اسلام به چشم می‌خورد. نظر در موضوعات جزئی و دقیق مورد بحث در این فرمان، همچون وظایف خریدار و فروشنده، حکم حیوان تلف شده پیش از قبض، اختیارات و مانند آن، به خوبی گویاست که چه اندازه موضوع احکام بیع در معاملات آن عصر شایان اهمیت بوده است (علی، ۶۱۴/۵).

به هر روی، گسترش تجارت در میان عرب جاهلی، به خصوص از زمان خسرو انوشیروان (سلا ۵۳۱-۵۷۹ م)، اقتضا داشت تا قوانین شکل یافته درباره بیع و فروع آن پدید آید. چنین قوانینی، فارغ از قوانین پیشین شناخته شده در سرزمینهای مجاور نمی‌توانست باشد، هر چند لازم بود تا اقتضات تجارت رایج در شبه جزیره عربستان در بومی‌سازی آنها منظور گردد.

در دورانی نزدیک‌تر به صدر اسلام، شاید بهترین منبع برای آگاهی از احکام بیع نزد عرب، احادیث نبوی باشد که خبر از نهی برخی انواع بیع یا تأیید برخی انواع دیگر می‌دهد. در این روایات، از حدود ۲۰ گونه متفاوت بیع سخن رفته (نک: مسلم، ۲/۵ بی) که در آن دوران رایج بوده است و این خود نشان از گستردگی روابط اقتصادی آن عصر و ضرورت وجود مقرراتی برای تنظیم این روابط دارد (علی، ۳۸۸/۷-۳۹۹).

ب- مروری بر دوره اسلامی: با تکیه بر آنچه درباره پیشینه بیع گفته شد، قوانین مربوط به آن در صدر اسلام به گونه‌ای روشن‌تر درک می‌شود. نخست باید به تأکید قرآن بر حرمت نهادن به عقود و عهود اشاره کرد (نک: مائده ۱/۵؛ اسراء ۳۴/۱۷)، که در گزارشی از پیامبر (ص)، بیع مصداقی از آن معرفی شده است (نک: قاضی نعمان، ۲۸/۲). در مقام تحدید و ابطال گونه‌هایی از بیع، به خصوص باید به اصل حلیت بیع در برابر حرمت ربا (بقره ۲/۲۷۵) اشاره کرد که تحریمی را در کنار اصل حلیت بیع مطرح ساخته است. لزوم گواه گرفتن هنگام داد و ستد (تبایع)، مگر درباره تجارت دستادست (نقدی)، مورد دیگری است که در آیه «وین» بیان گشته است (بقره ۲/۲۸۲). درباره رابطه بیع با امور عبادی، باید به پرهیز از بیعها و تجارت هنگام حج در جاهلیت و صدر اسلام اشاره کرد که خود سبب نزول آیه‌ای (نک: بقره ۱۹۸/۲) مبنی بر جواز گردید (نک: واحدی، ۴۲-۴۱؛ ابن عربی، احکام، ...، ۱۹۲/۸). همچنین در قرآن کریم تصریح گردیده است که هنگام ندا کردن برای نماز جمعه، بیع را کنار گذارده، به ذکر خدا بشتابید (جمعه ۹۱/۶).  
با ظهور اسلام، برخی از انواع بیع که در جاهلیت رواج داشت،

ممنوع شد. از جمله باید به گونه‌هایی از بیع اشاره کرد که روش اعلام خرید در آنها از سوی شارع نقد شده است؛ همچون بیع ملاسه که در آن دست زدن به کالا توسط مشتری موجب لزوم بیع بود (برای نمونه، نک: علی، ۳۸۸/۷-۳۸۹). بیشتر انواع بیعی که با ظهور اسلام از آنها نهی شد، در بردارنده گونه‌ای غرر برای طرفین معامله، شبهه ربا، یا مستلزم گونه‌ای رفتار غیر اخلاقی در هنگام معامله بود. بدین سان، در دستورهای که در این باره وارد آمد، در کنار تأکید بر عنصر تراضی (نک: ابن ماجه، ۷۳۷/۲)، از فسادهای یاد شده بر حذر داشته شد. افزون بر این همه، به برخی موارد دیگر نیز در احادیث نبوی مربوط به بیع توجه شده است؛ از جمله: روشن ساختن اقسام گوناگون بیع ربوی، نهی از بیعهای رایج در دوره جاهلیت که مبتنی بر غرر و جهالت، و مصداقی از اکل مال به باطل بود (نک: ابن بابویه، ۲۷۸؛ بیهقی، ۳۳۸/۵ بی؛ ابن حجر، ۲۲۴، ۲۳۳)، بیان انواع گوناگون اشیائی چون میتة و خمر که نمی‌توانست مبیع واقع شود و تا ۳۷ مورد در سنت نبوی شمارش شده است (ابن عربی، القبس، ۷۹۲/۲). تبیین برخی انواع «خیار» (برای نمونه، نک: بیهقی، ۲۶۸/۵ بی) و «ضمان» (نک: ابن حجر، ۲۳۲)، و سرانجام آداب خرید و فروش و وظایف هر کدام از بایع و مشتری (نک: دنباله مقاله)، به شمارش ابن عربی، پیامبر (ص) بیعها را در ۵۶ حدیث به تفصیل بیان کرده است (نک: عارضه، ...، ۲۰۸/۵). مهم‌ترین آنها که در فقه اهل سنت به عنوان «اصول بیوع» (همو، القبس، ۷۷۷/۲-۷۷۹) معرفی گشته، اینهاست: حدیث ربا (نک: بیهقی، ۲۷۸/۵)، روایت ابن عباس درباره تسلیم (ابن حجر، ۲۴۳-۲۴۴)، نهی پیامبر (ص) از بیع میوه پیش از «بدو صلاح» آن (همو، ۲۴۲)، نهی از بیع طعام پیش از قبض آن (بیهقی، ۳۱۲/۵-۳۱۳؛ ابن حجر، ۲۳۴)، و از دید برخی، نهی از بیع غرر (همانجا؛ نیز نک: حر عاملی، ۴۴۸/۱۷).

در دوره‌های بعد، با گسترش سرزمینهای اسلامی در محیطهای فرهنگی متفاوتی چون ایران و روم، و فزونی یافتن نیازهای اجتماعی و اقتصادی، بحث از احکام بیع، هم از حیث میزان احتیاج عمومی و هم از حیث ریزیابی در احکام و فروع جزئی مربوط بدان، توسعه یافت. برای نمونه، روشهای تجارتی چون بیع بارنامه که در سده ۲ ق به عنوان نمونه‌ای از تقابل فقهی عراق با مدینه مطرح بود (نک: محمدبن حسن، ۶۷۰/۲ بی)، بیع ده - دوازده و ده - یازده که در میان تجار مشرق رواج داشت و به عنوان بیع اعاجم شناخته می‌گردید (نک: صنعانی، ۲۳۲/۸-۲۳۳؛ قاضی نعمان، ۴۹/۲)، موضوعاتی چون خرید و فروش نوشته‌ای (ضک) که به موجب آن ارزاق عمومی از سوی حکومت به مردم داده می‌شد (نک: مالک، الموطأ، ۶۴۱/۲)، سفته (نک: محمدبن حسن، ۶۰۹/۲)، خرید و فروش و اجاره مغازه‌های بازار (نک: ابن ابی شیبہ، ۷۸/۷؛ حر عاملی، ۴۰۵/۱۷). تضمین کالا تا مدت مشخص در برابرهای معین (نک: مالک، المدونه، ...، ۲۸/۴)، بیعهایی چون بیع قیمت مربوط به حق دلالی (صنعانی، ۲۳۴/۸)، و مقرراتی چون تعیین ضمان در موارد تلف مبیع (نک: همو، ۴۶/۸-۴۸؛ حر عاملی، ۲۴-۲۳/۱۸)، به

مخالف فقهی راه یافت.

مفهوم احادیث نبوی درباره مقررات بیع و هم گستره مصادیق آن، از همان آغاز با اختلاف مواجه بود. برای نمونه، برخی صحابه نهی منقول از پیامبر (ص) درباره بیع میوه پیش از بدو صلاح آن را نهی جازم و تحریمی نمی‌دانستند و از آن، تنها همچون گونه‌ای مشورت دادن پیامبر (ص) در شرایط کثرت خصومت میان مردم تعبیر می‌کردند (نک: قاضی نعمان، ۲۴/۲-۲۵؛ بیهقی، ۳۰۱/۵-۳۰۲). از دیگر مسائل مورد اختلاف در محافل فقهی عصر صحابه و تابعین، گستره نهی پیامبر (ص) از بیع پیش از قبض است و اینکه آیا این نهی منحصر به طعام و اشیاء مکیل و موزون است، یا مصادیقی فراتر را در بر می‌گیرد؟ ابن عباس با بیان این نکته که نهی، تنها درباره اشیاء مکیل و موزون بوده، دیگر اشیاء را نیز «مثل» آن شمرده است (نک: صنعانی، ۳۸/۸؛ ابن ابی شیبیه، ۹۹/۷). جالب اینکه در حدود دو نسل بعد، برخی رأی گرایان کوفه قائل به انحصار نهی و عدم تعمیم آن بودند (نک: همو، ۹۸/۷-۹۹).

بحثهای نظری درباره مباحث مختلف مربوط به بیع در سده‌های بعد ادامه یافت. گذشته از اختلافات درباره مسائلی چون عموم یا اجمال آیه حلیت بیع (برای دیدگاه‌های مختلف، نک: ماوردی، ۸۵/۱۰)، فقیهان برای بسط فروع مربوط به بیع، از دستورهای عمومی مربوط به تجویز معاملات یا نهی از آنها بهره جستند و با استعانت از روشهای گوناگون فقهی و یا از طریق بسط مفهومی و مصداقی، روایدها را به مصادیق منصوص ملحق کردند. در میان این دستورهای عمومی، می‌توان به وفای به عقود، حلیت بیع، تراضی (برای نمونه، نک: ابن ابی شیبیه، ۲۲۸/۷؛ حمیری، ۲۶۵-۲۶۶)، معتبر دانستن شروط (کلینی، ۱۶۹/۵)، جواز صلح (نک: همو، ۲۵۸/۵؛ ابن حجر، ۲۵۰-۲۵۱)، حرمت ربا، حرمت اکل مال به باطل، نیز حرمت اموال مسلمانان (نک: قاضی نعمان، ۵۹/۲)، و نفی غرر و نفی ضرر (نک: ابن ماجه، ۷۸۴/۲؛ کلینی، ۲۹۲/۵-۲۹۳) اشاره کرد.

در مجموعه تعالیم مدون فقهی، بیع در مبحث معاملات و عقود جای گرفت و همواره زمینه‌ساز گسترش احکام جزئی مربوط به عقود بود. در بحث از معاملات و به‌طور خاص، بحث از بیع در دوره اسلامی، توجه به این نکته لازم است که مقررات شرعی صادر شده درباره بیع، غالباً از نوع احکام امضایی بود و تنها در برخی موارد به اصلاح یا تغییر عرف موجود، یا جای‌گزینی عناصر جدید پرداخته شد. نتیجه این توجه برجسته شدن نقش عرف از همان آغاز در فقه معاملات بود (برای نمونه، نک: صنعانی، ۴۹/۸).

در فقه ابوحنیفه، در مواردی که نتیجه قیاس با روابط متعارف اجتماعی و جریان مرسوم معاملات ناسازگار بود، به تعامل مردم (مسلمانان) رجوع می‌گردید (نک: د. ه. ۳۹۱/۵؛ نیز صنعانی، ۲۱۴/۸-۲۱۵). گزارش از رأی مالک، حاکی از آن است که وی در تعریف بیع، با اصل قرار دادن عرف، هر آنچه را که مردم بیع می‌شمارند، بیع دانسته، و با استناد بدان به بیع بودن معاطات گراییده است (نک: قرافی، ۱۴۳/۳).

این رویکرد سبب گردیده است که فقیهان سده بعد، عرف را یکی از قواعد مبتنایی درباره عقود و معاملات از نگاه مدنیان (نک: ابن تیمیه، ۵۰) و فقه مالکی بشمارند (نک: ابن عربی، عارضه، ۲۷۸/۵).

بخاری در کتاب البیوع از صحیح خود (۳۶۳)، با گردآوری برخی گزارشها، بای را به یادکرد دیدگاه کسانی اختصاص داده، که در «امصار» امر بیوع را در مسائل اجاره، مکیال و وزن، برپایه آنچه میان آنها متعارف است، جاری کرده‌اند. در فقه امامیه نیز، عرف دست کم در تشخیص موضوعات مربوط به معاملات از قبیل قبض، بدو صلاح، فوریت در اختیارات و تبیین گستره و حدود مصادیق آن کاربرد دارد (برای نمونه، نک: مراغی، ۲۲۰/۱).

در بررسی ماهیت بیع و به دست دادن پایه‌ای برای بررسی مشروعیت اقسام مختلف و احکام جزئی مربوط بدان، می‌توان از دو رویکرد شکل‌گرا و محتواگرا در میان فقیهان سراغ گرفت. مثلاً فقیهان حدیث‌گرای مدینه، ماهیت بیع به گونه «مکایسه» و «معروف» را متفاوت دانسته، و براساس آن احکام متفاوتی صادر کرده‌اند که از سوی فقیهان رأی‌گرای عراق نقد شده است (برای نمونه، نک: محمدبن حسن، ۶۱۲/۲). در دیدگاه شافعی (۳۲/۳) نیز، معروف موجب حلیت یا حرمت بیع نخواهد شد. همچنین اختلاف در پاره‌ای از فروع بیع تولیت را می‌توان ناشی از اختلاف در ماهیت آن به عنوان بیع جدید یا نیابت مشتری از بایع دانست (نک: نووی، ۱۸۴/۳-۱۸۵).

در پی جویی از زمینه‌های تمسک به «احتیاط» در فقه معاملات باید یادآور شد که تأکید شریعت بر حرمت ربا سبب گردیده است تا از همان عهد صحابه، «ریبه» نیز در کنار ربا موضوع نهی قرار گیرد (برای نمونه، نک: ابن ابی شیبیه، ۷۳/۶؛ مالک، همان، ۴۴۱/۳). حدیث مشهور نبوی درباره وجود امور مشتبّه در میان امور حلال و حرام بین، توسط برخی از محدثان سده‌های بعد در ابتدای کتاب البیوع آورده شده است (نک: ترمذی، ۵۱۱/۳). شیخ طوسی، فقیه امامی سده ۵ق در برخی از فروع فقهی مربوط به بیع تنها به «احتیاط» تمسک جسته است (برای نمونه، نک: ۲۰۲/۲-۲۰۳، ۵۰۶).

در منابع روایی و فقهی، بخشی از مباحث مربوط به بیع با عنوان «آداب التجاره» آمده است. برای نمونه، در بیان اهل سنت، غزالی در ربع عادات از احیاء علوم‌الدین، بخشی را به «آداب کسب و معاش» اختصاص داده است (۶۰/۲ بی). مراد از آداب، آن دسته از دستورات اخلاقی غیرالزامی در مسیر بیع و تجارت است که به زمان یا مکان بیع و تجارت، روابط میان بایع و مشتری، یا وظایف هر کدام مربوط می‌شود، از همین روست که به مستحب و مکروه بخش گردیده است (نک: علامه حلی، تبصرة...، ۱۱۸). این مبحث دربردارنده آن دسته از امور جایز و البته سزاوار ترک در معامله، چون ادای سوگند است (نک: شهید ثانی، ۲۹۰/۳).

در منابع روایی یا فقهی اهل سنت در کتاب بیع به این مباحث هم پرداخته شده است (برای نمونه، نک: بخاری، ۲/۳ بی). در رجوع به سنت

نبوی در این باره باید یادآور گردید، آنچه با عنوان «خصال» یا «خصلت» برای بایع و مشتری بیان شده، منحصرأ امور جایز نبوده، بلکه پرهیز از اموری چون آلوده شدن به ربا، ادای سوگند، پوشانیدن عیوب کالا، و به طور کلی مدح و ذم کالا (نک: کلینی، ۱۵۰/۵-۱۵۱) و نیز دستکاری در کیل و وزن هم سخن رفته است. حتی گفته شده است که برخی از امتهای پیشین به واسطه همین رفتارها نابود گشتند (بیهقی، ۳۲/۶).

گفتنی است که در حکم به وجوب یا حرمت از این آداب، اختلاف است (نک: علامه حلی، مختلف، ۴۶/۵، بی). یکی از مهم ترین این مسائل اختلافی، حکم به استحباب یا وجوب علم به حلال و حرام در مسائل مربوط به بیع و تجارت است (نک: انصاری، ۳۴۱/۴، بی؛ نیز شهید اول، ۱۸۲/۳).

مأخذ: ابن ابی شیه، عبدالله، المصنف، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۰/ق ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن بابویه، محمد، معانی الاخیار، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن تیمیه، احمد، صفة اصول مذهب اهل المدينة، به کوشش زکریا علی یوسف، قاهره، مطبعة الامام؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، بلوغ الرام، بنارس، ۱۴۰۳/ق ۱۶۸۲م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۶۸۸م؛ هجو، عارضة الاحوذی، به کوشش هشام سمیر بخاری، بیروت، ۱۴۱۵/ق ۱۶۹۵م؛ هجو، القبی، به کوشش محمد عبدالله ولد کریم، بیروت، ۱۶۹۲م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۷۳/ق ۱۶۵۲م؛ ابن منظور، لسان و انصاری، مرتضی، المکاسب، قم، ۱۴۱۹/ق ۱۶۹۱م؛ بخاری، محمد، صحيح، استانبول، ۱۳۱۵/ق ۱۶۹۱، بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۲/ق ۱۶۹۲م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، قم، ۱۴۱۲/ق ۱۶۹۱، حمورابی، «قانون نامه»؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، قم، ۱۴۱۳/ق ۱۶۹۱، راهب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق، ۱۴۱۲/ق ۱۶۹۲م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۶۹۲، محمد، الدرر، قم، ۱۴۱۴/ق ۱۶۹۲، شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱۶۹۲م؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۶۹۳م؛ طوسی، محمد، الخلاف، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۵/ق ۱۶۹۳، علامه حلی، حسن، تبصرة المتعلمین، به کوشش احمد حسینی و هادی یوسفی، ۱۳۶۸ش؛ هجو، مختلف الشیعة، قم، ۱۴۱۶/ق ۱۳۷۲ش؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عهد عتیق، غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه، قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۶۶۳م؛ قرافی، احمد، الفروق، بیروت، دارالمعرفه، قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷/ق ۱۶۹۳، مالک بن انس، المدونة الکبری، قاهره، ۱۳۲۳/ق ۱۶۹۳، هجو، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰/ق ۱۶۹۵م؛ ماوردی، علی، الحاوی الکبیر، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۴/ق ۱۶۹۴م؛ محمد بن حسن شیبانی، الحجة علی اهل المدينة، به کوشش مهدی حسن گیلانی قادری، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۶۸۳م؛ مراغی، عبدالفتاح، الفناوین، قم، ۱۴۱۷/ق ۱۶۹۳، مسلم بن حجاج، صحيح، بیروت، دارالفکر، مشکو، محمد جواد، فرهنگ هزارشهای پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نووی، یحیی، روضة الطالبین، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ واحدی، علی، اسباب النزول، قاهره، ۱۳۱۵/ق ۱۶۹۳، و تیداد؛ نیز:

Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon, ed. F. Brown et al., Boston/New York, 1906; Iranica; Judaica; Justinianus, «Codex», Fordham University, www.fordham.edu/balsall/basis/535 institutes.html XVII. Buying and Selling; Korošec, V., «Keilschriftrecht», Orientalisches Recht, ed. B. Spuler, Leiden/Köln, 1964; Nasr, T., Essai sur l'histoire du droit persan des l'origine à l'invasion arabe, Paris, 1933; Talmud, Hebrew English Edition of Babilonian Talmud, ed. B. A. Epstein & D. Litt, London, 1990, Index vol. علی تولایی

۳. بیع در فقه اسلامی: عقد بیع به محض انشای اراده طرفین تشکیل دهنده آن، یعنی بایع و مشتری، تحقق می یابد و دارای اثر حقوقی می شود، بی آنکه تمامیت اثر آن بر امر دیگری متوقف باشد. از سوی دیگر، بیع عقدی لازم است و نمی توان آن را بدون سبب برهم زد. تملیکی بودن بیع نیز ویژگی دیگری است که آن را از بسیاری عقود ممتاز می سازد، یعنی پس از تحقق بیع، رابطه ملکیت بایع با مبیع قطع، و مشتری مالک آن می شود؛ همچنان که نسبت به ثمن نیز تبدیل مشابه صورت می پذیرد و رابطه مشتری با آن گسسته، و بایع مالک آن می شود. تبدیل اخیر حاصل خصوصیت دیگری از بیع، یعنی «معاوضی» بودن آن است. از این رو، فقیهان بیع غرری را که در آن دست کم یکی از عوضین مجهول باشد، باطل دانسته اند (نک: حطاب رعینی، ۸۵/۶). چنانچه عوض و موعوض هر دو کالا باشند، بیع را «مقایضه» می نامند (کاسانی، ۱۳۴/۵).

الف- اقسام بیع: بیع از جهات گوناگون قابل تقسیم است. در میان عقود، اعم از معین و نامعین، بیع بیشترین تقسیمات را داراست، به گونه ای که در کتابهای فقه اسلامی برای آن بیش از ۳۰ قسم شمرده شده است.

به اعتبار خبر دادن از رأس المال یا عدم اخبار، بیع بر ۴ نوع است: مساومه که مطلوب ترین آنهاست و آن بیعی است که فروشنده بی آنکه از قیمت خرید کالا خبر دهد، آن را به مشتری می فروشد. اما چنانچه وی را آگاه سازد و با قیمتی بیشتر بفروشد، چنین بیعی را مباحه گویند. در صورتی که کمتر از قیمت خرید بفروشد، بیع را مواضعه، و اگر به همان قیمت که مدعی است خود خریده، بفروشد، تولیه می نامند (نک: شهید اول، اللعة، ۱۰۶-۱۰۷).

بیع به اعتبار حال یا مؤجل بودن ثمن و مثن نیز ۴ قسم دارد: بیع نقد بیعی است که در آن ثمن و مثن هر دو حال هستند. چنانچه مثن حال و ثمن مؤجل باشد، آن را نسیه گویند. به عکس، اگر ثمن حال و مثن مؤجل باشد، به سلف یا شکم موسوم است. فقیهان اسلامی بی هیچ اختلافی ۳ نوع بیع یاد شده را صحیح و جایز می دانند (برای نمونه، نک: محقق کرکی، ۲۰۴-۲۰۵؛ نیز ابن رشد، ۱۰۲/۲). اما قسم چهارم، یعنی بیعی که در آن ثمن و مثن هر دو مؤجل باشند و موسوم به بیع دین یا کالی به کالی است، از سوی عموم فقیهان شیعه و اهل سنت باطل است؛ زیرا در حدیثی منسوب به پیامبر (ص) از چنین بیعی نهی شده است (طوسی، الخلاف، ۲۸۸/۶؛ زحیلی، ۴۳۲/۴). در هر حال، بیع دین در برابر ثمن حال به مدیون یا غیر وی صحیح است (محقق کرکی، ۳۸/۵). در قانون مدنی از بیع کالی به کالی سخنی به میان نیامده است.

بیع از جهت موضوع آن نیز قابل تقسیم است: اگر مورد معامله حیوان باشد، آن را «بیع حیوان» می نامند که تابع احکام خاصی است (ابن حمزه، ۲۴۷ بی) و چنانچه اثمان، یعنی طلا و نقره یا درهم و دینار با هم معامله شوند، آن را «بیع صرف» می گویند که در فقه اسلامی با شرایط ویژه ای از جمله تقابض در مجلس عقد صحیح است (نک: هجو،

بیع است. بدین معنا که چنانچه متعاملین عقد را به شرطی که احتمال وقوع آن می‌رود، یا حتی به وصفی که وقوع آن حتمی باشد، معلق سازند، بیع مذکور به جهت تعلیق در انشا باطل، و فاقد آثار حقوقی است (نک: طه‌وری، ۴۰۴/۱؛ نیز نوی، ۳۹۲/۴-۳۹۴).

۲. متبایعین: پایع و مشتری نیز از ارکان دیگر بیع محسوب می‌شوند و چون به واسطه بیع در اموال و دارایی خویش تصرف می‌کنند، باید هر دو عاقل، بالغ و رشید باشند. با جمع شدن این شرایط سه‌گانه در شخص، وی در اصطلاح فقهی موصوف به صفت کمال و از نظر حقوقی دارای اهلیت است. بدین سبب، معامله صغیر، مجنون و سفیه، محکوم به بطلان است (حطاب رعینی، ۳۵/۶).

برخوردار بودن متعاملین از قصد معامله هم از شرایط صحت بیع به‌شمار می‌آید. معامله مست، بی‌هوش، هرکسی که غافل یا حتی خواب‌آلوده است، یا به شوخی الفاظ دال بر بیع را بر زبان می‌آورد، به جهت فقدان قصد، باطل است (همانجا). اما درباره اختیار که در حقوق اسلامی در برابر اکراه و اجبار به کار می‌رود، باید گفت شرط لزوم بیع محسوب می‌شود، نه شرط صحت آن. بنابراین، چنانچه شخص به اجبار و تهدید بیع را واقع سازد، نفوذ حقوقی آن متوقف بر رضایت او پس از زوال اکراه خواهد بود. از این رو، در حقوق اسلامی چنین بیعی را «بیع مُکَرَّه» می‌نامند و آن را صحیح، ولی غیر نافذ می‌دانند (محقق حلی، ۲۶۸/۳).

«بیع قُضُولی» نیز حالتی مشابه دارد. مراد از آن، بیعی است که شخص چیزی را بفروشد، بی‌آنکه خود مالک آن شیء، یا دارای اجازه از جانب مالک باشد. عقد چنین بیعی نیز صحیح است. اما لزوم یافتن آن، منوط به اجازه مالک خواهد بود؛ چنانچه آن را رد کند، بیع از اساس باطل، و در صورتی که به آن رضایت دهد، صحیح و مؤثر خواهد بود (انصاری، ۱۰۱/۳).

۳. مبیع: چون در بیع مبادله مال در برابر مال صورت می‌پذیرد، لازم است مبیع خود از شرایطی برخوردار باشد. نخست اینکه مالیت داشته باشد؛ یعنی از نظر شارع، به عنوان کالا به رسمیت شناخته شود. بنابراین، یک مشت خاک که در عرف مال به حساب نمی‌آید، یا مشروبات الکلی که شارع برای آن مالیت قائل نیست، نمی‌توانند موضوع داد و ستد واقع شوند (شهید اول، اللّٰمعة، ۹۲). مبیع باید قابل خرید و فروش باشد. پس بیع چیزی که قانون یا شرع آن را ممنوع کرده، باطل است و نفوذ حقوقی ندارد. از همین رو، مال وقف را نمی‌توان فروخت، چون ملک طلق نیست (همان، ۹۵). سرانجام اینکه مبیع باید قابلیت تسلیم داشته باشد و فروشنده بتواند آن را به خریدار تسلیم، یا خریدار خود تصاحب کند (همان، ۹۴-۹۵؛ نیز قانون مدنی، ماده ۳۴۸).

معلوم بودن مبیع یکی دیگر از شرایط صحت بیع است و جهل بدان موجب می‌شود بیع، مصداق معامله غرری، و باطل گردد. از این رو، تفاوتی نمی‌کند که مبیع از جهت مقدار مجهول باشد یا جنس و نوع، یا وصف آن. هرگاه آگاهی خریدار به جنس کامل نباشد، بیع آن باطل است

(۲۴۳). «بیع ربوی» که در فقه اسلامی محکوم به بطلان است، بیعی است که در برابر جنسی مکمل یا موزون، مقداری بیشتر یا کمتر از همان جنس پرداخت گردد (سرخسی، ۱۰۹/۱۲-۱۱۰).

«بیع ثمار»، یعنی خرید و فروش میوه‌های سر درختی که در عرف باغداران اجاره باغ خوانده می‌شود، از همین نوع است. خرید و فروش میوه درختان، سبزیجات و دیگر محصولات کشاورزی مربوط به این نوع بیع است (علامه حلی، مختلف، ۱۹۵/۵). در این میان خرید و فروش رطب به رطب را «مُزَابَنَه» گویند. برخی مزابنه را بیع میوه درخت خرما در برابر خرما می‌دانند؛ یعنی معامله میوه خرما در حالی که بر درخت است، با خرما خشک، اگرچه روی زمین باشد. این نوع بیع به اجماع فقیهان باطل است (طوسی، المبسوط، ۱۱۸/۲؛ محقق حلی، ۳۰۹/۲) و تنها «بیع غریقه» از آن استثنا شده است (ابن رشد، ۱۷۵/۲). عریه به درخت خرمایی گویند که در خانه یا باغ کسی است و صاحب آن درخت یا مستأجر یا عاریه کننده، رطب آن را که بر درخت است، به تخمین و در برابر خرمایی از غیر آن درخت معامله می‌کند. چنین بیعی با شرایط خاص صحیح است (نک: طوسی، همانجا). «بیع محاقله» از دیگر انواع بیع ثمار، عبارت از فروش سنبل و خوشه گیاهی در برابر دانه‌های چیده شده همان گیاه یا گیاه دیگر که از نظر جنس با آن متحد است. بیع محاقله نیز به سبب شبهه ربا باطل است (ابن براج، ۲۸۳/۱).

ب- ارکان بیع: در فقه اسلامی عقد بیع بر ۴ رکن استوار است که نبود هر یک، سبب خواهد شد که عقد بیع برقرار نگردد:

۱. ایجاب و قبول: ایجاب که انشای مقصد اصلی عقد است، توسط پایع، و قبول که انشای رضایت به ایجاب است، به وسیله مشتری واقع می‌گردد. فقیهان متقدم در تحقق بیع، ایجاب و قبول لفظی را شرط می‌شمردند (برای نمونه، نک: محقق حلی، ۲۶۷/۲). از نگاه آنها بیع معاطاتی، یعنی خرید و فروش بدون استفاده از الفاظ و تنها با توافق قلبی، بیع نبود و تنها اثری که می‌توانست بر چنین داد و ستدی مترتب گردد، اباحه تصرف دانسته می‌شد (علامه حلی، قواعد، ۴۰۵/۲؛ نیز شهید ثانی، ۲۲۲/۳). در برابر، فقیهان متأخر، برای لفظ موضوعیت قائل نیستند و بیع یا سایر عقود را به هر صورتی که بیانگر قصد و اراده متعاملین باشد، قابل تحقق می‌دانند (بحرانی، ۳۴۹/۱۸-۳۵۰). قانون مدنی نیز (نک: ماده ۱۹۱-۱۹۴) از همین نظریه پیروی کرده است.

برپایه این دیدگاه، آنچه اهمیت دارد، «انشای» اراده پایع و مشتری برای تحقق بیع است. به همین سبب، در صورت کاربرد یافتن الفاظ، معاملات باید به لفظ ماضی (و نه مضارع) واقع شوند (یحیی بن سعید، ۲۴۶). نیز از همین روست که وعده بیع یا قولنامه - که در آن طرفین سندی را تنظیم و امضا می‌کنند که پس از تهیه مقدمات معامله را واقع سازند - بیع محسوب نمی‌شود؛ زیرا وعده بیع، بیع نیست و نهایت اثر آن تعهد به انتقال در زمانی دیگر است.

مُنَجَّر بودن عقد بیع نیز یکی دیگر از شرایط مربوط به ایجاب و قبول

(شهید اول، همان، ۹۵-۹۶).

اجر کاری که مبیع بدون آن قابل استفاده نیست، داخل در قیمت محسوب می‌شود؛ حتی اگر در ضمن عقد تصریح نشود. در خصوص اموری که استفاده از مبیع بدون آنها نیز ممکن است، داوری عرف پذیرفته شده است (نک: قانون مدنی، ماده ۳۵۶). مثلاً وقتی مبیع باغ باشد، درختان آن متعلق به مشتری؛ و چنانچه مورد معامله خانه باشد، ممر و مجرای اختصاصی از آن او خواهد بود. از آن سو، در صورتی که مبیع حیوانی آستان است، بر پایه قول مشهور در میان فقیهان شیعه، حمل او به مشتری تعلق نمی‌گیرد، مگر تصریح کنند، یا بر حسب عرف از توابع شمرده شود (برای اختلافها در این باره، نک: آبی، ۴۷۰/۱؛ شهید اول، الدرر، ۲۲۳/۳؛ نیز قانون مدنی، ماده ۳۵۸).

۴. ثمن: چنانچه ثمن معامله پول باشد، باید از حیث مقدار و دیگر شرایط، در هنگام عقد معلوم شود؛ به قسمی که هیچ‌گونه جهل یا ابهامی در آن نباشد. مثلاً اگر فروشنده بگوید خانه را در برابر هر قیمتی که فلانی تعیین کند، فروختم و مشتری هم آن را بپذیرد، به سبب مجهول بودن ثمن، معامله باطل است. هرگاه ثمن معامله کالا باشد، همه شرایطی که برای مبیع بر شمرده شد، بر ثمن نیز حاکم است.

ج - آثار بیع: نخستین اثر بیع، تبدیل در مالکیت است. مشتری مالک مبیع و نمائات و منافع آن، و بایع، مالک ثمن می‌شود؛ به نحوی که می‌توانند بر اساس قاعده تسلیط، هرگونه تصرفی در آنها داشته باشند. از جمله این تصرفها، انتقال به غیر یا معاوضه و فروش آنهاست؛ حتی اگر قبض و اقباض یا تسلیم مبیع به خریدار صورت نگرفته باشد.

قبض استیلائی مشتری بر مبیع به گونه‌ای است که هرگونه مانع تصرف از میان برداشته شود. اقباض یا تسلیم نیز همان است که بایع، مبیع را به تصرف مشتری درآورد، به نحوی که بتواند در آن همه‌گونه تصرف و انتفاع داشته باشد. تسلیم زمانی تام و تمام است که در زمان و مکان مقرر در عقد، و مطابق شرایط از پیش تعیین شده باشد. بر پایه قاعده فقهی مشهور «إِذَا تَلَفَ الْمَبِيعُ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، چنانچه مبیع پیش از تسلیم به مشتری و بی‌آنکه بایع نسبت به آن تقصیر کرده باشد، تلف گردد، بیع منفسخ می‌شود (طوسی، الخلاف، ۱۵۴/۳). در این حالت، فروشنده ملزم است که ثمن را به مشتری بازگرداند، مگر آنکه تلف حاصل از فعل مشتری باشد که در این صورت، خللی به بیع واقع شده، وارد نمی‌آید و بایع متعهد به استرداد ثمن نخواهد بود.

اثر دیگر عقد بیع، تعهداتی است که برای هریک از طرفین در ضمانت جنس مورد معامله و بهای آن ایجاد می‌گردد. چنانچه پس از عقد بیع و قبض ثمن معلوم شود که همه مبیع یا جزئی از آن متعلق به غیر بوده است، پس از رد مالک و اخذ مبیع، مشتری حق دارد به بایع رجوع کرده، ثمن را از وی بستاند. در صورتی که به فساد بیع جاهل باشد، بایع باید از عهده خسارت‌هایی که از این ناحیه به مشتری وارد آمده است، برآید. در صورتی که ثمن نیز مال غیر بوده، همین قاعده حاکم است. تعهد بایع بر ارائه مبیع بنابر شرطهای مورد توافق، و تعهد مشتری بر

تأدیه ثمن، یکی دیگر از آثار بیع است. به واسطه آن، هریک از بایع و مشتری می‌توانند یکدیگر را به ایفای تعهد بر اساس آنچه که در ضمن عقد مقرر شده است، وادار نمایند.

بر پایه قاعده فقهی «المؤمنون عند شروطهم» و وجوب وفا به شرط (نک: بجنوردی، ۲۴۷/۳، بی)، متبایعین می‌توانند در ضمن عقد بیع هر شرطی را مقرر کنند؛ مگر آنکه با عقل یا شرع مخالف باشد. در آن صورت، شرط فاسد است؛ ولی به عقد خللی وارد نمی‌آید. شرط خلاف مقتضای عقد و نیز شرطی که منجر به جهل در عوضین گردد، افزون بر اینکه فاسد است و لازم الوفاء نخواهد بود، موجب بطلان عقد بیع نیز می‌شود.

افزون بر شرایطی که متبایعین خود می‌توانند ضمن عقد تعیین کنند، برخی شرایط دیگر نیز در فقه اسلامی مقرر شده است که به اقتضای آن، هریک از متبایعین از حق فسخ معامله برخوردار می‌شود. از این شرایط به «اختیارات» تعبیر شده است. اختیار توانایی شخص بر از بین بردن اثر عقد است. به گونه‌ای که از زمان اعمال آن، معوض یا مبیع به مالک قبلی یعنی بایع، و ثمن به مشتری بازگردد. این‌گونه اختیارات هنگامی از میان خواهند رفت که طرفین در ضمن عقد بیع خود را از آن محروم کنند. در صورتی که حق اختیار برای کسی در میان نباشد، عقد بیع، لازم خواهد بود. لزوم عقد بیع که برخاسته از قاعده «إصالة اللزوم» در عقود است (همو، ۱۹۵/۵، بی)، بدین معناست که متبایعین بدون دلیل نمی‌توانند آن را برهم زنند؛ مگر آنکه هر دو طرف با رضایت بگذرند و به اصطلاح، بیع را «اقاله» کنند. در شمار اختیارات میان فقیهان اختلاف است. در متون فقهی اهل سنت گاه تا ۱۷ (زحیلی، ۵۱۹/۴)، و در کتابهای فقیهان امامیه نیز ۱۴ نوع اختیار یاد شده است (شهید اول، اللمعة، ۱۰۸). مهم‌ترین انواع اختیارات ۱۰ قسم هستند که قانون مدنی (ماده ۳۹۶-۴۵۷) به آن پرداخته است. اختیار چون حق مالی است، پس از فوت به وراثت منتقل می‌شود (مفید، ۵۹۳).

مآخذ: آبی، حسن، کشف الرموز، قم، ۱۴۰۸؛ ابن براج، عبدالعزیز، المذهب، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ابن حمزه، محمد، الرسالة، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۰۸؛ ابن رشد، محمد، بداية المجتهد، به کوشش خالد عطار، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ انصاری، مرتضی، المکاسب، قم، ۱۴۱۸ق؛ بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، به کوشش مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، قم، ۱۴۱۹ق؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، به کوشش محمد تقی ابروئی، قم، ۱۳۶۳ش؛ حطاب ربیع، محمد، مواهب الجلیل، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م؛ زحیلی، وجیه، الفقه الاسلامی و ادله، دمشق، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۲م؛ سرخسی، محمد، المبسوط، بیروت، ۱۲۰۶ق؛ شهید اول، محمد، الدرر، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، اللمعة الدمشقية، به کوشش علی کورانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة، به کوشش محمد کلاتر، قم، ۱۴۱۰ق؛ طوسی، محمد، الخلاف، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، المبسوط، به کوشش محمد تقی کشنی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ طه‌پوری، صادق، محصل المطالب، قم، ۱۴۱۹ق؛ علامه حلی، حسن، قواعد الاحکام، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مختلف الشیخ، قم، ۱۴۱۳ق؛ قانون مدنی؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش صادق شیرازی، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ محقق کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۰۸ق؛ مفید، محمد، المغتنة، قم، ۱۴۱۰ق؛ نووی، یحیی، روضة الطالبین، به



برخی چون حسن بصری به عدم جواز آن گراییدند (ابن ابی شیبه، ۳۰۷-۳۰۵/۷؛ ابن قدامه، همانجا).

در سده ۲ق، فقیهانی از بومهای مختلف همانند ابوحنیفه، مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد و شافعی، مشروعیت بیع عربون را با استناد به حدیث نبوی رد کردند و بر آن شدند که «بیع عربون» گونه‌ای از بیع قمار و غرر، و نیز اکل مال به باطل است (نک: ابن عبدالبر، التمهید، ۱۷۸/۲۳-۱۷۹؛ ابن رشد، بدایه...، ۱۶۳/۲؛ نووی، ابن قدامه، همانجاها). احمد بن حنبل با ضعیف شمردن حدیث منسوب به پیامبر اکرم (ص) و با استناد به فعل عمر، عربون را در بیع جایز دانست (نووی، ابن قدامه، همانجاها). در نگرش وی، ماهیت عربون، رد کالا (اقاله) یا پرداخت بهای اضافی است (نک: ه. د. اقاله). از این گذشته، احمد بن حنبل عربون در کرایه خانه را نیز صحیح دانسته است؛ بدین معنی که مستأجر با اجاره کردن خانه، مبلغی به موجر پرداخت می‌کند تا در صورت عدم سکنا در خانه، مبلغ یاد شده متعلق به موجر باشد (عبدالله ابن احمد، همانجا).

**ماهیت فقهی:** در تفاسیر کهن، ماهیت عربون (بیعانه) به عنوان شرط ضمن عقد بیع یا اجاره مطرح شده است، به این نحو که مشتری پس از بیع یا اجاره، با پرداخت مبلغی شرط کند که در صورت اخذ مورد معامله، آن مبلغ بخشی از ثمن یا اجاره بها، و در غیر این صورت، متعلق به طرف مقابل باشد (نک: مالک، ۶۰۹/۲-۶۱۰؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن ماجه، ۷۳۹/۲). این تحلیل به انحاء گوناگون از سوی فقیهان مذاهب مختلف پذیرفته گردید (نک: ابن جلاب، ۱۶۹-۱۶۸/۲؛ ابن برکه، همانجا؛ ابن قدامه، ۳۱۲/۴-۳۱۳؛ خرسی، ۷۸/۸؛ شوکانی، ۱۵۳/۵). در برخی از منابع فقه شافعی تصریح شده است که در صورت عدم تمامیت بیع، مبلغ پیش بها همچون «هبه» به بایع تعلق می‌یابد (نووی، همانجا؛ محلی، ۲۹۵/۲).

به طور کلی، فقیهان مخالف جواز عربون، علاوه بر حدیث نبوی به دلایلی از قبیل اکل مال به باطل، غرر، شرط شیء بدون عوض، خیاری مجهول و اولویت خطر نسبت به اباحه استناد کرده‌اند (نک: ماوردی، ۳۳۸/۵؛ ابن عربی، ۸۰۴/۲؛ ابن قدامه، ۳۱۳/۴؛ شوکانی، ۱۵۳/۵-۱۵۴). باید گفت ابوالخطاب کلوذانی، فقیه حنبلی مشروعیت بیع عربون را رد کرده است. ابن قدامه فقیه همتای وی، با تحلیلی از ماهیت عربون در معامله عامل عمر، این نظر را مطابق خبر، قیاس و دیدگاه اصحاب حدیث متقدم و اصحاب رأی دانسته است (همانجا). در نگرش ابن قدامه اگر عربون نه به عنوان شرط در عقد، بلکه قبل از عقد به عنوان «وعده بیع» صورت پذیرد و سپس کالا یا عقد ابتدایی خریداری شود و آن پیش بها به عنوان بخشی از ثمن محسوب گردد، صحیح است؛ اما در صورت عدم خرید کالا، بایع مستحق مالکیت این مبلغ نمی‌گردد (همانجا؛ نیز درباره بیعانه به عنوان «وعده بیع» در فقه امامیه، نک:

کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معروض، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یحیی بن سعید حلی، الجامع للتراجم، به کوشش جعفر سبحانی، قم، ۱۴۰۵ق. احمد باقری

بیعانه، به معنای «پیش بها»، اصطلاحی فقهی و حقوقی در معاملات که به موجب آن، بخشی از بهای مورد معامله هنگام قرارداد پرداخت می‌شود.

ماهیت حقوقی بیعانه، به عنوان وثیقه‌ای در قرار داد، ریشه در نظامهای حقوقی جوامع پیش از اسلام دارد و در آغاز دوره اسلامی با عنوان «بیع عربون» مورد بحث محافل فقهی بوده است. ریشه «عرب» در زبانهای سامی به مفهوم «ضمانت کردن» و «گرو گرفتن» به کار رفته (گزنیوس، 786؛ مشکور، ۵۵۵/۲)، و در یونانی نیز واژه «اراین»<sup>۱</sup>، برگرفته از اصلی سامی به معنای بیعانه است (لیل، 246). در نوشته‌های دینی عهد عتیق و عهد جدید نیز به این مفهوم اشاره شده است (برای نمونه، نک: اول سموئیل، ۱۷: ۱۸؛ رساله پولس به افسسیان، ۱: ۱۴؛ درباره اشاره به عجمی بودن واژه، نک: ابن قتیبه، ۱۹۷/۱؛ جوالیقی، ۴۵۶). در مقایسه با «رهن» به عنوان وثیقه‌ای برای پرداخت دین که در میان عرب رایج بوده (نک: شاخت، 186)، و در قرآن کریم نیز امضا شده است (بقره/۲۸۳)، روش بیعانه در عین تداول (نک: ابن برکه، ۳۷۸/۲؛ ابن رشد، المقدمات...، ۷۲/۲) به صورت بسیار محدود و بدون پرداختن به نکات حقوقی، در سنت نبوی دیده می‌شود. در حدیثی مشهور که از سوی مالک با طریقی ضعیف (نک: بیهقی، ۳۳۲/۵؛ نووی، ۳۳۵/۹؛ قس: زرکانی، ۲۵۰/۳) روایت شده، بیع عربون از سوی پیامبر (ص) نهی شده است (نک: مالک، ۶۰۹/۲؛ احمد بن حنبل، ۱۸۳/۲؛ ابوداود، ۱۴۲/۲؛ ابن ماجه، ۷۳۸/۲-۷۳۹). در مقابل، حدیثی به نقل از زید بن اسلم حاکی از آن است که پیامبر (ص) عربون را حلال شمرده است (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۴/۷-۳۰۶؛ ابن عبدالبر، التمهید، ۱۷۹/۲۳) و همین تعارض، مهم‌ترین زمینه اختلاف فتاوای فقها در این باب بوده است.

در منابع شیعه، حدیثی از حضرت علی (ع) به نقل از امامان باقر و صادق (ع) رسیده، که در آن عربون (بیعانه) را تنها در صورتی که «نقدی از ثمن» باشد، جایز شمرده شده است (نک: کلینی، ۱۳۳/۵؛ ابن بابویه، ۱۹۸/۳؛ طوسی، ۲۷۹/۷).

در میان آثار منقول از صحابه در منابع اهل سنت، نخست باید به گزارشی مربوط به معامله عامل عمر یا شخصی به نام صفوان بن امیه اشاره کرد، مبنی بر اینکه وی خانه‌ای به ۴ هزار درهم خریداری کرد به آن شرط که اگر عمر سرانجام بیع را نپذیرد، ۴۰۰ درهم، از آن صفوان باشد (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۶/۷؛ برای اقوال در تفسیر یا رد آن، نک: عبدالله بن احمد، ۲۸۰؛ جوالیقی، همانجا؛ نیز نک: ابن قدامه، ۳۱۳/۴). افزون بر آن، جواز بیع عربون از سوی ابن عمر نیز گزارش شده است (نک: ابن ابی شیبه، ۳۰۵/۷؛ ابن قدامه، همانجا).

در دوره تابعین، برخی چون مجاهد و ابن سیرین به جواز عربون و

بحرانی، ۹۱/۲۰). به هر تقدیر، برخی از فقیهان حنبلی بیع و اجاره عربون را جایز دانسته‌اند (نک: بهوتی، ۱۹۵۳). در تصحیح روش عربون در فقه شافعی و مالکی باید گفت که اگر شرط، قبل از عقد بیان گردد و در صیغه آورده نشود، بیع صحیح است (نوی، همانجا؛ عمیره، ۲۹۵/۲). همچنین اگر شرط بدین نحو باشد که در صورت عدم تمامیت بیع، عربون به مشتری بازگردد، بیع صحیح خواهد بود (ابن عبدالبر، الکافی، ۳۳۶؛ ابن جزی، ۲۵۷).

گفتنی است که ابن جنید فقیه امامی سده ۴ ق، با استناد به حدیث نبوی «المؤمنون عند شروطهم»، در صورت انجام نیافتن معامله، عربون را متعلق به بایع دانسته و آن را به عنوان «عوض از منع در تصرف کالا» تحلیل کرده است (نک: علامه حلی، ۲۳۸/۵؛ درباره طرح این نظریه در فقه اهل سنت، نک: ابن قدامه، همانجا). دیدگاه وی از سوی علامه حلی مورد نقد قرار گرفت. وی با استناد به اصل بقای ملک و نیز روایت منقول از حضرت علی (ع)، عربون را بخشی از ثمن دانست که در صورت به انجام نرسیدن معامله، باید به مشتری مسترد گردد (همانجا).

به هر تقدیر، در موارد بطلان بیع عربون، با رد عربون توسط بایع، اگر کالا از بین رفته باشد، مشتری باید قیمت روز قبض را به بایع پرداخت کند (ابن عبدالبر، التمهید، ۱۷۹/۳؛ خرسی، همانجا).

جایگاه حقوقی: قوانین و عرف در عصر حاضر بر بیعانه به عنوان وثیقه‌ای در ارتباطات تجاری تکیه دارد. اگرچه در قانون مدنی ایران به بیعانه پرداخته نشده، اما در عرف معاملات به ویژه «قولنامه»‌ها کاربرد فراوانی یافته است. به طور کلی در نظامهای تابع حقوق موضوعه و نیز نظام حقوق عرفی، بیعانه مبلغی است که مشتری هنگام قرار داد برای ابراز قصد و توانایی خود در اجرای معامله پرداخت می‌کند (برای نمونه، نک: «فرهنگ...»، ذیل «پیش پرداخت»<sup>۲</sup>). در تحلیل حقوقی، پرداخت بیعانه نشان از وجود حق فسخ یا ایجاد حق تقدم دارد (نک: ابرام، ۱۰۱-۹۹) و می‌تواند به عنوان «وجه التزام» که گونه‌ای از خسارت عدم اجرای تعهد است و در ماده ۲۳۰ قانون مدنی ایران در مورد تخلف از شرط ضمن معامله به آن اشاره رفته است، قرار گیرد (نک: کاتوزیان، ۸۲ ب).

در قولنامه‌ها، بیعانه گونه‌ای از خسارت احتمالی است که به فروشنده یا خریدار - در نتیجه عدم اجرای تعهد - پرداخت می‌گردد (ابرام، ۱۰۳). در نگرش عرفی، کاربرد بیعانه به منظور ایجاد حق تقدم در خرید و به نشانه استوار بودن بر عهد و پیمان و تأکید بر لزوم عقد، و نه خیار شرط صورت می‌گیرد (کاتوزیان، ۶۳؛ نیز نک: جعفری لنگرودی، ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ «قانون مدنی فرانسه»<sup>۳</sup>، ماده ۱۵۹۰؛ ابرام، ۱۰۱؛ نیز درباره قانون مدنی سوریه، ماده ۱۰۴، قانون مدنی مصر، ماده ۱۰۳، نک: سنه‌وری، ۸۶/۱-۹۳). در صورتی که انجام نیافتن معامله خارج از اراده طرف باشد، یا بتواند عدم تقصیر خویش را ثابت کند، بیعانه مسترد می‌گردد (ابرام، ۱۰۱-۱۰۲؛ نیز «قانون مدنی فرانسه»، همان ماده).

در موارد قضایی نیز، اثبات قصد طرفین در پرداخت بیعانه تعیین کننده است. بدین گونه، در جایی که بر اثر انحلال بیع، مطالبه بیعانه شود، اگر قصد طرفین این باشد که بیع در صورت عدم پرداخت بقیه «ثمن» در موعد مقرر، منحل گردد و بیعانه در تملک بایع قرار گیرد، دادگاه قصد طرفین را محترم خواهد شمرد. در غیر این صورت، به استرداد بیعانه به مشتری حکم خواهد کرد (ابرام، ۱۰۳).

مآخذ: ابرام، احمد، ماهیت حقوقی قولنامه در حقوق ایران، تهران، ۱۳۷۳؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، المصنف، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۲۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷؛ ابن برکه، عبدالله، الجامع، به کوشش عیسی یحیی یارونی، مسقط، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن جزی، محمد، القرائین الفقهیه، بیروت، ۱۲۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابن جلاب، عبدالله، التفریع، به کوشش حسین بن سالم دهمانی، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۲۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ هو، المقدمات و المسهلات، به کوشش محمد حبیب و سعید اعراب، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن عبدالبر، یوسف، التمهید، به کوشش سعید اعراب، ۱۲۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ هو، الکافی، بیروت، ۱۲۱۳ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن عربی، محمد، القبس، به کوشش محمد عبدالله ولد کریم، بیروت، ۱۲۱۳ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، غریب الحدیث، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ابن قدامه، عبدالله، المفنی، بیروت، ۱۲۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد سید لحام، بیروت، ۱۲۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق/بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، به کوشش محمد تقی ایروانی، بیروت، ۱۲۱۳ ق/۱۹۹۳؛ بهوتی، منصور، کشف القناع، به کوشش هلال مصیلعی مصطفی هلال، بیروت، ۱۲۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دوره حقوق مدنی، تهران، ۱۳۷۲؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش ف. عبدالرحیم، دمشق، ۱۲۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ خرسی، محمد، شرح علی مختصر سیدی خلیل، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ زرقانی، محمد، شرح الموطأ، بیروت، ۱۲۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ سنه‌وری، عبدالرزاق احمد، الوسیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ شوکانی، محمد، نیل الاوطار، بیروت، دارالعلوم طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶؛ ابن عبداللہ بن احمد، مسائل احمد، به کوشش زهیر شادیش، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعه، قم، ۱۲۱۶ ق/۱۳۷۶؛ عمیره، احمد، «حاشیه بر شرح منهاج الطالبین» (نک: هـ، محلی)، عهد جدید؛ عهد عتیق و قرآن کریم؛ کاتوزیان، ناصر، عقود معین، تهران، ۱۳۷۳؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ماوردی، علی، الحارثی الکبیر، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۲۱۴ ق/۱۹۹۴ م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح منهاج الطالبین»، در هاشم حاشیان از قلیوبی و عمیره، به کوشش عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت، ۱۲۱۷ ق/۱۹۹۷ م؛ مشکور، محمد جواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای ساسی و ایرانی، تهران، ۱۳۵۷ ق؛ نوی، یحیی، المجمع، قاهره، اداره الطباعة السیریة؛ نیز:

Black's Law Dictionary, Saint Paul Minnesota, 1979; Gode Civil; Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown et al., Oxford, 1955; Liddell, H. G. & R. Scott, A Greek - English Lexicon, Oxford, 1968; Schacht, J., The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950.

علی تولایی

پینتهت، شیوه‌ای رایج در فرهنگ اسلامی برای پیمان بستن مردم با حاکمان که برپایه آن به وفاداری گردن می‌نهند. بیشتر بیعتها در عصر

نیز در بیعت عمومی با وی حضور داشتند (همو، ۷۰۱-۷۰۰/۲). علی (ع) خود نیز در جاهای مختلف در این باره سخن گفته است و در نامه‌ای به معاویه بیعت را حق مهاجران و انصار ذکر می‌کند. او توضیح داده، که بیعت با او چنان مقبول مردمان بوده است که پس از به انجام رسیدن آن، نه حاضران حق تجدیدنظر دارند و نه غایبان حق رد (همو، ۷۰۳؛ نهج البلاغه، نامه ۶).

در دوران امویان و عباسیان، بیعت گرفتن از مردم حتی با تهدید و تطمیع هم رواج داشته است (برای نمونه، نک: ابونعیم، ۱۷۱-۱۷۰/۲). گاه مسجدی را با سربازان در محاصره می‌گرفته، و مردمان را مجبوره بیعت می‌کرده‌اند (همو، ۲۲/۷). گویا نخستین بار حجاج بن یوسف دست دادن را برای برقرار شدن بیعت کافی ندانسته، و سوگند خوردن به شیوه‌ای خاص را نیز از بیعت کنندگان مطالبه کرده است (نک: ذهبی، ۴۵/۵؛ نیز بهوتی، ۲۴۱/۶).

طبیعی است که در این میان، به ویژه افراد صاحب نفوذ برای بیعت با حاکم تحت فشار قرار می‌گرفته‌اند، در برابر، گاه نیز برخی بزرگان بیعت خود را به بیعت عموم مردم با حاکم جدید موکول می‌کرده‌اند (برای نمونه، نک: ذهبی، ۲۲۹/۴). از آن سو، گاه نیز کسی که در طلب قدرت بوده، با دادن وعده‌هایی به مردم از آنها بیعت می‌خواسته است (نک: بغدادی، ۳۱).

با این همه، می‌توان گفت که در آن زمان از نگاه عموم، نقض بیعت چنان قبیح بوده است که حتی اگر با اکراه بدان گردن می‌نهادند، اطمینان لازم برای حاکمان در اطاعت‌پذیری ایشان حاصل می‌شده است. نیز به نظر می‌رسد که در نگاه ایشان، هرگاه حاکمی می‌توانست از بیعت عمومی برخوردار باشد، حمایت از او مشروع می‌شده است.

در دوران امویان و عباسیان، گاه برخی حاکمان در حیات خویش برای جانشین خود نیز بیعت می‌گرفته‌اند (برای نمونه، نک: ابن عماد، ۲۳۰/۱، ۵۲/۲). از مردمان شهرهای مختلف نیز توسط والیان بیعت گرفته می‌شد (نک: ذهبی، ۲۳۰/۴).

کهن‌ترین گزارشها که از اهتمام مسلمانان به بحث نظری درباره بیعت حکایت می‌کند، نشان از آن دارد که در سده ۲ق، بیعت همچون راهی برای دستیابی حکومتها به مشروعیت، موضوعی جدی در محافل کلامی، و سرمنشأ اختلاف در میان مسلمانان بوده است (برای نمونه، نک: شهرستانی، ۷۳-۷۲/۱؛ بغدادی، ۲۳؛ ابوعمر، ۱۰۶۲). همانند برخی مباحث کلامی دیگر، شاید نخستین بار که بحث درباره شروط و شیوه‌های بیعت میان متفکران مسلمان مطرح شد، زمانی بود که با بالا گرفتن ستم امویان، مسلمانان در التزام به عهد خویش با حاکمان دچار تردید شدند و از دیگر سو، درباره بیعت با کسانی که پرچم مبارزه با امویان را برافراشته بودند، می‌اندیشیدند. در برخی از آثار کلامی، دستاورد این بحثها بازتاب یافته است (برای نمونه، نک: غزالی، ۲۳۰؛ عضدالدین، ۵۹۰/۳).

در دوره‌های بعد، بحث از بیعت به آثار فقهی اهل سنت نیز راه یافت و

پیامبر (ص) و خلفا از طریق دست دادن با حاکم صورت می‌گرفته است. البته بیعت حضوری بدون دست دادن (نک: ابن سعد، ۵/۸ بی) و بیعت غیر حضوری با نماینده حاکم، یا با فرستادن نامه (ابن عبدالبر، ۳۴۷/۱۶) نیز شناخته بوده است. این شیوه در سده‌های متمادی از تاریخ اسلام، از جانب عموم مردم برای مشروعیت داشتن حاکم در اعمال حاکمیت، ضروری دانسته می‌شده است. درباره شرایط و لوازم آن نیز از سوی متکلمان سده‌های نخست، و پس از آن در فقه اسلامی بحثهایی شده است.

عرب پیش از اسلام برای پذیرش حاکمیت از فردی و تعهد به فرمانبرداری از وی بیعت می‌کرده است (برای نمونه، نک: طبری، ۵۰۶/۱). با آمدن اسلام این شیوه همچنان رایج ماند و کسانی که مسلمان می‌شدند، در پذیرش اسلام و دوری از محرّمات (نک: ابن مند، ۵۷۸/۲ بی) و گاه در مواردی چون بیعت رضوان (نک: ه د، حدیبیه، صلح)، برای وفاداری و همراهی هنگام سختیهای جهاد، با پیامبر (ص) بیعت می‌کردند. در قرآن کریم از بیعت مسلمانان با پیامبر (ص) پیش از وقوع یک جنگ، همچون مایه آرامش مؤمنان و پیروزی آنها یاد شده است (فتح/۱۰۴).

نخستین بیعت پس از ظهور اسلام را «بیعت عشیره» دانسته‌اند که در سال سوم بعثت صورت گرفت. پیامبر (ص) ۴۰ تن از نزدیکان خویش را دعوت کرد و خواستار بیعت ایشان شد (طبری، ۵۴۲/۱-۵۴۳). از بیعتهای مهم دیگر در صدر اسلام، بیعت عقبه اول و دوم و بیعت رضوان است (نک: همو، ۵۶۲/۱، ۱۲۱/۲-۱۲۲).

انتخاب ابوبکر به خلافت با به کار بستن همین روش صورت گرفت (نک: الامامه ۱، ۲۴/۱ بی)، اما گروهی از مهاجران و انصار با او بیعت نکردند. گزارشهای تاریخی حاکی از آن است که برای بیعت گرفتن از برخی از مخالفان به زور متوسل شده‌اند (نک: همان، ۳۱-۳۰/۱؛ طبری، ۲۳۳/۲).

عمر به موجب مکتوبی که ابوبکر پیش از درگذشت املا کرده بود، به خلافت رسید. در دوره‌های بعد، بیعت همگانی با وی و پذیرش خلافتش گونه‌ای رضامندی به پیشنهاد خلیفه اول دانسته شد و شیوه انتخاب او به استخلاف موسوم گردید (خالدی، ۱۵۷). عمر تعیین خلیفه پس از خود را به شورایی ۶ نفره سپرد تا از میان خویش یکی را برگزینند (نک: طبری، ۵۴۸/۲ بی). ویژگی همه این بیعتها آن بود که از جانب نخبگان جامعه، یک فرد به عنوان خلیفه پیامبر (ص) و حاکم اسلامی برگزیده می‌شد. در مرحله بعد، مردم مدینه (پایتخت جهان اسلام) با او بیعت می‌کردند و آن گاه، مردمان مناطق دیگر نیز گردن می‌نهادند.

پس از قتل عثمان در ۳۵ق/۶۵۵م، مردم به سوی خانه علی (ع) هجوم آوردند و خواستار بیعت با او شدند. علی (ع) در برابر اصرار مردم با تأکید بر علنی بودن و لزوم رضای مردم، در مسجد حاضر شد و با او بیعت کردند (همو، ۶۹۶/۲). از ویژگیهای انتخاب علی (ع) به خلافت آن بود که جز مردمان مدینه، مردمانی از شهرهای مصر و عراق

به ویژه در ابواب قضاء، جهاد و مانند آن (برای نمونه، نک: نووی، ۲۶۳/۷)، و گاه به صورت بابی مستقل (ابن مفلح، ۱۰/۱۰ بی)، توجه فقیهان را برانگیخت. در کتابهایی که در سده ۵ق با عنوان «احکام السلطانیة» نوشته شد، همواره نخستین بحث، مسئله بیعت با حاکم، شروط صحت آن، و تعهداتی بود که در پی داشت (نک: ماوردی، ۴۹ بی؛ ابویعلی، ۱۹ بی). به عنوان نمونه‌ای از شروط، می‌توان از دیدگاه ابویعلی یاد کرد. وی امور ده‌گانه‌ای را وظایف دینی و سیاسی حاکم بر شمرده و گفته است که هرگاه بدانها قیام کند، است مکلف‌اند که از یاری‌اش فروگذار نکنند (ص ۲۷-۲۸).

شیعیان که انتخاب حاکم را از جانب خدا می‌دانستند، به شیوه بیعت کردن نهادند و آن را مشروع نشمرند (نک: طوسی، ۲۰۹-۲۱۰؛ علامه حلی، ۴۵۳/۱). در این میان، دیدگاه ابن بابویه را باید استثنا کرد که در مقام تعلیل گفته است که امام زمان (ع) از آن‌رو در غیبت به سر می‌برد که بیعت حاکمان ظالم را بر گردن نداشته باشد و با قیام خویش نقض بیعت نکند (ص ۴۴). گویی در نگاه وی وفاداری در بیعت با حاکمان در هر حال واجب بوده است (برای روایتی با همین مضمون، نک: کلینی، ۳۴۲/۱).

گذشته از آن، هیچ‌گاه شیعیان در سده‌های نخست اسلامی به حکومت دست نیافتند. بدین‌سان، جز با اشاره‌هایی کوتاه و گذرا در مقام مجادله کلامی با اهل سنت (برای نمونه، نک: سیدمرتضی، ۲۴۵/۳-۲۴۶؛ بحرانی، ۱۸۰/۵)، یا در خلال برخی بحثهای فقهی (برای نمونه، نک: علامه حلی، ۴۱۰/۱-۴۵۳؛ شهید اول، ۱۶۲/۲)، به بحث درباره بیعت و احکام آن نپرداخته‌اند.

در دوران اخیر، برخی از متفکران اهل سنت، بیعت را همچون تنها راه مشروعیت حکومت در قالب نظریه قرارداد اجتماعی که از سوی متفکران غربی ارائه شده است، تفسیر می‌کنند (زحیلی، ۶۸۴/۶). فقیهان معاصر شیعه نیز بیعت را همچون راهی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت حاکمان در زمان غیبت امام معصوم (ع) دانسته‌اند (نک: بجنوردی، ۱۷۰/۵؛ منتظری، ۴۰۵/۷۸۱).

گفتنی است که افزون بر بحثهای مفصل اهل سنت درباره بیعت در جای‌جای ابواب فقهی، کلامی و جز آن، از دیر باز نگارش کتابهایی مستقل در این موضوع رایج بوده است (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۱۴۰؛ ذهبی، ۲۲۵/۹؛ حاجی خلیفه، ۸۵/۱؛ صدیق حسن خان، ۲۶۷/۳؛ برای نمونه‌هایی از معاصران، نک: البیعة... نیز عبدالمجید، سراسر کتابها).

ماخذ: ابن بابویه، محمد، کمال‌الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۰۵ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت؛ دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن مفلح، ابراهیم، المبدع، بیروت، ۱۲۰۰ق؛ ابن منده، محمد، الايمان، به کوشش علی محمد ناصر فقیهی، بیروت، ۱۲۰۶ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو عمرو دانی، عثمان، السنن الواردة فی الفتن، ریاض، ۱۲۱۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیۃ الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ الامامة والسياسة، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۹۹۰م؛ بجنوردی، حسن، القواعد

الفقهیه، قم، ۱۲۱۰ق؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۳۶۳ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، ۱۹۷۷م؛ بهوتی، منصور، کشف القناع، به کوشش هلال مصیلعی، بیروت، ۱۲۰۲ق؛ البیعة و الخلافة فی الاسلام، رباط، ۱۳۱۵ق/۱۹۹۴م؛ حاجی خلیفه، کشف، خالدي، محمود، البیعة فی الفكر السياسي الاسلامي، عمان، ۱۳۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ازنوط و دیگران، بیروت، ۱۲۰۱ق/۱۹۸۱م؛ زحیلی، وهب، الفقه الاسلامی و دولته، دمشق، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیدمرتضی، علی، رسائل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۲۰۵ق؛ شهرستانی، محمد، الملک والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۲۰۳ق؛ شهید اول، محمد، الدرر، قم، ۱۲۱۴ق؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار ذکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۲۰۷ق؛ طوسی، محمد، الاختصاص، به کوشش حسن سید، تهران، ۱۳۰۰ق؛ عبدالمجید، احمد، البیعة عند مفکر اهل السنة، قاهره، ۱۹۹۸م؛ عضدالدین ابجی، عبدالرحمان، المواقف، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۷م؛ علامه حلی، حسن، تذکرة الفقهاء، قم، مکتبه مرتضویه؛ غزالی، محمد، قواعد العقائد، به کوشش موسی بن نصر، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قرآن کریم، کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد جاسم حدیثی، بغداد، ۱۲۲۲ق/۲۰۰۱م؛ منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، ۱۲۰۹ق؛ نووی، یحیی، روضة الطالبین، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ نهج البلاغة.

احمد رضوانی

بیعت رضوان، نک: حدیبیه، صلح.

بیعت شجره، نک: حدیبیه، صلح.

بیغمی، محمد بن احمد طاهری (یا طامری)، مشهور به بیغمی از قصه‌پردازان و روایان سده ۹ق/۱۵م. از زندگی، سال تولد و وفات وی اطلاعی در دست نیست. تنها مأخذ موجود درباره بیغمی، روایت مشهور او از داستان داراب‌نامه است.

از متن داراب‌نامه چنین مستفاد می‌شود که بیغمی، داستان مذکور را به سنت روایان قصص از حفظ داشته (نک: ۶۲/۱-۳۱۰)، و در حضور گروهی آن را نقل می‌کرده است (۷۲۲/۲) و در این میان، کاتبی به نام محمود دفترخوان روایت استاد خود، بیغمی را می‌شنیده و کتابت می‌کرده است (نک: ۳۰۳/۲؛ نیز صفا، مقدمه بر داراب‌نامه بیغمی، ۱۲/۱).

تنها نسخه موجود از داراب‌نامه به تحریر همین محمود دفترخوان است که به تصریح خود او در ۸۸۷ق/۱۴۸۲م کتابت شده است (همانجا، نیز ۷۵۷/۲)؛ در نتیجه، زمان حیات بیغمی و کاتب نامبرده، نیمه دوم سده ۹ق است (صفا، تعلیقات بر همان، ۷۷۷/۲، تاریخ...، ۵۱۸/۴). به نظر می‌رسد این سخن که بیغمی در سده ۸ق می‌زیسته (نک: ایرانیکا، ۲۴۹/IV)، با توجه به اینکه فقط مستند به داراب‌نامه موجود است، صحیح نیست.

بیغمی ضمن نقل داراب‌نامه، در چند جا به نام و نسب خود با اندک اختلاف اشاره، و تصریح کرده است که هدف او از روایت و تدوین این داستان، ماندگاری نامش در میان اهل سخن بوده است (نک: ۲۱۵/۱، ۳۶۳/۲، ۳۷۲).

داراب‌نامه: تنها نسخه منحصر به فرد این کتاب در کتابخانه روان

نثر کتاب به دلیل روایت قصه در حضور جمع، سبکی روان، ساده و نزدیک به زبان محاوره است و با سبک رسمی نویسندگان سده ۹ق — که نثری متکلف و آکنده از واژه‌های عربی است — تفاوتی آشکار دارد. فراوانی مفردات، ترکیبات و تعبیرات فارسی در *داراب نامه* به حدی است که می‌توان آن را منبعی ارزشمند در تحقیقات لغوی، دستوری و زبان‌شناسانه در زمینه فارسی دری به شمار آورد. در جای جای کتاب بسته به مناسبتها، ابیاتی از شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی، غزلیات معروف شاعران قدیم تا غزلهایی از سعدی، اوحدی و حافظ آمده است که در کار تصحیح متون یاد شده، خالی از فایده نیست. این کتاب همچنین برای تحقیق درباره تاریخ اجتماعی - فرهنگی ایران مآخذی بسیار سودمند محسوب می‌شود.

مآخذ: بیغمی، محمد، *داراب نامه*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۹ - ۱۳۴۱ ش؛ دفترخوان، محمود، خاتمه کتاب (نکته هم بیغمی)؛ شمیس، سیروس، انواع ادبی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، مقدمه بر *داراب نامه* طرسوسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، مقدمه و تعلیقات بر *داراب نامه* (نکته هم بیغمی)، مرکزی، میکرو فیلمها؛ نیز: *Iranica*.  
حمیدرضا شایگان فر

**پیکنند**، یابی‌کند، شهری تاریخی متعلق به سده‌های میانه، واقع در اراضی جمهوری ازبکستان که ویرانه‌های آن در ۳۵ کیلومتری جنوب غربی بخارا باقی است.

نام این شهر به گونه‌های مختلف چون **پیکنند** (ابن خردادبه، ۳۶؛ بلاذری، ۴۱۰؛ سمعانی، ۴۳۴/۱)، **پیکننداد** (ابن خلدون، ۷۵/۳)، **باکند** (یعقوبی، ۲۹۲)، **بیسکند** (اصطخری، ۲۸۶)، **پی‌کند** (بارتولد، ۱۹۱/II)، **تین‌گند** (زیمل، ۲۵۸) و **پای‌کند** (گومیلف، ۱۱۵) نیز آمده است. مارکوارت در کتاب «وهرود و ارنک» این شهر را **پیکنند** نامیده، و متذکر شده است که نام مذکور از نام قدیم «پت - کند» پدید آمده، که به معنای شهر شاهان است (ص ۱۵۲). به گفته مهرداد بهار **بیکنند** نامی است مرکب که از دو کلمه «پی» مأخوذ از «پنج» به معنای «خدا» (ص ۴۵۹) و «گند» به معنای «محل و مکان» پدید آمده است. هرگاه نظر مارکوارت، بارتولد، گومیلف و زیمل که **بیکنند** را به صورت **پی‌کند** نوشته‌اند، درست باشد و **بیکنند** را صورت معرب **بیکنند** بدانیم، در این صورت پذیرش نظر بهار دشوار می‌نماید. **بیکنند** را در قدیم شارستان (شهرستان) روین نیز می‌خواندند (نرشیخی، ۶۱).

بنای شهر **بیکنند** با افسانه‌هایی آمیخته است. بعضی بنای آن را به جمشید نسبت داده، و گفته‌اند که نام آن **گنگ دژ** یا **کندز**، وزمانی تختگاه افراسیاب بوده است (لغت نامه ...). فردوسی بنای شهر را به فریدون نسبت داده، می‌نویسد که نام بهلوری شهر، **کندز** (کندر) بود که بعدها به **بیکنند** بدل گشت (۲۴۸/۵). این مسئله که **کندز** مورد اشاره فردوسی، همان **قهندز** مشهور و یکی از روضهای بخارا است، جای تأمل است.

ترکیه (ش ۱۵۱۷) موجود است. میکرو فیلم این نسخه نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود که در فهرست میکرو فیلمها به اشتباه به طرسوسی نسبت داده شده است (نک: مرکزی، ۸۱؛ قس: صفا، مقدمه بر *داراب نامه* بیغمی، ۱۳۷۱-۱۳۷۲).

صفا با توجه به ترجمه عربی این کتاب تحت عنوان *قصه فیروز شاه ابن الملک داراب* که نخستین بار در ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م در مصر به طبع رسیده است و همچنین ناتمام ماندن قصه در متن فارسی، نتیجه می‌گیرد که نسخه فارسی *داراب نامه* نیز می‌باید حداقل در ۴ مجلد بوده باشد — که جلد اول آن توسط نامبرده در دو مجلد منتشر گردیده است (نک: مآخذ مقاله) — و با توجه به اینکه جلد سوم کتاب نیز در کتابخانه دانشگاه اویسا لا یافت شده، لاجرم باید نتیجه گرفت که جلد های دوم و چهارم این اثر نفیس هنوز مفقود است (نک: همو، تعلیقات بر همان، ۷۶۷-۷۶۵/۲، ۷۷۱).

ترجمه‌ای هم از این داستان به زبان ترکی با عنوان *قصه فیروز شاه* در دست است که توسط صالح بن جلال برای سلطان سلیم خان صورت گرفته است (همان، ۷۶۸/۲).

نسخ متعدد دیگری با عنوان *داراب نامه* در کتابخانه‌های هند، ایران و اروپا نیز موجود است (مرکزی، همانجا) که نباید با *داراب نامه* بیغمی اشتباه شود، زیرا قبل از کتاب مذکور تحریر شده، و از داستان‌گزاری به نام طرسوسی است (همو، مقدمه بر همان، ۱۴/۱؛ نیز نک: ه د، طرسوسی). مهم‌ترین تفاوت میان دو اثر مذکور این است که *داراب نامه* طرسوسی مطابق نامش، داستان *داراب*، پادشاه کیانی است، حال آنکه *داراب نامه* بیغمی بر خلاف عنوانش، شرح ماجراهای *فیروز شاه*، پسر *داراب* است (نک: صفا، مقدمه بر *داراب نامه* طرسوسی، ۱۳/۱).

قهرمان اصلی *داراب نامه* بیغمی *فیروز شاه*، پسر *داراب* است؛ یعنی عمده داستان، شرح ماجراجوییهای *فیروز شاه* است و از *داراب* بسیار کم سخن به میان آمده است؛ از این رو، عنوان «*قصه فیروز شاه*» یا «*فیروز نامه*» بر این داستان مناسب‌تر می‌نماید و ظاهراً انتخاب نام *داراب نامه* برای این کتاب به این علت است که در ادبیات پهلوی و بعد از اسلام، قصه‌های مربوط به *داراب*، پدر دارایان، آخرین پادشاه داستانی کیانی، مشهور و رایج بوده است (نک: همو، مقدمه بر *داراب نامه* بیغمی، ۱۱/۱).

*داراب نامه* دارای تمام ویژگیهای نوع ادبی «*رمانس*» است (درباره ویژگیهای *رمانس*، نک: شمیس، ۱۱۱-۱۱۱). بنابراین می‌توان آن را «*رمانس فیروز شاه*» نامید، به این دلایل: ۱. ماجراهای حماسی آن حول محور عشق است؛ عشق *فیروز شاه* به عین الحیات، دختر شاه یمن. ۲. داستانی است مشحون از حوادث هیجان‌انگیز، جادو و وقایع خارق‌العاده. ۳. عیاران و فقیان در ماجراهای مختلف، حضور چشم‌گیری دارند. ۴. سراسر داستان، سرگرم کننده و شاد است و شکست و ناکامی در آن وجود ندارد؛ چنان‌که *فیروز شاه* سرانجام، به وصال محبوبه خود، عین الحیات می‌رسد.

ابوالحسن نیشابوری، مؤلف کتاب *خزائن العلوم بنای قهندز* را به سیایش و برخی به افراسیاب نسبت داده‌اند (نک: نرشخی، ۳۲، ۳۳). حل استقرار افراسیاب نوشته است (همانجا). صرف نظر از مطالب اسطوره‌ای، محققان اسکان مردم در این ناحیه را به سده‌های ۵-۷ م مربوط دانسته‌اند (BSE<sup>3</sup>, XIX/78)؛ این زمانی است که به نوشته ابوالحسن نیشابوری گویا مسیر رود ماصف (نک: مدرس رضوی، ۸: با صفا) تغییر یافت و با فرو رفتن آب در اراضی ریگزار بخارا و اطراف آن، رود سغد پدید آمد (نک: نرشخی، ۸۰، ۷).

بنا به نوشته ابوالحسن نیشابوری مردمان از هر جانب از جمله ترکستان در ولایت بخارا - که بیکندی یکی از توابع آن بود - گرد آمدند و در آنجا مقام و عمارت کردند و شخصی را به پادشاهی برگزیدند که نامش ابروی بود (نک: همو، ۸). نام این شخص به صورت اَبْرُوی نیز آمده است (مارکوارت، *ایران‌شهر*، 308؛ فرای، 12، 11؛ وامبری، ۳۶). مؤلف *خزائن العلوم* می‌نویسد که آن زمان بیکند دیهی بزرگ و تختگاه ابروی بود (نک: نرشخی، همانجا). مارکوارت ابروی را پادشاهی هفتالی (همانجا)، و فرای او را آخرین پادشاه هفتالی (ص 12) دانسته است.

به روزگار ساسانیان بیکند ناحیه‌ای بزرگ بود و درون آن دژی به نام قلعه دیوسی وجود داشت و مقر شاه نیز در بیکند بود (نرشخی، همانجا). بیکند به یکی از مراکز عمده بازرگانی در آسیای مرکزی بدل شد، چنان که مؤلفان آن را شهر بازرگانان (مدینه التجار) نامیدند (ابن خردادبه، همانجا؛ طبری، ۴۳۰/۶). معلوم می‌شود که در گذشته مردمانی از اقوام مختلف در بیکند اقامت داشتند. یعقوبی ضمن اشاره به شکوهمندی شهر بیکند (باکند)، نوشته است که مردمانی گوناگون در آن سکنا دارند.

تاریخ تغییر مسیر رودهایی که از آب شدن برفها پدید آمدند، و نیز تبدیل بخارا به ناحیه‌ای سرسبز چندان مشخص نیست، ولی می‌توان چنین پنداشت که رویداد مذکور به احتمال در روزگار پادشاهی خسرو انوشیروان در فاصله سالهای ۵۳۱-۵۷۹ م بوده است. مؤلف کتاب *خزائن العلوم* که از کوچ اهالی ترکستان به بخارا خبر داده است، می‌نویسد که آنان نخست در چادرها به سر می‌بردند؛ پس آن گاه به عمارت و آبادانی دست زدند و ابروی (ابری) را به عنوان امیر برگزیدند و چون روزگاری برآمد، ابروی که در بیکند مستقر بود، بزرگ شد و جور و ستم پیشه کرد، چندان که مردم به ستوه آمدند و بسیاری از دهقانان و توانگران به ترکستان گریختند. آنان که در بخارا مانده بودند، نزد قراجورین، شاه ترکان کس فرستادند و از او یاری طلبیدند. وی فرزند خود را با سپاهی گران به جنگ ابروی فرستاد (نک: نرشخی، ۸، ۹). نام قراجورین در نوشته‌ها به صورت قراجورین، قراجوزین و غیره آمده است که قراجورین به معنای «بلای سیاه» درست می‌نماید (رضا، ۱۰۱، ۱۰۲). قراجورین پس از مرگ پدرش، ایستمی خان در ۵۷۶ م جانشین وی شد (همو، ۱۰۲). نام فرزند قراجورین که فرماندهی سپاه

ترکان در حمله به بیکند را بر عهده داشت، «ینگ سوئوخ - تگین» (ینگ سوئوه - تگین<sup>۱</sup>) بود که مؤلف *خزائن العلوم* او را با لقب «شیر کشور» معرفی کرده است. او در بیکند ابروی را اسیر کرده، به بند کشید و در جوال افکند، تا جان داد (همو، ۱۰۴؛ نک: نرشخی، ۹).

ترکان پس از کسب نیرو در ۵۸۹ م، در دهمین سال پادشاهی هرمز چهارم به ایران حمله ور شدند. در تاریخها نام فرمانروای ترکان و فرزند قراجورین را «ساوه شاه» (فردوسی، ۳۳۱/۸) و «شابه» (طبری، ۱۷۴/۲؛ ثعالی، ۶۴۵) آورده‌اند. ظاهراً نام ساوه به نام «سوئوه» (ینگ سوئوه - تگین) نزدیک تر است. گوملیف ینگ سوئوه (ینگ سوئوخ) را با نام «ساوه» مشهور در مآخذ ایرانی یکی می‌داند و این نام را با عنوان «شیر کشور» نیز برابر می‌شمارد (ص 487). هرمز چهارم بهرام چوبین (وهرام گشنسپ) را که از مردم ری بود، به فرماندهی سپاه ایران گمارد. ساوه (شابه) در این پیکار مغلوب، و کشته شد (دینوری، ۸۰-۸۱؛ طبری، ۱۷۴/۲-۱۷۵؛ فردوسی، ۳۶۸/۸).

ساوه گویا پیش از مرگ، پسرش را به جانشینی برگزیده بود (دینوری، ۸۱). در مورد نام این شخص اندک اختلافی وجود دارد. طبری (۱۷۵/۲) و ثعالی (ص ۶۵۰) نام او را «برموده»، و فردوسی (۳۷۲/۸) «برموده» نوشته‌اند. دینوری او را با لقب «یلتکین» معرفی کرده است (همانجا). شاید «برموده» (فرموده) ترجمه پارسی نام ترکی «بویروق<sup>۲</sup>» باشد. نام «بویروق» در میان ترکان وجود داشته، و رشیدالدین فضل الله به این نام اشاره کرده است (۹۱/۱). نام بیکند (بی کند) نیز به سبب ارتباط با «برموده» آمده است. این شخص پس از کشته شدن پدرش به بیکند رفت و با اموال و گنجهایی که داشت، در قلعه آنجا که افراز (آواز) نام داشت، حصاری شد (ثعالی، ۶۵۳-۶۵۵؛ فردوسی، ۳۷۶/۸).

هنگامی که بهرام چوبین سر به شورش برداشت و شکست خورد، نزد فرمانروای ترکان - که در بیکند مستقر بود - رفت و در همان جا کشته شد. نام این خان ترکان مشخص نیست. ثعالی او را فرزند پرمود نوشته است (ص ۶۵۸). نام این خان در منابع ایرانی نیامده است. محتمل است از گروه ترکان (توکیوهای) شرقی با نام یون یول لیگ دولان خان بوده باشد که با خانات غربی دشمنی داشت و چه بسا به همین سبب به حمایت از بهرام پرداخت (گوملیف، 132). در این زمان، خسرو دوم (خسرو پرویز)، فرزند هرمز چهارم بر ایران فرمان می‌راند. هنگامی که یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی به فرارود (ماوراءالنهر) عقب نشست، بیکند که در شاهنامه با عنوان بیکند آمده، گویا میدان کارزار با ماهوی سوری بوده است (فردوسی، ۳۷۶/۹).

در ۶۷۴/۵۴ ق، بنا به روایتی در ۵۳ ق، به روزگار خلافت معاویه، عبیدالله بن زیاد، عامل خراسان عازم فتح بخارا شد و در پیکار با ترکان رامیتن (از توابع بیکند و در دو فرسنگی آن) نیمی از بیکند را نیز گشود

محراب گوهرکوبی شده داشت (مقدسی، همانجا). در آن روزگار مساحت شهر بجز آبادیهای اطراف آن ۲۰ هکتار بود. هنوز بقایای دیوارهای استوار و برجهای بلند شهر کهن در بخش غربی آن باقی است (BSE<sup>3</sup>, XIX/78).

در سده ۵/ق ۱۱۷ بیکنند راه زوال می‌پیمود، اما بر طبق تاریخ بخارا، در آغاز سده ۶/ق ۱۲ ارسلان خان محمد بن سلیمان، فرمانروای ایلک خانی بیکنند را آباد کرد و «مردمان در وی گرد آمدند و عمارت‌های نیک کردند». خان نیز کاخی برای خود ساخت (نرشخی، همانجا). درون شهر قلعه‌ای وجود داشت که دارای پرستشگاه‌های متعدد، کاخ‌های اشراقی، خانه‌ها و کارگاه‌های بسیار، از جمله کارگاه‌های کوزه‌گری و سفال‌سازی بوده است. در حاشیه شهر استحکامات و مراکز نظامی وجود داشت. در سده‌های ۸ و ۹/ق ۱۲ و ۱۵م نیز شهر اندکی بازسازی و مرمت شد، ولی هرگز به وضع پیشین خود دست نیافت. این نکته از کاوش‌های باستان‌شناسان در سالهای ۱۹۱۴، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۵۴ و ۱۹۵۶م معلوم، مشخص گردیده است (BSE<sup>3</sup>، همانجا).

از جمله بزرگان بیکنند از کسانی چون ابوالاحمد محمد بن یوسف بیکنندی، ابوزکریا یحیی بن جعفر بیکنندی، محمد بن سلام بن فرج بیکنندی، احمد بن علی سلیمانی بیکنندی، محمد بن احمد بیکنندی، احمد ابن یونس بیکنندی، ابوسعید اسماعیل بن حمدویه بیکنندی می‌توان نام برد (نک: سمعانی، ۴۳۴/۱-۴۳۵؛ یا قوت، ۷۹۷/۱).

مأخذ: این اثر، الکامل، ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۳۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ ابن خلدون، العبر، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۳۰۱/ق ۱۹۸۱م؛ ابن رسته، احمد، الاصلح النقیصه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فحول البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ تمایلی مرغی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زرتنگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت‌الله، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، فردوسی، شاهنامه، به کوشش عبدالحسین نوشین و دیگران، مسکو ۱۹۶۷-۱۹۷۱م؛ لغت نامه دهخدا؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حراشی و تعلیقات بر تاریخ بخارا (نک: همد، نرشخی)؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ رامبری، آ. آثار تاریخ بخارا، ترجمه محمد روحانی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ یا قوت، بلقان، یعقوبی، احمد البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; BSE<sup>3</sup>; Frye, R. N., *Bukhara, the Medieval Achievement*, New York, 1965; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, vol. I, Moscow, 1972, vol. II, Dushanbe, 1989; Gumilev, L. N., *Drevnie Turki*, Moscow, 1967; Markwart, J., *Eranshahr*, Berlin, 1901; id., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938; Zeimal, E. V., *The Political History of Transoxiana*, *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983.

عنایت‌الله رضا

(خلیفه، ۲۶۵/۱؛ طبری، ۲۹۷/۵؛ بلاذری، ۴۱۰). در ۸۷/ق ۷۰۶م قتیبه ابن مسلم که از سوی حجاج بن یوسف امیر خراسان شده بود، در صدد فتح بیکنند برآمد. اهالی خبر یافتند و بیکنند را از سفدیان نیز کمک خواستند. شهر بیکنند ۵۰ روز، و به قولی ۱۰ ماه (غفورف، ۱/310) مقاومت کرد، ولی سرانجام گشوده شد و قتیبه با اموال و سلاح فراوانی که به غنیمت گرفته بود، بازگشت؛ اما در راه خبر یافت که مردم بیکنند سر به شورش برداشته‌اند. بار دیگر بدان شهر حمله برد و پس از یک ماه شهر را گشود و غنائم بسیار از زر و سیم به چنگ آورد و همه کسانی را که قادر به پیکار بودند، کشت و باقی مردم را برده ساخت، چنان که بیکنند ویران شد و در آن کسی نماند (نرشخی، ۶۱، ۶۲؛ ابن اثیر، ۵۲۸/۴-۵۲۹؛ طبری، ۴۳۲/۶-۴۳۳؛ ابن خلدون، ۷۵/۳). قتیبه از آتشکده بیکنند علاوه بر سیم و زر بسیار دو قطعه مروارید بزرگ نیز یافت که هر یک به درشتی تخم کبوتر بود. وی آن مرواریدها را نزد حجاج فرستاد (نرشخی، ۶۲؛ بیرونی، ۲۵۸). از جمله غنائم، هزاران طاقه حریر چینی، سلاح‌ها و دیگهای بسیار بزرگی بود که با نردیام از آن بالا می‌رفتند (طبری، ۴۳۱/۶-۴۳۲؛ ابن رسته، ۸۰).

در ۱۱۰/ق ۷۲۸م به روزگار خلافت هشام بن عبدالملک، اشرس، عامل هشام در خراسان به بیکنند رفت؛ اما اهالی آب را به روی مهاجمان بستند که در نتیجه ۷۰۰ تن از تشنگی جان باختند (ابن اثیر، ۱۵۰/۵). در عهد مهدی خلیفه عباسی، معاذ بن مسلم در ۱۶۰/ق ۷۷۷م به بخارا حمله برد. اهالی بیکنند سر به شورش برداشتند و در دشتی نزدیک شهر ضربات سهمگینی بر لشکریان معاذ وارد ساختند، به گونه‌ای که معاذ نتوانست لشکرکشی خود را به بخارا و سمرقند ادامه دهد (غفورف، ۱/330). ظاهراً گروه شورشیان و جنگاوران بیکنند از سپیدجامگان (میضه) بودند (وامبری، ۷۸).

در ۲۷۲/ق ۸۸۵م امیر نصر سامانی در جریان اختلاف با برادرش امیر اسماعیل در تعقیب او به بخارا رفت، ولی او را نیافت و سپس به بیکنند رفت. مردم شهر به استقبال او شتافتند و زر و سیم نثارش کردند (نرشخی، ۱۱۳-۱۱۴).

بیکنند یکی از آبادترین و شکوفاترین نواحی فرارود (ماوراءالنهر) بود و جز عنوان «شهر بازرگانان» به «شهرستان روین» نیز شهرت داشت و این به سبب دژ استواری بود که شهر داخلی را تشکیل می‌داد (غفورف، ۱/310؛ نرشخی، ۲۶). گرچه بیکنند چندبار ویران شد، اما به کوشش مردم آن سامان در سده‌های ۳ و ۴/ق ۱۰ و ۱۱م بازسازی شد و به روزگار سامانیان به اوج شکوفایی رسید (BSE<sup>3</sup>, XIX/78). در این زمان بیکنند هزار رباط داشت که بعضی آباد و برخی ویران بودند (مقدسی، ۲۸۲؛ حدود، ۱۰۶). در بیکنند گنبدی وجود داشت که خانها و اشراف بخارا زیر آن به خاک سپرده می‌شدند (همان، ۱۰۷). نرشخی بیکنند را کهن‌تر از بخارا دانسته است. وی می‌نویسد هر پادشاهی که در این ولایت به شهر یاری رسیده، در آنجا مقام ساخته است (ص ۲۶). شهر بازاری آباد و مسجد جامعی با

بیکنندی، ابوجعفر محمد بن احمد بخاری حنفی (۳۹۲ یا ۳۹۴-۴۸۲ق/۱۰۰۴ یا ۱۰۰۶م)، محدث، فقیه و متکلم معتزلی، معروف وی را از مردم بخارا دانسته‌اند (قرشی، ۲۳/۳؛ ابن حجر، ۷۰/۵)، ولی پیداست که اصلاً به این شهر (بین بخارا و جیحون) تعلق داشته است (یاقوت، ۷۹۷/۱).

درباره تاریخ تولد او اختلاف است (نک: ذهبی، تاریخ، ۹۶/۳۴، سیر، ۵۸۶/۱۸-۵۸۷؛ قرشی، ۲۵/۳؛ ابن حجر، ۷۱/۵). گزارش بغدادی که سال ولادت وی را ۴۱۲ق/۱۰۲۱م دانسته است (۷۵/۲)، دور از حقیقت می‌نماید.

بیکنندی در زادگاهش به تحصیل پرداخت؛ سپس در ۴۱۲ق به خراسان رفت و نزد علمای حنفی تحصیلات خود را ادامه داد (قرشی، همانجا؛ ابن قطلوفا، ۲۵۴). بعد از آن به مصر رفت و در مقام فقهی حنفی و متکلمی معتزلی به بحث و گفت‌وگو با دانشمندان آن دیار پرداخت و به ویژه با ابونصر هبة الله (د ۴۷۰ق/۱۰۷۷م)، دانشمند و داعی معروف اسماعیلی مناظره کرد و رسالة الهدی و الارشاد لاهل الحيرة و العناد را در رد آراء وی نوشت (قرشی، ۲۵/۳-۲۶؛ ابن حجر، ۷۱/۵؛ ابن قطلوفا، همانجا). پس از مدتی عزم بغداد نمود، اما به سبب مخالفت عبدالملک ابن محمد (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، معروف به شیخ اجل، از بزرگان بغداد، ناچار تا مرگ شیخ صبر کرد و آن‌گاه وارد بغداد شد (خطیب، ۴۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، ۵۲/۹؛ ذهبی، تاریخ، ۹۵/۳۳؛ قرشی، ۲۴/۳؛ ابن حجر، ۷۰/۵).

بیکنندی در بغداد به عنوان یک محدث شناخته شد (برای شیوخ و راویان او، نک: ذهبی، تاریخ، نیز قرشی، همانجاها؛ ابن حجر، ۷۱/۵)؛ اما برخی او را توثیق نکرده‌اند؛ چه، ادعا می‌کرده که از اسماعیل بن حاجب کشانی حدیث شنیده، در حالی که کشانی در زمان کودکی ابوجعفر در گذشته بوده است (ذهبی، همان، ۹۶/۳۴، سیر، ۵۸۷/۱۸؛ قرشی، ۲۴/۳-۲۵).

گویا بیکنندی در امور سیاسی نیز دست داشت و چنان که ابن عدیم گزارش کرده است، در سالهای ۴۶۲ و ۴۶۳ق از سوی بنی مرداس مأموریت‌های سیاسی یافت (۳۸۲/۲).

وی در بغداد درگذشت و در مقبره باب حرب به خاک سپرده شد (ابن جوزی، ۵۲/۹؛ ذهبی، همانجاها، میزان، ۴۶۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۷/۶؛ قرشی، ۲۴/۳-۲۶؛ ابن حجر، ۷۱، ۷۰/۵).

آثاری چون تحقیق الرسالة باوضح الدلالة، الرسالة المسعودیة فی المباحث النفیسیة و الهدی و الارشاد لاهل الحيرة و العناد (قرشی، ۲۶/۳؛ ابن قطلوفا، ۲۵۴-۲۵۵؛ حاجی خلیفه، ۳۷۸/۱، ۸۹۱) به بیکنندی نسبت داده شده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، المتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عدیم، عمر، زیة الحب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۲م؛ ابن قطلوفا، قاسم، تاج التراجم، به کوشش محمد خیرمضان یوسف، دمشق، ۱۲۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن کثیر، البلیة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بغدادی، هدیه؛

حاجی خلیفه، کشف و خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۲۸۱-۲۹۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۲۱۳ق/۱۹۹۴م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبی ارزووط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۲م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۲۱۳ق/۱۹۹۳م؛ یاقوت، بلدان.

بیکنندی، ابوعبدالله محمد بن سلام بن فرج بخاری (د صفر ۲۲۵/دسامبر ۸۳۹)، محدث اهل ماوراءالنهر و استاد بخاری، صاحب صحیح. وی در بیکنند، یکی از شهرهای نزدیک بخارا به دنیا آمد (نک: سمعانی، ۴۰۴/۲؛ یاقوت، ۷۹۷/۱). اگرچه در منابع به تاریخ تولد او اشاره نشده است، اما بر پایه منابعی که تولد وی را هم‌زمان با وفات سفیان ثوری آورده‌اند (ابن حجر، ۲۱۳/۹؛ ذهبی، تاریخ، ۳۶۲)، می‌توان ۱۶۱ق/۷۷۸م را سال تولد او دانست.



بیکنندی در دیار خود به فراگیری دانش آغاز کرد و برای تکمیل آموخته‌هایش به سفر پرداخت و در محضر درس بسیاری از بزرگان دانش اندوخت. در میان استادان وی، نام کسانی همچون ابن مبارک، سنان بن عیینه، محمد بن فضیل، ابن علیه، وکیع بن جراح، ابواسحاق فزاری، عیسیٰ غنچار، یحیی بن محمد بصری، ابوالاحوص بغوی، عیسی بن موسی بخاری و عقبه بن خالد سکونی، اهمیت و اشتهار بیشتری دارند (ابن ابی حاتم، ۲۷۸/۳(۲)؛ مزی، ۳۴۱-۳۴۰/۲۵؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹؛ سمعانی، همانجا). مزی (۳۴۱/۲۵) مالک بن انس را نیز از استادان او دانسته است، اما برخی گویند اگرچه وی مالک را دیده، ولی از او حدیثی نشنیده است (ابن حجر، ۲۱۳/۹؛ ذهبی، همان، ۳۶۰). بیکنندی در سفرهای خویش (نک: سیوطی، ۱۸۵؛ ابن عماد، ۵۷/۲)، چنان‌که خود گفته، گویا از ۴۰۰ نفر از مشایخ زمانه حدیث شنیده است (ذهبی، همان، ۳۶۱، سیر، ۶۳۰/۱۰). وی مردی توانگر بود و به گفته خود برای فراگیری دانش، اموال بسیاری صرف کرده بود (نک: همان، ۶۲۹/۱۰). تاریخ، همانجا؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹). برخی او را حافظ احادیث فراوان دانسته، و گروهی محفوظاتش را تا ۵ هزار حدیث بر شمرده‌اند (ابن حجر، ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن عماد، همانجا).

بیکنندی را از محدثان بزرگ دانسته‌اند (ذهبی، سیر، ۶۲۸/۱۰) و حتی برخی او را با اسحاق بن راهویه (استاد بنام بخاری)، در گنجینه‌دار حدیث در خراسان پنداشته‌اند (همانجا؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹). چگونگی یادکردهای نویسندگان از بیکنندی درباره وثاقت و صداقت او در حدیث، نشان دهنده جایگاه ارزشمند او در این علم است (نک: همو، ۲۱۳/۹؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۲۹/۱۰). در این میان به ویژه حکایاتی که درباره مجالس درس او بیان شده است (نک: ابن حجر، ذهبی، همانجاها)، بر شناخت مقام علمی او می‌افزاید.

شاگردان و راویان بسیاری نزد بیکنندی به دانش اندوزی پرداختند که بی‌گمان در رأس این شاگردان، یکی از بزرگان تاریخ حدیث،



حمدالله (۵۶۶) و برخی در معنای آن گفته‌اند: «کسی که همانند (سخن) بزرگان عزیز باشد» (ابوالغازی، ۲۸؛ رشیدالدین، همانجاها). طایفه بیگدلی نام خود را - که در منابع مختلف به صورتهای بگدلی، بیگدلی، بگدلو، بیگدلو و بیگ دلی ضبط شده است (نک: مرودی، ۴۷؛ رشیدالدین، همانجاها؛ میرنیا، ۸؛ مینورسکی، ۲۴، به نقل از اسکندریک؛ «دائرة المعارف...»، VI/56) - ظاهراً از نام سردودمان خود، بکتلی گرفته است.

نشان دودمانی - طایفگی: بیگدلیها - مانند دیگر تیره‌های قوم اغوز - «تغاً» یا نشان مخصوصی برای خود داشتند که فرمانها، خزاین و رمه‌هایشان را بدان نشانه‌گذاری می‌کردند که به شکل  (کاشغری، همانجا) و یا  (رشیدالدین، ۴۱/۱) بوده است. اوتقون یا حیوان مقدس نزد بیگدلیان «طوشنجیل» (احتمالاً نوعی پرنده شکاری) بوده است که آن را شکار نمی‌کردند و گوشتش را نمی‌خوردند. همچنین اندام گوشت تعیین شده برای خوراک بیگدلیان و چند تیره دیگر منسوب به فرزندان یولدوزخان به هنگام «طوی» (جشن) «صاغ اویاچه» بوده است (همو، ۳۷/۱، ۳۸، ۴۱؛ برای اوتقون، طوی و اندام گوشت، نک: ده، ۴۹۲/۹-۴۹۳).

مهاجرت و پراکندگی: سرزمین اصلی بیگدلیها کوههای آلتایی و کرانه سیر دریا (رود سیحون) تا دریاچه آرال و دریای خزر بوده است (قائم مقام، ۴۴۵؛ رضا، ۱۸۹؛ نیز نک: نفیسی، ۶/۱). منابع تاریخی آگاهی دقیقی از آنها به دست نمی‌دهند، اما بنا بر آنچه رشیدالدین فضل‌الله ذکر کرده است، بردگانی از بیگدلیها در دوران سلجوقیان در غرجهستان بوده‌اند که انوشترکین غرجه (ه)، شحنة خوارزم - که خوارزمشاهیان بدو نسب می‌پرند - از این شمار است (نک: قفس اوغلی، ۴۸-۴۹). پس از حمله چنگیز شماری از بیگدلیان به اسیری به شام (سوریه) برده شدند که در آنجا به نام شاملو (ه) شهرت یافتند (نیز نک: ذنباله مقاله).

تیمور پس از پیروزی بر عثمانیان در ۸۰۴/۱۴۰۲ م، ۳۰ هزار خانوار بیگدلی را در شام اسیر کرد و در راؤ مراجعت به ترکستان در اردبیل در دیدار با خواجه سلطانعلی سیاهپوش - که صفویان نسب بدو می‌رسانند - چنان شیفته او شد که بیگدلیان را بدو بخشید. خواجه نیز ایشان را آزاد کرد. آنان برای قدردانی و حق شناسی از او در اردبیل ماندند و به خدمت وی، و در نهایت صفویان درآمدند و شاخه شاملو - بیگدلی را تشکیل دادند (معلم، ۴۰/۲-۱؛ بیگدلی، غلامحسین، تاریخ بیگدلی، ۵-۶؛ قس: حسینی استرابادی، ۲۳؛ عالم آرا، ۲۶؛ شاملو، ۳/۱). در آمیختگی خاندانهای مختلف بیگدلی با شاملوها در طول تاریخ تشخیص و تمایز آنها از شاملوها را بسیار دشوار ساخته است؛ تا آنجا که در منابع عصر صفوی از آنها بیشتر با عنوان شاملو یاد می‌شود (برای نمونه، نک: روملو، ۶۱، ۱۲۱؛ رحیم زاده، ۱۲۹؛ نیز نک: مینورسکی، ۲۴، که بگدلو را از طوایف شاملو می‌داند).

محمد بن اسماعیل بخاری است. بر پایه زمان خروج بخاری از بخارا به سوی نیشابور (۲۰۹/۸۲۴ م)، دور نیست که این دانش‌اندوزی در دهه نخست سده ۳ق صورت گرفته باشد (نک: همو، سیر، ۴۰۴/۱۲). درواقع باید گفت، بیگدلی یکی از قدیم‌ترین مشایخ بخاری به شمار می‌آید و روایات بخاری از او در آثار روایی قابل پی‌جویی است (بخاری، ۷۱؛ سلفی، ۵۹۰؛ کلادی، ۶۵۳/۲).

از دیگر شاگردان او، افزون بر فرزندش، ابراهیم، می‌توان به این کسان اشاره کرد: یحیی بن عاصم، عبدالله بن عبدالرحمان داری، عبیدالله بن واصل، محمد بن عبد بن عامر، محمد بن علی بن حمزه مروزی، اسباط بن الیسع، احمد بن عبدالرحمان بن عیسی ثقفی، ابونصر لیث بن نصر بن حسین شاعر، محمد بن نهشل مؤدب، ابوعمر ابن بجیر، طفیل بن زید نسفی و بسیاری دیگر از عالمان ماوراءالنهر (ذهبی، همان، ۶۲۸/۱۰؛ ابن حجر، ۲۱۲/۹؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن ماکولا، ۴۰۵/۴؛ نسفی، ۸۸، ۱۲۵، ۲۸۹؛ جم: ابن حبان، ۷۵/۹؛ صفدی، ۱۱۵/۳).

گفتنی است برخی او را دارای تألیفات و تصانیفی دانسته‌اند (ذهبی، همان، ۶۳۰/۱؛ صفدی، همانجا)، اما اثری از او برجای نمانده است (در باره فرزندان او، نک: ابن ماکولا، ۴۰۵/۴-۴۰۶؛ سماعی، ۴۰۵/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ م؛ ابن حجر، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹ م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، بیروت، ۱۴۴۱ق/۱۹۹۰ م؛ بخاری، محمد، الادب المفرد، همراه فضل‌الله الصمد فی توضیح الادب المفرد فضل الله جیلانی، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۲۲۱-۲۳۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارقط و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲ م؛ سلفی، احمد، معجم السفر، به کوشش شیر محمد زمان، اسلام آباد، ۱۳۰۸ق/۱۹۸۸ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳ م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ددرینگ و یسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴ م؛ کلادی، احمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷ م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش یشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ م؛ نسفی، عمر، اللغه فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹ م؛ یاقوت، بلدان، فرامرز حاج منوچهری

بینگ، نک: بگ.

بیگدلی، طایفه‌ای بزرگ از اقوام ترک زبان ایران. خاستگاه قومی: نخستین بار نام این طایفه به صورت بکتلی در دیوان لغات الترك کاشغری (تألیف: ۴۴۶ق/۱۰۷۴ م) در بین طوایف ۲۲ گانه، یا ۲۴ گانه ترکان اغوز (ه) یا ترکمانان آمده است (ص ۱۷۱). در نسب نامه افسانه‌ای ترکان، بکتلی (بیگدلی) نام یکی از ۴ فرزندی یولدوزخان، پسر سوم اغوزخان است (رشیدالدین، ۲۵/۱، ۴۱؛

جمعی از بیگدلیها همراه اردوی شاهی به اطراف پایتخت جدید کوچیدند (برای آگاهی بیشتر، نک: همان، ۳۶۲، بی).

۲. شاخه ترکمن: در دوران صفویه و با پراکنده شدن بیگدلیها در اقصا نقاط مرزهای کشور، گروهی از آنان در ترکمنستان جای گرفتند. دسته‌ای که در ترکمنستان شوروی سابق قرار داشتند، با سیاستهای سرکوب فروپاشیدند، اما بیگدلیهای ترکمنستان ایران که به ایل گوکلان پیوسته بودند، به ۴ تیره پانک، امان خوجه، بوران و قاریشمز تقسیم می‌شدند و در دشتهای کلالة و مینو تحت سرپرستی پیرمردان و ریش‌سفیدان بیگدلی می‌زیستند. بیگدلیهای ترکمن برخلاف دیگر شاخه‌ها سنی مذهب‌اند (وامبری، ۳۸۹؛ قورخانچی، ۷۸؛ «کتابچه...»، ۲۴۱؛ نصیری، محمدرضا، ۱۷؛ بیگدلی، محمدرضا، ترکمنها...، ۲۸۹).

۳. شاخه ملایر و همدان: از تاریخ ۱۰۵۵/ق ۱۶۴۵م که جانی‌خان رئیس این شاخه به دست شاه عباس به قتل رسید، بارها بیگدلیها دچار ضعف یا قدرت شدند؛ با این حال، در بیشتر اوقات حکومت منطقه به دست سران ایشان بود. هنوز نیز بقایای شاخه شاملو - بیگدلی در این منطقه دیده می‌شود (اذکابی، ۱۰۸).

۴. شاخه قم: در پی فتنه افغانها، جمعی از بیگدلیهای آسیب دیده به قم رفتند (ابوالحسن، ۳۹۷) و در آنجا به دو دسته یا خاندان مهم تقسیم شدند: بیگدلیهای آذر، منسوب به حاج لطفعلی بیگ آذر؛ و بیگدلیهای اولاد برادر آذر، موسوم به اسحاق بیگ، متخلص به غُذری (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۴۹۶). بیگدلیها در قم جایگاه ویژه‌ای یافتند و بسیاری از مناصب اجتماعی را برعهده گرفتند (حسینی جنانذی، ۷۶۸؛ اعتضادالسلطنه، ۵۱۰؛ ادیب کرمانی، ۱۰۴). در دوران ناصرالدین شاه بسیاری از املاک و زمینهای قم و اطراف آن در اختیار بیگدلیها بود (ناصرالدین شاه، ۱۸-۱۹؛ نیز نک: ارباب، ۳۱، جم). امروزه آثار و ابنیه متعددی در قم منسوب به‌دیشان است (برای آگاهیهای بیشتر، نک: بیگدلی، غلامحسین، همان، ۴۹۶، بی).

۵. شاخه سواحل ارس و دشت مغان: پس از آنکه تیمور اسیران بیگدلی را به خواجه سیاه پوش بخشید، گروهی از ایشان در اطراف اردبیل و حوالی سبلان و دشت مغان و سواحل ارس مسکن گزیدند. به احتمال زیاد بیگدلیهای امروزی این منطقه از اعتقاب همینها هستند که در سده اخیر اسکان یافته‌اند، ایشان در دو طرف ارس اقامت داشتند؛ دسته‌ای که در شوروی سابق به سر می‌بردند، تحلیل رفتند و بسیاری از افراد گروهی که در ایران جای گرفتند، در زمان پیشه‌وری و اشغال آذربایجان به بیگدلیهای زنجان پیوستند (همان، ۶۱۶، بی). طایفه بیگدلی - شاملوی دشت مغان از ۶ تیره تشکیل شده است که با وجود اسکان، هنوز احترامات و انضباط ایلی در میانشان کاملاً مراعات می‌شود (نک: بیگدلی، محمدرضا، یلسون...، ۲۲۶، ۲۴۴، ۲۴۷، جم؛ بیات، ۱۰۵؛ بیگدلی، غلامحسین، همانجا).

۶. شاخه جنوب ایران و خوزستان: این شاخه از بیگدلیها که به

پیشینه تاریخی: مقارن تشکیل دولت صفوی، بیگدلیهای یکی از ۷ طایفه بزرگ تشکیل دهنده این دولت به شمار می‌آمدند و در سازماندهی نیروهای قزلباش و شاهسون نقش بسزایی داشتند (همانجا؛ سومر، ۱۸۷؛ مشکور، ۲۲۲). آنان در جنگهای دوران ۲۵۰ ساله صفویه پیوسته از نیروهای اصلی محسوب می‌شدند و سرکردگی قزلباشها برعهده سران آنان و شاملوها بود (نک: نصیری، محمدابراهیم، ۲۰۴). در این دوره، بسیاری از مناصب سیاسی - اجتماعی در اختیار ایشان قرار داشت. در این میان، می‌توان اینان را نام برد: حیدر سلطان بیگدلی شاملو، ایشیک آقاسی‌باشی حرم شاه عباس (اسکندریک، ۹۲۹)؛ زینل‌خان بیگدلی شاملو، از امرای شاه عباس و فرمانده اردوی شاه صفی (ابوالحسن، ۳۹۷؛ سومر، ۲۰۹)؛ احمدبیک، داروغه لاهیجان که در فرو نشانندن قائله‌ای که برضد قزلباشان برپا شده بود، نقش بسزایی ایفا کرد (افوشته‌ای، ۳۷۸)؛ قبان سلطان (منجم، ۴۰۲).

به روزگار نادرشاه افشار، بیگدلیان به خدمت او درآمدند و عمده سفیران نادر از میان بزرگان بیگدلی انتخاب شده بودند؛ از آن جمله می‌توان از مصطفی خان بیگدلی یاد کرد که به سفارت روم اعزام شد (نک: قائم مقام، ۴۴۵-۴۴۶؛ قدوسی، ۲۵).

هم‌زمان با ظهور زندیه، مصطفی خان بیگدلی برای بازگرداندن قدرت به صفویان قائله شاهزاده صفوی (اسماعیل سوم) را برپا کرد که با شکست روبه‌رو شد و پس از آن بیگدلیان در خدمت زندیان درآمدند و همچون گذشته بسیاری از مناصب را در اختیار گرفتند (استرابادی، ۲۴۲، بی؛ جزایری، ۱۷۲).

در زمان آقامحمدخان قاجار، بیگدلیان از پیوستن به اردوی او خودداری کردند و هیچ‌گاه به خدمت وی درنیامدند، اما پس از او بسیاری از سران لشکری و کشوری قاجار را باز هم بیگدلیان تشکیل می‌دادند (قائم مقام، ۴۴۶)؛ در دوره رضاشاه نیز همچنان بیگدلیان را در بسیاری از مناصب حکومتی می‌توان دید (بیگدلی، غلامحسین، تاریخ بیگدلی - شاملو، ۱۵۵-۱۵۶).

مهاجرت و اسکان: با پیوستن بیگدلیها به قزلباش و شاهسون و اجرای طرح اسکان ایلات در دوره شاه عباس، و در پی آن فشارهایی که بر جامعه ایلی وارد می‌شد، اوضاع اجتماعی جامعه بیگدلی نیز تغییر یافت. سران و بزرگان بیگدلی رفته‌رفته از میدانهای جنگ و نبرد به صحنه‌های سیاست، اقتصاد، دانش و فرهنگ روی آوردند و به طور پراکنده در نقاط مختلف خاندانهای مستقل و جداگانه‌ای را در شاخه‌های طایفگی تشکیل دادند:

۱. شاخه محال ساوه: یکی از مراکز اصلی بیگدلی - شاملوها از قدیم (متن فرمان شاه عباس در ۱۰۳۶ق) ناحیه میان ساوه و زنجان بوده است. سر سلسله بیگدلیهای این ناحیه در زمان شاه عباس سارو بیگ بیگدلی، برادر محمد بیگ از بزرگ‌ترین سرداران و از معتمدان خاص شاه عباس اول بود. ظاهراً سابقه حضور ایشان در این منطقه به هنگام تغییر پایتخت در زمان شاه طهماسب از تبریز به قزوین باز می‌گردد که

اسناد، احکام، وصیت‌نامه‌ها و دیگر مکوبات افراد سرشناس طایفه بیگدلی را گرد آورده، و به چاپ رسانده است (تهران، ۱۳۶۷ش).

مآخذ: ابن شاهین طاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش یل راوس، پاریس، ۱۸۹۲م؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراده به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، ۱۲۸۷ق/۱۸۷۱م؛ ادیب کرمانی، غلامحسین، تاریخ و جغرافیای قم، تهران، وحید؛ اذکابی، پرویز، *همدان‌نامه*، همدان، ۱۳۸۰ش؛ اویاب قمی، محمد، *تاریخ دارالایمان قم*، به کوشش مدرسی طباطبایی، قم، ۱۳۵۳ش؛ استرآبادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۲۱ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افوشه‌ای، محمود، *نقاۃ الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کرج‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بیات، عزیزالله، کلیات جغرافیای طبیعی و تاریخی ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیگدلی، غلامحسین، تاریخ بیگدلی (مدارک و اسناد)، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *تاریخ بیگدلی* - شاملو، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بیگدلی، محمد رضا، *ایلسون (شاهسون) های ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *ترکمنهای ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ جزایری، عبدالله، *تذکره شروشر*، تهران، چاپخانه حیدری؛ حسینی استرآبادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حسینی جنبابادی، میرزاییک، *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رحیم‌زاده صفوی، علی‌اصغر، *زندگانی شاه اسماعیل صفوی*، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنایت‌الله، *آذربایجان و ازان*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *سرشماری اجتماعی - اقتصادی* عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، *نتایج تفصیلی*، ایل قشقایی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرور، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محدثی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاملو، ولی‌قلی، *تقصص الخاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، ۱۳۶۳ش؛ قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم، *منشآت*، تهران، ج سنگی؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قنص اوغلی، ابراهیم، *تاریخ خوارزمشاهیان*، ترجمه داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قورخانچی، محمدعلی، *«نخبة کامرانی»*، گرگان‌نامه، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات‌الترک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «کتابچه نفوس استرآباد»، گرگان‌نامه، به کوشش مسیح ذبیحی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مرورودی، مبارک‌شاه، *تاریخ*، به کوشش دبش راس، لندن، ۱۹۲۷م؛ مشکور، محمدجواد، *نظری به تاریخ آذربایجان*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مَلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم‌الآثار*، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرنیا، علی، *از جویانی تا سلطانی*، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ میورسکی، و.و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۲ش؛ ناصرالدین‌شاه، *سفرنامه عتبات (شهریار چاده‌ها)*، به کوشش محمد رضا عباسی و پرویز بدیمی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نصیری، محمد رضا، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، قاجاریه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ وامیری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

*Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.  
مریم صادقی

**پینگلر ینگگی**، عنوانی مرکب از «بیگ» (= امیس)، «آلر» (= نشانه جمع) و «ی» (= پسوند اضافه ترکی) به معنای امیر امیران، یا

شاخه علما مشهورند، کسانی هستند که در پی فتنه افغانها، به خوزستان کوچیدند و در آنجا سکنا گزیدند (همان، ۶۴۵ به). ایل قشقایی نیز دارای تیره‌ای با نام بیگدلی است که از گروه‌های کوچنده ایران‌اند (امان‌اللهی، جدول ۱۰؛ سرشماری...، ۱۷). همچنین در برخی از مآخذ به تیره بیگدلی در شمار تیره‌های طایفه آقاجری از طوایف عمده کهگیلویه اشاره شده است (نک: امام شوشتری، ۸۶؛ کیهان، ۸۸/۲).

۷. بیگدلی - شاملوهای خراسان: در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م میرزاغلامعلی بیگدلی شاملو صدرا لاطبا همراه حاکم قوچان به خراسان رفت و شاخه بیگدلی - شاملوی خراسان از اعقاب او هستند (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۶۵۴).

۸. بیگدلیها در ترکیه: بیگدلیها که از زمان مهاجرت اغوزها به بعد بارها به ترکیه عثمانی رفته بودند، در مناطق مختلف ترکیه پراکنده شدند و سکنا گزیدند. این گروه به روزگار سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/۱۵۷۴-۱۵۹۵م) جمعیتی بالغ بر ۳۲ هزار خانوار را تشکیل می‌دادند. جمعیت زیاد بیگدلیها دولت عثمانی را از خوف به فکر طرح اسکان عشایر انداخت. مخالفان اسکان به ریاست بزرگ بیگدلیها، فیروزبیک به تدریج در سده ۱۰ق/۱۶م وارد ایران شدند و آن گروهی که بر جای ماندند، آزار دیدند و غارت شدند. با این حال، در ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م شمار خانوارهای چادر نشین به ۸ هزار می‌رسید. سرانجام، در سده ۱۳ق/۱۹م والی حلب، عباس پاشا به آنان تاخت و ایشان را مجبور به ترک دیار کرد و آنان در مناطق جنوبی ترکیه، و در سوریه و ایران پراکنده شدند (همان، ۶۶۱-۶۶۸؛ نیز نک: «دائرة المعارف»، ۵۷/۷۱).

۹. بیگدلیها در سوریه (شاخه حلب): جمعی از بیگدلیها را که چنگیز به اسارت به سوریه برده بود و بعدها به نام شاملو شهرت یافتند، در جاهای مختلف میان حلب و دیار بکر ساکن شدند (ابن شاهین، ۱۰۵؛ سومر، ۲۰۹). آنان در سده ۹ق/۱۵م یکی از مهم‌ترین طایفه‌های منطقه به شمار می‌آمدند و در سده ۱۱ق/۱۷م بهترین چراگاهها را در اختیار داشتند (مشکور، ۲۲۲؛ نیز نک: ه.د، شاملو). در سده اخیر شماری از بیگدلیان در منطقه جولان در استان قنطره می‌زیستند و به دامداری مشغول بودند، اما پس از اینکه صهیونیستها بلندیهای جولان را در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م اشغال کردند، در مناطق مختلف سوریه آواره شدند (بیگدلی، غلامحسین، همان، ۶۹۶-۶۹۸).

۱۰. بیگدلیها در عراق: در موصل عراق حدود ۲۵۰۰ خانوار بیگدلی به سر می‌برند. اگرچه غالب آنها مالک هستند و در مزرعه‌های خود کار می‌کنند و از وضعیت مالی نسبتاً خوبی برخوردارند، اما به واسطه اقدامات قوم گرایانه دولت پیوسته در تحت فشار قرار داشته‌اند (همان، ۶۹۵-۶۹۶، برای آگاهیهای بیشتر درباره عشایر بیگدلی دهه‌های اخیر در سوریه و عراق، نک: ۶۹۹-۷۰۰).

غلامحسین بیگدلی تاریخ مشروح و مفصل شاملوها و بیگدلیها را گرد آورده، و افزون بر تاریخ گروهی آنان به ذکر خاندانها و افراد برجسته نیز پرداخته است. وی همچنین در مجلدی بالغ بر هزار صفحه



وصاف، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نیز:

Azərbaycan dilinin izahly lugati, Baku, 1966; Caferoğlu, A., *Eski Uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; El<sup>2</sup>; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese*, Taipei, 1975; Kashghari, M., *Divanü Lügat - it- Türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Mayrısimit, tr. Şinasi Tekin, Erzurum, 1960; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1980; Orkun, H. N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara 1986; Yudahin, K. K., *Kırgız sülûğü*, tr. A. Taymas, Ankara, 1988.

مصطفی موسوی

بیلگم، نک: بگ.

**بیلقان**، یا بیلکان، بیلگان، نام شهر و استانی تاریخی در سرزمین اران (آلبانیای قفقاز). از نوشته‌های جغرافی‌نویسان سده‌های نخستین اسلامی چنین بر می‌آید که بیلقان میان دو رود ارس (رس) و گر قرار داشته است (ابن خردادبه، ۱۵۰؛ ابن رسته، ۸۹) و با محل برخورد این دو رود چندان فاصله‌ای نداشته است (بارتولد، جغرافیا، ...، ۲۸۷). امروزه ویرانه‌های آن در جایی به نام «میلر بیلقان» در جنوب شرقی «شوشه» (شوشی) قرار دارد (مینورسکی، تعلیقات، ...، ۴۲۲).

بیلقان در آثار برخی از نویسندگان اسلامی گاهی از شهرهای اران به شمار آمده است (ابن حوقل، ۲۹۴؛ ابن اثیر، ۴۱۴/۱؛ یاقوت، المشترك، ۱۹؛ قزوینی، ۴۹۳) و زمانی آن را متعلق به ارمنیه بزرگ دانسته‌اند (ابن خردادبه، ۱۰۸؛ یعقوبی، البلدان، ۱۱۹-۱۲۰) و دولتشاه سمرقندی آن را از اعمال (نواحی) آذربایجان محسوب داشته است (ص ۹۱).

بیلقان با بردعه یا برذعه (شهر عمده اران) ۱۴ فرسنگ فاصله داشت و در جنوب آن قرار گرفته بود (لسترنج، ۱۷۸). راهی که از بردعه به سوی جنوب شرقی می‌آمد، از بیلقان می‌گذشت و از آنجا به دشت مغان و شهر «وُرت» (وُرتان یا وُرتان) که شهر مرزی آذربایجان بود و در ۷ فرسنگی جنوب بیلقان قرار داشت، می‌رسید و سپس به اردبیل می‌رفت (بارتولد، همانجا).

بیلقان، پس از ویرانی بردعه (این شهر در سده ۷ ق/۱۳ م ویران بوده است) مرکز سرزمین اران گردید (لسترنج، همانجا). برخی از نوشته‌های مورخان متقدم اسلامی، گویای آن است که بیلقان روزگاری به صورت یک «کوره» بوده است (طبری، ۱۹۳/۹؛ ابن اثیر، ۶۸/۷) و موسی خورنی، نویسنده نامدار ارمنی که در سده ۵ م می‌زیسته، پایداقاران (بیلقان) را در بر گیرنده ۱۲ کوره دانسته و نام آنها را که بیشترشان پارسی هستند، برشمرده است (کسروی، کاروند، ۴۰۷؛ نیز نک: مارکوارت، ۱۱۱). از کتاب جغرافیایی موسی خورنی چنین بر می‌آید که در زمان او، شهر باکو نیز از نواحی اطراف بیلقان به شمار می‌آمده است (نک: کسروی، زبان پاک، ...، ۲۴۱).

نام بیلقان را معرب بیلگان دانسته‌اند (غیاث‌اللغات، ۱۳۳). «کان» یا «گان» پسوندی است که در پایان نام شهرها و روستاهای ایران،

حکومت‌های پیشین ایران به صفویان نرسیده بود، بلکه ترکمانان آناتولی که بیشتر هراخواهان و لشکریان و امیران دولت صفوی را تشکیل می‌دادند، این عنوان را از آن دیار به ارمغان آوردند. عنوان و منصب بیگلربیگی ظاهراً از دوره فرمانروایی شاه طهماسب، احتمالاً در ۹۵۰ ق/۱۵۴۳ م (رهربرن، ۲۹) در ایران کاربرد یافت و بیگلربیگیان صفوی مانند هم عنوانان خویش در عثمانی، حاکم و در عین حال، امیرالامرا و فرمانده نظامی بودند (مینورسکی، ۷۸، ۱۳۹، ۱۸۶-۱۸۷).

بر اساس آنچه که در دستور الملوک میرزا رفیعا (ص ۷۰ بی) و تذکره الملوک میرزا سمیعا (ص ۴-۵) آمده، اداره کشور در عصر صفوی بر عهده ۴ والی و ۱۳ بیگلربیگی و نیز خوانین و سلاطین فرودست این دو گروه بوده است (نیز نک: سانسون، ۵۸؛ مینورسکی، ۷۸). ادعای موروثی بودن عنوان بیگلربیگی (مینورسکی، همانجا) نابجاست، اما گاه فرزندان بیگلربیگیان به وسیله پادشاه به جای آنان گمارده می‌شدند (اسکندریک، ۹۴۲، ۱۰۸۸).

عنوان بیگلربیگی با مفهوم دوران صفوی، در عصر افشاریان (نک: محمد کاظم، ۱۸/۱، ۱۱۰/۲/۳) و زندیان (نک: خوب نظر، ۶۰؛ قائم مقامی، ۱۰۴) ادامه یافت، اما در عصر قاجار بیگلربیگی به تدریج اهمیت خود را از دست داد و حتی به رؤسای برخی از ادارات گفته شد و بعدها تنها به عنوان لقب به کار رفت (نک: اعتماد السلطنه، ۳۹۲، ۴۲۳؛ نوابی، ۲۷۲؛ شبیانی، ۳۲۷).

ماخذ: ابن بی‌بی، حسین، *الاورام الملائیه*، به کوشش عدنان صادق اوزی، آنکارا، ۱۹۵۶ م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *التحریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، *مسالك الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ اسکندر یک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *المآثر والآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ تزوکات تیسری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، به کوشش جوزف وایت، آکسفر، ۱۷۸۳ م؛ خوب نظر، حسن، *جانشینان کریم خان زند*، شیراز، ۱۳۵۲ ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آية السرور*، به کوشش محمد آقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ رهربرن، ک. م. *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، ۱۳۲۹ ش؛ سانسون، سفرنامه، ترجمه نقی نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ شبیانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، *یکصد و پنجاه سند تاریخی*، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ قلشندی، احمد، *صبح‌الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ *مجمل‌التواریخ و القصص*، به کوشش محمد نقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مولوی، منتوی، به کوشش توفیق هاشم پور سیحانی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمد نقی دانش پور، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ س ۱۶، شه ۲-۱؛ میرزا سمیعا، تذکره الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه احمدین محمد قباوی، تلخیص محمدین زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نثری، محمد، *جهان نما*، به کوشش قایتق رشید اونات و محمد کویم، آنکارا، ۱۹۲۹، ۱۹۵۷ م؛ نویسی، عبدالحسین، *ایران و جهان*، از مشروطیت تا پایان قاجاریه، تهران، ۱۳۷۵ ش؛

(همو، ۲۴۳/۱؛ حمدالله، تاریخ...، ۲۸۱-۲۸۲) و نیز در زمان هشام، «مسافر قصاب»، شورشی بزرگ خوارج، ارمنستان و آذربایجان را گرفت و خوارج بیلقان، اردبیل، باجروان و ورتان به او پیوستند و مدتی با مروان بن محمد، والی ارمنستان جنگیدند.

در خلافت سفاح (۱۳۲-۱۳۶ ق/۷۵۰-۷۵۳ م)، ابو جعفر منصور والی ارمنستان گردید و توانست در نبرد با مسافر قصاب پیروز گشته، او را از پای درآورد. مردم بیلقان ناگزیر در قلعه «کلاب» متحصن گردیدند، تا آنکه سردارشان، قُدد بن اصغر بیلقانی امان گرفت و آنان از تحصن دست برداشتند (بلاذری، ۲۴۶/۱).

به هنگام خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ق/۷۸۶-۸۰۹ م) ناآرامیهایی در بیلقان و ارمنستان پدید آمد و خوارج این سرزمین، بار دیگر به رهبری ابومسلم خارجی به پا خاسته، توانستند بر چند والی خلیفه پیروز گردند. هارون، عباس بن جریر بجلی را به حکومت ارمنستان گماشت، اما هنگامی که او به بردعه رسید، مردم بیلقان بر وی هجوم آوردند و او ناچار در پشت باروی آن شهر متحصن گردید و ابومسلم به بیلقان رفت و شورش وی در ارمنستان بالا گرفت. هارون، یحیی حرشی را با ۱۲ هزار، ویزید بن مزید شیبانی را با ۱۰ هزار سپاهی به نبرد با شورشیان آذربایجان و ارمنستان گسیل کرد. حرشی آذربایجان را آرام نمود و برای نبرد با ابومسلم به سوی ارمنستان رفت، ولی پیش از رسیدن وی، ابومسلم مُرد و رهبری شورش را شگن بن موسی بیلقانی در دست گرفت. حرشی بیلقان را تصرف نمود و به مردم شهر امان داد، ولی قلعه آن را ویران ساخت (یعقوبی، همان، ۴۲۶/۲-۴۲۷).

در سالهای آغازین سده ۳ ق/۹ م هنگامی که جنبش خرم دینان به رهبری بابک در ناحیه بُد (هم) آغاز شد، مردم بیلقان، آذربایجان و اران به او پیوستند (مسعودی، مروج...، ۴۴۲/۳، ۴۶۷). طبری از عیسی بن یوسف، معروف به ابن اخت اصطفانوس نام برده است که به هنگام قیام بابک، پادشاه بیلقان بود (۵۴/۹) و او همان کسی است که عبدالله برادر بابک، پس از شکست خرم دینان از عربها در دژ وی، در ۱۰ فرسنگی بیلقان پناه گرفت (همو، ۱۹۳/۹؛ ابن خلدون، ۳۲۶/۳).

مردم بیلقان یک بار دیگر نیز در خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ ق/۸۱۴-۸۳۳ م) شوریدند، اما سلیمان بن احمد بن سلیمان هاشمی، والی خلیفه شورشیان را سرکوب کرد (یعقوبی، همان، ۴۶۲/۲). از این همه شورشهای پی در پی که در بیلقان روی داده است، چنین بر می آید که بیلقانیان اساساً مردمی گردنکش و پرخاشجو بوده اند (مینورسکی، ۴۵؛ نفیسی، ۱۸۱). مینورسکی از نوشته های مسعود بن نامدار نویسنده گُرد به تاریخ ۱۱۱۱/۵ ق/۱۱۱۱ م یاد کرده که در آن داستان این گردنکشیها منعکس گردیده است (همانجا).

در ۳۸۳ ق/۹۹۳ م فضل بن محمد شداد (فضلون) (از دودمان گُرد شدادیان آذربایجان و ارمنستان) بیلقان و بردعه را تصرف نمود. او در ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م، پسر خود، موسی را به بیلقان فرستاد تا با برادرش،

بسیار آمده است (کسروی، کاروند، ۳۱۶؛ رضا، ۱۳). وجود نام شهرهایی مانند بیلقان، شروان و لیزان که اکنون لاهیج خوانده می شود و با همنام خود لاهیجان پیوند دارد (نک: مینورسکی، تاریخ...، ۲۱-۲۲، ۱۴۵)، نشانه مهاجرت گروههایی از ایرانیان، به ویژه مردم گیلان، دیلمان و دیگر مردم کرانه جنتوبی دریای خزر بدین نواحی است (مادلونگ، ۲۲۶-۲۲۷؛ مینورسکی، همان، ۲۱). از این رو، نام بیلقان (احتمالاً: بیلکان) باید با بیلیمان در گیلان پیوستگی داشته باشد (به معنی خانه بیلها، نک: مینورسکی، همان، ۲۲).

بارتولد از گزارشی یاد کرده که براساس آن منطقه ای که محدوده شهر بیلقان در آن قرار داشته است، روزگاری «کاسین» نامیده می شد و کاسین را یونانیان برای اقوام ساکن در کرانه های دریای خزر به کار می بردند و زیستگاه آنان در جنوب غربی این دریا بوده است (جایگاه...، ۳). نام بیلقان در زبان ارمنی به صورتهای فایداگاران، پایداتاران و پایتاکاران نوشته شده است (لسترنج، همانجا؛ کسروی، همان، ۲۸۷؛ مارکوارت، همانجا). بیلقان در دوره حکومت استالین به نام یکی از رهبران اتحاد جماهیر شوروی، ژدائف خوانده شد، ولی هم اکنون بار دیگر نام گذشته خود را بازیافته است (خواجهیان، ۴۹).

بسیاری از نویسندگان دوره اسلامی، بنیان گذار بیلقان را قباد (کواد یا کواذ) یکم (د ۵۳۱ م)، شاه نامدار ساسانی دانسته اند (ابن خردادبه، همانجا؛ یاقوت، بلدان، ۷۹۸/۱؛ ابن اثیر، ۴۱۴/۱؛ حمدالله، نزهة...، ۹۱؛ نیز نک: بروئر، ۷۶۵). اگرچه در روایتی دیگر ساخت این شهر را به بیلقان ابن ارمنی بن نطی بن یونان نسبت داده اند (یاقوت، همانجا). ظاهراً قباد بیلقان و بردعه - دو شهر عمده آلبانیا (اران) - را که بر سر راه اردبیل به ایبریا قرار داشتند، پس از عقب نشاندن مهاجمان قوم خزر که به سرزمینهای ایران تاخته، و از رود ارس تا شروان را تصرف نموده بودند، در اران بنیاد نهاده است (ابن اثیر، همانجا). در زمان خسرو پرویز (س ۵۹۰-۶۲۸ م) بیلقان از جمله شهرهایی بود که چندی به دست هِرقل (هراکلیوس)، امپراتور روم افتاد (مسعودی، التنبیه...، ۱۵۷).

این شهر در زمان عثمان، خلیفه سوم (۲۳-۳۵ ق/۶۴۴-۶۵۵ م) به دست سلمان بن ربیع باهلی، سردار عرب گشوده شد و مردم شهر با گردن نهادن به پرداخت جزیه و خراج، با او سازش نمودند و در برابر آن، جان و مال آنها در امان ماند و باروی شهر نیز تخریب نگردید (بلاذری، ۲۴۰/۱؛ یعقوبی، تاریخ، ۱۶۸/۲؛ ابن اثیر، ۸۵/۳). در خلافت معاویه (۴۰-۶۰ ق/۶۶۰-۶۸۰ م)، بیلقان بازسازی گردید (بلاذری، ۲۴۲/۱). در زمان خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ ق/۷۲۳-۷۴۳ م)، جراح بن عبدالله حکمی، والی ارمنستان، پس از گذراندن زمستانی در بیلقان و بردعه، با خزرها - که در مغان، آذربایجان و شروان شورش نموده و ویرانی بسیار به بار آورده بودند - به جنگ پرداخت، ولی کشته شد. هشام، سعید بن عمرو حرشی را به نبرد با آنها گسیل کرد و او خزرها را شکست داد و به بیلقان و بردعه دست یافت

اما شاهرخ فرمان داد آبراهه‌ای برای شهر کنند که تا سالهای پایانی سده ۹ق/۱۵م برقرار بوده است (دولت‌شاه، ۹۲). به نوشته رازی، در آغاز سده ۱۱ق/۱۷م بیلقان به اندازه دهی، آبادانی داشته است (۳۰۶/۳). زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) تصریح کرده که بیلقان از مدتها پیش ویران بوده است (ص ۱۵۴).

برخی از نویسندگان اسلامی آن را شهری کوچک، با مردمی خوب که شیرینی «ناطف» (نوعی حلوا) آن معروف است، وصف کرده‌اند (مقدس، ۲۸۹)؛ همچنین بیلقان شهرکی پرنعمت خوانده شده است که از آنجا بُرد (نوعی پارچه)، جُل (پوشش ستور)، برقع (روپند) و ناطف خیزد (نک: حدود، ۴۲۲)، و نیز آن را شهری پاکیزه، پر آب و دارای باغها و درختان و آسیابهایی بزرگ نوشته‌اند (ابن حوقل، ۲۹۹). به نوشته حمدالله مستوفی بیشتر ساختمانهای بیلقان از آجر، هوايش گرم و فرآورده‌های آن غله، شلتوک، پنبه و حبوبات است (نزه، ۹۱).

از زمره بزرگانی که از این شهر برخاسته‌اند، می‌توان ابوالکلام مجیرالدین بیلقانی (د ۵۸۶ق/۱۱۹۰م) شاعر را نام برد که شاگرد خاقانی شروانی و نیز از نزدیکان محمد ایلدگز (از اتابکان آذربایجان) بوده است (صفا، ۷۲۱/۲؛ آذر، ۱۰۵/۱-۱۰۶).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به گوش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به گوش محمد مخزوم، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلدون، العبر، به گوش خليل شحاده و سهيل زكار، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن رسته، احمد، الاغلق النفیسة، به گوش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ بارتولد، و.، جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، ترجمه لیل زین‌شاه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به گوش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ حدود العالم، با حواشی و تعلیقات میئورسکی، به گوش مریم میراحمدی و غلامرضا وهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به گوش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۱م؛ همو، نزه القلوب، به گوش لسترینج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ خواجه‌یان، محمدکاظم، «خاطرات سفر باکو»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ص، ۷، شد؛ ۱؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به گوش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به گوش جواد فاضل، تهران، ۱۳۲۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به گوش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت‌الله، آذربایجان واران (آلبانیای قفقاز)، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زین‌العابدین شیروانی، حقائق السیاحة، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سومر، فاروق، قراقرظ‌ها، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شامی، نظام‌الدین، ظفرنامه، به گوش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به گوش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طبری، تاریخ، غیاث اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی، ۱۳۹۰ق؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ کسروی، احمد، زبان پاک آذری یا زبان باستان آذربایکان، به گوش عزیزالله عزیززاده، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، کاروبه، به گوش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، به گوش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، به گوش یوسف احمد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به گوش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، به گوش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ میئورسکی، و.، تاریخ شروان و دربند، ترجمه محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه (نک: همو، حدود العالم)؛ نسوی،

آسکویه که به کمک مردم بیلقان در برابر یدر شورش کرده بود، بجنگد. موسی به یاری روسها بیلقان را گرفت و برادر شورشی خود را دستگیر کرد و کشت (همو، ۱۶-۱۷؛ مادلونگ، ۲۴۰).

در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م مغولان به بیلقان رسیدند و آن را محاصره کردند. مردم شهر از آنها خواستند تا نماینده‌ای برای قرارداد صلح بفرستند. مغولان پذیرفتند و یکی از بزرگان خویش را فرستادند، ولی این نماینده به دست مردم شهر کشته شد. مغولان شهر را به تصرف درآوردند، خرد و کلان را کشتند، هرچه را یافتند به یغما بردند و شهر را به آتش کشیدند (ابن اثیر، ۳۸۲/۱۲؛ رشیدالدین، ۵۳۳/۱؛ یاقوت، بلدان، ۷۹۷/۱-۷۹۸). پس از رفتن مغولها، آن گروه از مردم بیلقان که گریخته و زنده مانده بودند، به شهر بازگشتند و تا آنجا که می‌توانستند باروی شهر را بازسازی کردند (ابن اثیر، ۴۱۰/۱۲).

در ۶۱۹ق گرجیان که به اران حمله کرده بودند، بر بیلقان دست یافتند و مردم این شهر یک بار دیگر و بیش از پیش دچار قتل و غارت گردیدند (همانجا). در ۶۲۴ق/۱۲۲۷م این شهر آن‌چنان ویران بود که قابل بازسازی به نظر نمی‌رسید. جلال‌الدین خوارزمشاه آن را به شرف الملک وزیر داد و او بیلقان را دوباره آباد ساخت (نسوی، ۱۶۰).

هنگامی که هولاکوخان (حک ۶۳۹-۶۶۳ق/۱۲۵۱-۱۲۶۵م) قلعه بیلقان را محاصره کرد، گشودن آن مدتها به درازا کشید، زیرا در نواحی بیلقان سنگ برای به کار انداختن منجیق نمی‌یافتند. به پیشنهاد خواجه نصیرالدین طوسی، درختهای بزرگ را انداختند و از چوب آنها به شکلی سنگ منجیق تراشیدند و در میانشان قلع ریختند و با آن برج و باروی قلعه را ویران ساختند و بدین ترتیب شهر را گشودند (دولتشاه، ۹۱). پس از این رویداد، بیلقان تا زمانی دراز، آباد نگشت (رازی، ۳۰۵/۳).

در ۸۰۶ق/۱۴۰۳م امیر تیمور گورکانی فرمان داد در زمینهای بیلقان طرح شهری را پی افکندند که شامل خندق، برج و بارو، خانه‌های بسیار، باغ و بوستان، ۴ بازار و دو دروازه بود. او ساخت بخشهای گوناگون شهر را به عهده شاهزادگان و بزرگان گذاشت. همه ساختمانها، با خشت پخته در مدت یک ماه ساخته شد (شامی، ۲۸۸-۲۸۹؛ شرف‌الدین، ۳۸۵/۲-۳۸۶؛ میرخواند، ۱۱۱۳). امیر تیمور همچنین فرمان داد تا برای آبیاری زمینهای بیلقان از رود ارس، آبراهه‌ای کنند. این آبراهه نیز یک ماهه ساخته شد (شامی، ۲۹۱). کلاویخو که در ۸۰۸ق از آن شهر دیدن کرده، شمار ساکنانش را ۲۰ هزار نفر نوشته است (ص ۳۱۲).

چنین پیداست که امیر تیمور در زمان خود بیلقان را جزئی از قلمرو خليل سلطان، نواده خود قرار داد (بارتولد، گزیده، ۱۵۸). در ۸۲۴ق/۱۴۲۱م شاهرخ، فرزند و جانشین امیر تیمور به بیلقان آمد و مدتی در آنجا اقامت گزید (سومر، ۱۳۲). او می‌خواست بیلقان را آباد نماید، ولی بزرگان دربار به بهانه امکان از میان رفتن علفزارهای منطقه و نیز وقوع زلزله‌های یبایی و ویرانگر با آبادانی بیلقان مخالفت نمودند؛

(همو، ۱۷۴). ظاهراً در مآخذ کهن‌تر دوره اسلامی به چنین نکته‌ای اشاره نشده است (رنو، ۲۰۳؛ کارا دو وو؛ II/371؛ پلسنر، ۵۳۲) و برخلاف نظر دوزی (ص ۳۹؛ نیز ویدمان، «علوم طبیعی...»، ۲۰، «مقناطیس»، ۳۳۱) - که واژه قریط را در قطعه شعری مربوط به حدود سال ۲۳۹ ق (نک: ابن عذارى، ۹۷/۲)، «مغرب کالامیت» و به معنی آهن‌ریا دانسته است - ربطی به قطب نما ندارد (قس: سارتن، II/630؛ نیز میه‌لی، ۱۵۹-۱۶۰، که اشارات مبهم عوفی به ابزاری با کاربرد مشابه را یاد کرده‌اند). گزارش بیلک تا کنون به چند زبان اروپایی ترجمه شده است (پلسنر، ۵۳۳).

مآخذ: ابن عذارى، احمد، *لیان المغرب*، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۹ م؛ کویرلی، خطی؛ نیز:

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; De Slane; Dozy, R., *Introd. Al-Bayān al-Mogrib*, Leiden, 1849; Krause, M., «Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteilung B3*, 1936, vol. III; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Mullet, C., «Minéralogie arabe», JA, 1868, vol. XI; Plessner, M., «Bayān al-Qibjāq», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1970, vol. I; Reinaud, J.-T., *Géographie d'Aboulféda*, Paris, 1848; Sartori, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul, 1992; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953; Wiedemann, E., «Über Magnetismus», *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, New York, 1970; id., «Über die Naturwissenschaften bei den Arabern», *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Hamburg, 1890, no. 97.

محمدحسین احمدی

### بیله سوار، شهرستان و شهری در استان اردبیل.

شهرستان بیله‌سوار: این شهرستان قسمت وسیعی از دشت مغان را تشکیل می‌دهد (قاسمی، ۱۷۷) و از شمال و خاور به جمهوری آذربایجان، از جنوب خاوری و جنوب به حومه گرمی، و از باختر به پارس‌آباد محدود است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۱۲/۴). مساحت آن ۱۹۴۵ کیلومتر، و دارای ۲ بخش، ۴ دهستان و ۳۵۳ آبادی است (آمارنامه...، ۱۰). بر طبق سرشماری ۱۳۷۵ ش این شهرستان ۵۹'۵۸۴ نفر جمعیت داشته است که از این شمار ۱۹'۱۱۶ نفر در مناطق شهری، و ۴۰'۴۶۸ نفر در مناطق روستایی زندگی می‌کردند (سرشماری...، شانزده). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این شهرستان دارای بافت روستایی است.

شغل اصلی و اساس اقتصاد شهرستان بیله‌سوار مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. کشاورزی بیله‌سوار به سبب داشتن خاک حاصل‌خیز، آب و هوای مناسب و وجود رودخانه از رونق فوق‌العاده برخوردار است. محصول عمده آن گندم و جو است. بیله‌سوار در زمینه پرورش دام از قبیل گوسفند و بز نیز به سبب سابقه طولانی عشایر کرچنده منطقه - به ویژه شاهسونها - واجد اهمیت است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۱۳/۴).

محمد، سیرت جلال‌الدین مینکیری، ترجمه کهن فارسی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نفیسی، سعید، بایک خرم‌دین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ باقوت، بلدان، همو. المشترك، به کوشش روستنفلد، کوتینگن، ۱۸۱۶ م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۳۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Brunner, C., «Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Clavijo, J., *Embassy to Tamerlane*, tr. G. Le Strange, London, 1928; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, London, 1975; Markwart, J., *Eranshahr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

محسن احمدی

### بیلقانی، نک: مجیرالدین بیلقانی.

بیلک قنچاقی (دیس از ۶۸۱ ق/۱۲۸۲ م)، کانی شناس مسلمان و کهن‌ترین گزارشگر بهره‌گیری از قطب‌نما در ناوبری مسلمانان. از زندگی وی تنها می‌دانیم که در ۶۵۸ ق/۱۲۶۰ م کتاب *علم الساعات و العمل بها*، اثر ابن ساعاتی (هـ) را در قاهره استنساخ کرده (کویرلی، ۴۸۲/۱-۴۸۳)، و در ۶۶۸ ق/۱۲۷۰ م در این شهر به دست نویسی از *الرسالة الشافیه نصیر الدین طوسی* دست یافته (کراوزه، ۴۹۱، ۴۹۰-۴۹۱)، و در ۶۸۱ ق نیز *کنز التجار* را در قاهره و به نام ملک منصور دوم (حک ۶۴۲-۶۸۳ ق/۱۲۴۴-۱۲۸۴ م)، حکمران ابویی حماء نوشته است. البته نام پدر بیلک در دو دست‌نویس نخست، عبدالله و در دست‌نویس *کنز التجار*، محمد (شاید تصحیف ابو محمد) آمده است (نک: وایدا، ۴۲۰؛ قس: «دائرة المعارف...»، VI/68؛ نیز دوسلان، شم ۲۷۷۹، که این نام نیامده است).

اثر بر جای مانده: *کنز التجار فی معرفة الاحجار*، در ۳۰ فصل درباره سنگها و فلزات گرانبها که یگانه نسخه شناخته شده آن - ظاهراً به خط مؤلف - در پاریس نگهداری می‌شود (همانجا). بیلک در مقدمه این کتاب از ۲۳ نویسنده یونانی و مسلمان، از آن میان هرمس، بلیتاس (آپولونیوس تیانی)، ارسطو، بطلمیوس، مسعودی، بیرونی، غزالی و دیگران یاد کرده است. موله که بخشهایی از متن عربی و ترجمه فرانسه این اثر را آورده، آن را تقلیدی صرف از *اظهار الافکار تیفاشی* (هـ) بر شمرده که البته برخی اطلاعات و تجربیات بیلک بدان افزوده شده است (ص ۱۲).

بیلک در این کتاب ضمن شرح مسافرت دریایی خود از طرابلس شام به اسکندریه، از ابزاری که کشتیانان برای جهت‌یابی به کار می‌بردند، یاد کرده است. آنان در شبهای تاریک و بی‌ستاره، سوزنی را از میان ساقه یک گیاه، چلیپاوار گذرانده، در ظرف آبی شناور می‌ساختند و سپس یک سنگ مقناطیس (آهن‌ریای طبیعی) گرداگرد سوزن می‌چرخانده که موجب چرخش سوزن می‌شد. پس از دور کردن ناگهانی سنگ، سوزن به تدریج در راستای شمال و جنوب آرام می‌گرفت.



این شهرک نام گذشته خود را باز یافت (نک: «اطلس...»، ۸۴).

مآخذ: آمارنامه استان اردبیل (۱۳۷۷ش)، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ ارجانپور، به کوشش مهین همی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، نزهه القلوب، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بيله سوار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شاهوند بغدادی، پریچهر، بررسی سائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی ایل شاهسون، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴، آذربایجان، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قاسمی، احد، جغرافیای شهرستانهای پارس آباد، بيله سوار و گرمی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مفخم پایان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شه ۱۲ نیز؛

Azərbaycan sovet ensiklopediyası, Baku, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1996.

محسن سلیمانی

**بیلیتن<sup>۱</sup>**، یا بلیتون، بلیتونگ، جزیره‌ای در اندونزی. این جزیره با حدود ۴۸۰۰ کیلومتر<sup>۲</sup> وسعت و ۱۹۲'۹۷۲ تن جمعیت (۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م) در غرب مجمع الجزایر اندونزی، میان جزایر بونو و سوماترا در دریای جاوه واقع است و دارای ویژگیهای آب و هوایی استوایی است («بلیتونگ»، انکارتا<sup>۲</sup>؛ «بلیتونگ، جغرافیا...»<sup>۳</sup>). مرکز این جزیره بندر تانجونگپاندان<sup>۴</sup> است که با حدود ۶۳'۸۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م)، در کرانه‌های شمال غربی بیلیتن قرار دارد («فرهنگ...»<sup>۵</sup>؛ «بلیتونگ»، انکارتا).

جزیره بیلیتن یکی از دو جزیره عمده استان بانگکا - بلیتونگ اندونزی است («بانگکا - بلیتونگ»<sup>۶</sup>). این جزیره در واقع ادامه بلندیهای مجمع الجزایر مالایاست (هاردجونو، ۲۷؛ «بلیتونگ»، انکارتا). بیلیتن دارای ذخایر غنی کائولین است و قلع آن از ارزشمندترین ذخایر طبیعی یافت شده در اندونزی است (هاردجونو، ۱۱۴، ۱۰۷؛ هال، ۴۵۶). امروزه کارخانه‌ای برای ساخت ظروف چینی از کائولین موجود در این جزیره احداث شده است (هاردجونو، ۲۳۳). بهره‌برداری از معادن قلع، با تأسیس شرکت قلع بیلیتن در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۱م آغاز شد (هال، همانجا).

از پیشینه تاریخی این جزیره آگاهیهای روشنی در دست نیست، اما همین قدر می‌دانیم که تاریخ این جزیره با سلطان نشین پالمبانگ پیوستگی دارد (نک: همو، ۴۵۴) و اسلام در سده ۱۳ق/۱۹م به آنجا راه یافته است (EI<sup>۲</sup>). بیلیتن در سده‌های اخیر به سبب اهمیت سوق الجیشی و برخورداری از منابع سرشار طبیعی، مورد توجه اروپاییان قرار گرفت و کشف منابع غنی قلع در سده ۱۹م در آنجا بر اهمیت آن نزد اروپاییان افزود (ریکلفس، ۲۲۰). در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م جیلیسی، فرمانده نیروهای

آب و هوای بيله سوار در تابستانها گرم و در سایر فصول به ویژه در زمستانها معتدل و مطبوع است و به علت نزدیکی به دریای خزر و ارتفاع کم در ردیف مناطق نیمه مرطوب است (قاسمی، ۱۷۹). رودخانه‌های مهم بيله سوار بالهارود و آق بیگلر است (همانجا). این شهرستان جزو مناطق مهم قشلاقی ایل شاهسون به شمار می‌رود (شاهسون، ۴۲). بيله سوار در تیرماه ۱۳۷۰ به شهرستان تبدیل شد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۲/۴).

وجه تسمیه: درباره نام‌گذاری بيله سوار نظریات مختلفی است. «بيله» به معنای خشکی میان دو رودخانه است و بيله سوار مردمی را گویند که ساکن بيله هستند (خاماچی، ۲۴۵؛ نیز نک: برهان...، ذیل بيله). «بيله» به صورت پیشوندگونه در نام برخی نقاط دیگر نیز دیده می‌شود، مانند بيله درق در حوالی اردبیل، بيله ده از توابع خلخال و بيله سوار از توابع ماکو و بيله وار از توابع خوی (نک: فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۰۴/۴-۱۰۵). حمدالله مستوفی این نام را منتسب به امیری از آل بویه - ملقب به بيله سوار - می‌داند که بانی این شهر بوده است (ص ۹۰-۹۱).

شهر بيله سوار: این شهر که مرکز شهرستان بيله سوار است (نشریه...، ۸)، در ۴۸' و ۲۷ طول شرقی و ۳۹' و ۲۳ عرض شمالی واقع شده است (مفخم، ۸۳/۱) و در ۱۳۷۵ش دارای ۱۳'۰۴۰ نفر جمعیت بوده است (سرشماری، چهل).

پیشینه تاریخی: از بيله سوار در منابع تاریخی پیش از اسلام نامی برده نشده است، اما سکه‌های یافت شده در تپه‌های پیرامون آن قدمت آبادانی این ناحیه را به دوران اشکانیان و پیش از آن می‌رساند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۴/۴). چنان که گفته شد، حمدالله مستوفی (همانجا) پیشینه بنای شهر را به دوره آل بویه می‌رساند. به علت ویژگیهای طبیعی بيله سوار، این منطقه مورد توجه اقوام جادر نشین مانند ترکان و مغولان بوده است. در دوره ایلخانان بيله سوار از مراکز نظامی مغولان به شمار می‌رفته است (نک: رشیدالدین، ۱۱۳۵/۲، جم؛ ابوالقاسم، ۴۳). در ۶۸۳ق/۱۲۸۴م احمد تکودار، ایلخان مغول با ۸۰ هزار سپاهی از بيله سوار مغان به مقابله ارغون که داعیه ایلخانی داشت، شتافت (رشیدالدین، ۱۱۳۵/۲-۱۱۳۶).

بيله سوار پس از دوره مغول توسعه چندانی نیافت و در منابع تاریخی دوره‌های بعدی نامی از آن برده نشد، لیکن در اوایل سده ۱۳ق/۱۹م در دوره جنگهای ایران و روس و تغییراتی که در مرزهای شمال غربی ایران با روسیه صورت پذیرفت، بيله سوار میان ایران و روسیه به دو پاره تقسیم شد و شهر بيله سوار در منطقه مرزی ایران و روسیه واقع گردید. شهرکی نیز به همین نام در خاک روسیه وجود داشت که در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م به پوشکین تغییر نام داد («دائرة المعارف...»، II/164)؛ اما پس از فروپاشی شوروی و تشکیل جمهوری آذربایجان

1. Azərbaycan... Indonesian...»

2. Britannica... 6. Tanjungpandan

3. Biliton/Beliton/Belitung 7. The World...

4. «Belitung», Encarta... 8. «Bangka-Belitung»

5. «Belitung,

انگلیسی در منطقه، در پی دستگیری سلطان پالمبانگ، این جزیره را تسخیر، و سلطان را برکنار کرد و برادرش را به جای او نشاند. سپس به دنبال وقوع حوادثی در منطقه، هلندیها که منافع خود را از دست داده بودند، خواستار پرداخت غرامت نقدی از سوی سلطان جدید شدند. سلطان پالمبانگ به سبب عدم توانایی در پرداخت غرامت نقدی، به ناچار جزایر بیلتن و باننگکا را در ۱۲۳۲ ق/ ۱۸۱۷ م با وجود مخالفت‌های انگلیس به هلندیها واگذار (هال، ریکلس، همانجاها) و تا ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۰ م که اندونزی به استقلال رسید، همچنان در دست هلندیها باقی بود («دائرة المعارف...»، ۱/۲۱۷).

مآخذ: ریکلس، م. س. تاریخ جدید اندونزی، ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

«Bangka - Belitung», Wikipedia. org/wiki/Bangka - Belitung; «Belitung», Encarta Reference Library, 2004; «Belitung, Indonesian Political Geography», The Columbia Electronic Encyclopedia, 2003; The Columbia Encyclopedia, New York, 1963; El<sup>2</sup>; Hall, D. G. E., A History of South East Asia, London, 1964; Hardjono, J., Indonesia, Land People, Djakarta, 1971; The World Gazetteer, www. world-gazetteer.com.

پرویز امین

بیمارستان، محل نگهداری بیماران، واژه‌ای فارسی است (بیمار یا بیمار + پسوند مکان «ستان»). بی‌گمان از آغاز ارتباط مسلمانان با بیمارستان و پزشکان جندی‌شاپور ایران، به همان شکل یا به صورت «مارستان» در منابع عربی وارد شده، و به کار رفته است (مثلاً نک: رازی، ۲۵۹/۱؛ ابن منظور، ۲۱۷/۶). اما در مارستان در بسیاری مواضع، خاصه در قرون متأخرتر مجانین را نیز نگهداری می‌کردند (مثلاً ابشیهی، ۳۲۸/۱-۳۲۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۵۴/۲۰؛ ابن جوزی، صفة...، ۵۱۹/۲؛ ابونعیم، ۳۶۸/۱۰؛ جبرتی، ۲۱۹/۱، ۶۱۶؛ ابن عماد، ۲۴۰/۲، ۲۲۷/۴). در بعضی مناطق یا دوره‌های تاریخی، دارالشفا و دارالمرضی نیز به جای بیمارستان به کار رفته است.

در باره نخستین بیمارستانی که در سرزمینهای اسلامی ساخته شد، اطلاع دقیقی در دست نیست. گرچه سابقه نوعی بیمارستان ابتدایی به عصر پیامبر اکرم (ص) و غزوه خندق و بنی قریظه باز می‌گردد که زنی رفیده نام در مسجد النبی (ص) خیمه‌ای برافراشته بود و مجروحان جنگی را مداوا می‌کرد (طبری، ۱۰۰/۲-۱۰۱)؛ ولی گفته‌اند که نخستین بیمارستان ثابت را به دستور ولید بن عبدالملک اموی در ۸۸ ق/ ۷۰۷ م در دمشق ساختند (مقریزی، ۴۰۵/۲). با این حال، کهن‌ترین بیمارستان بزرگ و معتبر در قلمرو اسلام، جندی‌شاپور است که پیشینه آن لااقل به روزگار شاپور دوم ساسانی باز می‌گردد که در روزگار خسرو انوشیروان به اوج شکوه و شکوفایی دست یافت (فردوسی، ۱۷۹۸/۴؛ اقبال، ۱۳۳؛ دانلپ، ۲۱۹؛ الگود، ۴۷-۴۶؛ نیز نک: کریستن سن، ۲۹۶). این بیمارستان در پایان عصر ساسانی در برابر فاتحان عرب (نک: نصر، ۳۹۶) از آسیب مصون ماند. برخی روایات نشان می‌دهد که عرب‌های صدر اسلام با این شهر و بیمارستان آن آشنا بوده‌اند، زیرا آورده‌اند که حارث بن کلد، پزشکی که در جندی‌شاپور تحصیل کرده بود، یک وقت به دعوت

پیامبر (ص)، یکی از مسلمانان را مداوا کرد (ابن ابی اصیبه، ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ ابن جلیل، ۵۴؛ قس: الگود، ۶۶؛ نسیمی، ۸۲۳، که از دیگر عرب‌های تحصیل کرده در جندی‌شاپور نیز یاد کرده است). با آنکه درباره ارتباط این بیمارستان با دربار امویان نیز سخن گفته‌اند (عیسی‌بک، ۶۳)، ولی آغاز ارتباط رسمی و وسیع آن با مرکز خلافت به روزگار منصور عباسی باز می‌گردد (قفطی، ۱۵۸-۱۵۹؛ براون، ۲۳). از همین زمان نخستین بیمارستان‌ها به سبک جندی‌شاپور و متأثر از ساخت و بافت آن در دنیای اسلام پدیدار شد و روی به تکامل نهاد، تا آنجا که بیمارستان‌های جهان اسلام را از نظر تعداد و سطح عالی خدماتی که ارائه می‌دادند، باید از مهم‌ترین جلوه‌های بی‌مانند تمدن اسلامی در سده‌های میانه به شمار آورد. ماندگاری نام «بیمارستان» در سراسر این قلمرو وسیع، خود مؤید نقش و تأثیر جندی‌شاپور بر تأسیس بیمارستان‌ها و شکل‌گیری ساختار علمی و اداری آنهاست.

سازمان علمی و اداری بیمارستان: بیمارستان‌های بزرگ سازمان اداری، خدماتی و علمی گسترده‌ای، مرکب از رشته‌های مختلف پزشکان، داروسازان، انواع خدمه و پرستاران، بخش‌های مختلف درمانی، خازنان، وکیلان، ناظران و جز آن بود. چنین سازمانی در مقیاس کوچک‌تر در برخی از بیمارستان‌های شهرهای کم‌اهمیت‌تر، مانند بیمارستان واسط نیز دیده می‌شد (ابن جوزی، المنتظم، ۸/۸). رؤسای بیمارستان‌ها همواره از میان پزشکان انتخاب می‌شدند و یک پزشک می‌توانست ریاست چند بیمارستان در یک یا حتی چند شهر را در دست داشته باشد؛ چنان که سنان بن ثابت روزگاری رئیس بیمارستان‌های بغداد بود (ابن ابی اصیبه، ۲۲۲-۲۲۳) و سعید بن یعقوب دمشقی ریاست بیمارستان‌های بغداد و مکه و مدینه را در دست داشت (همو، ۲۳۴/۱).

رئیس پزشکان بیمارستان را ساعور می‌نامیدند که در برخی بیمارستان‌ها «متولی» آنجا نیز به شمار می‌رفت. ساعور در حقیقت از ماهرترین و نامورترین پزشکان بود. به همین سبب، انتخاب پزشکان لایق، و نیز عزل و نصب کارگزاران بلند پایه بیمارستان مانند متصرف و غیره در دست او بود. امین الدولة بن التلمیذ و سعید بن اثردی دو تن از بلند پایه‌ترین ساعوران بودند (ابن ابی اصیبه، ۲۵۹/۱؛ نخجوانی، ۲۳۵/۲-۲۳۶). انتخاب پزشکان مجرب و ماهر برای بیمارستان‌ها، دست‌کم از آن هنگام که به دستور مقتدر عباسی به آزمایش و انتخاب آنها پرداختند، امری رایج بود (ابن ابی اصیبه، ۲۲۲/۱؛ نخجوانی، همانجا)، چنان که عضدالدوله و کارگزارانش برای انتخاب بهترین اطبا برای بیمارستان عضدی دقت بسیار به کار بردند (ابن ابی اصیبه، ۳۱۰/۱).

بیمارستان‌های بزرگ دارای بخش‌های متنوع پزشکی، مانند بخش امراض داخلی، بیماری‌های عفونی، چشم پزشکی، جراحی، شکسته

نظر رئیس بخش یا صیدلانی ارشد به کار می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۹/۸). در برخی از داروخانه‌ها، داروهای بسیار کمیاب نیز وجود داشت (بلوی، ۱۸۰). داروخانه را بیت الادویه و شرابخانه و داروخانه هم می‌نامیدند و رئیس آن را خازن می‌خواندند (رشیدالدین، همان، ۴۲، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۴).

نخستین بیمارستان بزرگ در جهان اسلام که دارای داروخانه و بخش داروسازی بود، جندی‌شاپور است که ماسویه، پدر یوحنا ۴۰ سال در آنجا به داروسازی اشتغال داشت (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴)؛ و این سنت شاید از همین جا به قلمرو اسلام راه یافته است. کتابهای داروسازی و داروشناسی معتبری، مانند اقربا بآذین شاپور بن سهل مورد استفاده داروسازان و داروخانه‌های بیمارستانها قرار داشت (ابن ندیم، ۳۵۵).

در شماری از بیمارستانهای بزرگ، حمامهای زنانه و مردانه برای نظافت بیماران وجود داشت و هریک از بیماران از تخت و ملحفه و پتو و لباس مستقل و مخصوص بیماران استفاده می‌کردند و دارو و غذای بیماران را هم بیمارستان تأمین می‌کرد (نویری، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۲۲/۸؛ مقریزی، ۴۰۵/۲). در بعضی بیمارستانها، علاوه بر تسهیلات مخصوص، وقتی بیماری فقیر مداوا و مرخص می‌شد، به او پولی نیز می‌دادند تا مدتی با آن زندگی کند (مثلاً نک: مراکشی، ۲۸۷-۲۸۸).

اما امور مالی و اداری بیمارستانها را گویا دیوان بیمارستان می‌نامیدند که ریاست آن در دست متولی یا ناظر یا کاتب دیوان بود. تفاوت میان این عناوین معلوم نشده است، ولی به نظر می‌رسد که در دوره‌هایی به جای هم نیز به کار می‌رفته‌اند. از بررسی و مقایسه گزارشهای مربوط به فعالیت ناظر، یا ناظر دیوان بیمارستان برمی‌آید که وظیفه اصلی او اداره اوقاف و اموال بیمارستانها بوده است و به همین سبب صاحبان این عنوان را غالباً از میان فقیهان و قاضیان و محتسبان عالی‌رتبه و وکیلان بیت المال و متصدیان اوقاف کشور و امرای بزرگ و کاتبان برمی‌گزیدند (ابن قاضی شهبه ۲۹۲/۲؛ ذهبی، ۲۷۲/۲۳؛ ابن عماد، ۲۸۸/۳، ۶۵، ۷۹، ۱۸۴، ۳۶۱، ۳۸۸، ۲۵۰/۴؛ قلقشندی، ۳۴۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۰/۱۶؛ ابن کثیر، ۴۶/۱۴، ۵۰، ۱۵۲؛ بصری، ۴۱). ممکن بود نظارت بر خزانه دولت و جامع و بیمارستان در یک شخص جمع گردد (مثلاً نک: ابن کثیر، ۷۶/۱۴). به همین سبب، با آنکه نظارت بیمارستان را از مناصب «اریاب و ظایف دیوانی» دانسته‌اند، ولی از اصحاب سیف و امرا و اتابکان و حکام به عنوان ناظر بیمارستانها یاد کرده‌اند (قلقشندی، همانجا، نیز ۱۸۴/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۵۹/۱۶، ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن عماد، ۲۳۷/۴).

ناظر بیمارستان در عصر ممالیک معمولاً با حکم نایب السلطنه یا نایب الحکومه منصوب می‌شد (مثلاً نک: قلقشندی، ۲۲۰/۴). متولی و متصرف گویا بیشتر امور اداری را راه می‌برد، و در عزل و نصب کارگزاران دون پایه تابع ساعور بوده‌اند (نخجوانی، ۲۳۶/۲). در برخی گزارشها از دیوان و صحابه دیوان بیمارستان که گویا مراد از آن بخش

بندی، و گاه بخش بیماران روانی، بخش بیماران سربایی و بخشهای بیماران بستری، و تالارها و اتاقهای جداگانه برای زنان و مردان بودند که هر یک خدمه و پرستاران مخصوص داشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۴/۱، ۳۱۰؛ مقریزی، ۴۰۵/۲-۴۰۷؛ نویری، ۱۰۷/۳۱-۱۰۸؛ ابن جبیر، ۵۱-۵۲؛ رشیدالدین، وقف‌نامه...، ۱۴۵ بی). پزشکان در اتاقها می‌نشستند و معاینه می‌کردند و به نوشتن نسخه می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۳/۲). افزون بر این، موظف بودند هر روز بیماران بستری را نیز معاینه و به امورشان رسیدگی کنند، در حالی که کارگزاران بیمارستان نیز آنها را همراهی می‌کردند تا هر دستوری برای بیمار می‌دادند، بی‌درنگ اجرا گردد (ابن جبیر، ۵۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۵۵/۲).

مطابق گزارش، در برخی یا همه بیمارستانهای معتبر، پزشکان به نوبت، روز یا شب، در بیمارستان حاضر می‌شدند (مثلاً نک: قفطی، ۱۴۸). در ربيع رشیدی، خانه پزشکان نزدیک بیمارستان قرار داشت (رشیدالدین، همان، ۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶) و دسترسی بیمارستان به اطبا را بسیار تسهیل می‌کرد. اثر منسوب به رازی، یعنی کتاب فی صفات الییمارستان (ابن ابی اصیبعه، ۳۱۰/۸) که اکنون مفقود است، احتمالاً مشتمل بر وصف بخشهای خدماتی بیمارستان نیز بوده است. به علاوه، زاهد العلما نیز کتابی موسوم به کتاب الییمارستانات داشته (همو، ۳۰۹/۸)، که لابد در آن به بررسی موضع و محل بیمارستان و بخشهای درمانی و اداری آن پرداخته بوده است.

بیمارستانها در کنار ارائه خدمات درمانی و بهداشتی، مراکز اصلی آموزش پزشکی نیز به شمار می‌رفتند. افزون بر جندی‌شاپور که رسماً مدرسه پزشکی داشت، بیمارستانهای متعددی در شرق و غرب جهان اسلام به داشتن چنین مدارسی شهرت داشتند؛ چنانکه از جمله وظایف بزرگ‌ترین پزشکان بیمارستان عضدی، تدریس طب به دانشجویان پزشکی بود (همو، ۲۳۹/۱، ۲۵۴) و در بیمارستان نوری دمشق علاوه بر تدریس، انجمنهای مباحثات پزشکی با حضور استادان و دانشجویان رواج داشت (همو، ۲۴۲/۲-۲۴۳). در بیمارستان رشیدی تبریز هم چنین بود (رشیدالدین، همان، ۱۴۵-۱۴۶) و در بیمارستان منصوری قاهره رسماً کلاسهای درس وجود داشت (نویری، ۱۰۸/۳۱؛ مقریزی، ۴۰۷/۲). از رساله‌ای که ابن مندویه اصفهانی خطاب به پزشکان بیمارستان اصفهان نوشته، یعنی رساله الی المتقلدین علاج المرضی بیمارستان اصفهان (ابن ابی اصیبعه، ۲۲/۲)، و نیز آثاری از امین الدولة بن التلمیذ، چون الموجز الییمارستانی و المقالة الامینیة فی الادویه الییمارستانیة (همو، ۲۷۶/۱)، برمی‌آید که پزشکان بزرگ خود را موظف به بازآموزی پزشکان جوان‌تر نیز می‌دانسته‌اند.

داروخانه از اجزاء اصلی بیمارستان به شمار می‌رفت و داروهای بیماران را بر اساس نسخه پزشک همانجا می‌دادند (همو، ۲۴۳/۲؛ ابن کثیر، ۲۹۹/۱۱، ۱۴/۱۲؛ ابن بطوطه، ۵۴/۱؛ ابن جبیر، همانجا) و به همین سبب، در بیمارستانها بخش داروسازی وجود داشت و داروسازان زیر

اداری و مالی آن بوده، یاد شده است (قلقشندی، ۳۴/۴). از دیگر کارگزاران بیمارستان می‌توان از امین که در بعضی جاها خود طبیب بود و منصبی در حد رؤسا یا کارگزاران بلند پایه بیمارستان داشت (ابن ابی اصیبه، ۷۹/۲) و گاه به عنوان امانت دار بیمارستان (مقریزی، همانجا) که البته طبیب نبود، و نیز مشرفان و مباحثران و انواع خدمه نام برد (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۱۲۸/۱۰؛ تویری، ۱۰۸/۳۱-۱۰۹).

**مخارج و اوقاف بیمارستان:** هزینه‌های ساخت بیمارستانها همیشه از سوی سازندگان آنها که غالباً از امرا و سلاطین و خلفا و وزرا بودند، پرداخت می‌شد و هم‌اینان معمولاً اوقافی نیز برای تأمین مخارج آینده بیمارستان تعیین می‌کردند یا تا زمانی که زنده بودند، مخارج آن را مستقیماً می‌پرداختند (مثلاً ابن ابی اصیبه، ۲۲۲/۱، که آورده است مقتدر ماهانه مخارج بیمارستان را می‌پرداخت). برخی از این اوقاف، مانند بازار برده فروشی، بازار کالاها، املاک، و حتی جزیره حائر اهمیت است (ابن تغری بردی، ۲۸/۱۴؛ نویری، همانجا، درباره بیمارستان منصوری؛ جعفری، ۱۱۳-۱۱۲، برای اوقاف بیمارستان یزد؛ اصطخری، ۲۴۱، برای بیمارستان زرنگ؛ ابن ابی اصیبه، ۲۲۱/۱-۲۲۲، برای بیمارستانهای سیده و مقتدری و بدر معتضدی بغداد؛ ابن دقماق، ۹۹/۱، برای بیمارستان ابن طولون؛ درباره اوقاف، نیز نک: نخجوانی، ۲۳۷/۲). البته کسان دیگری جز سازندگان بیمارستانها نیز ممکن بود اوقاف برای این گونه نهادها تعیین کنند، چنان که ابن نفیس، پزشک نامدار، املاک و کتابخانه‌اش را وقف بیمارستان منصوری کرد (ابن عماد، ۴۰۲/۳؛ صدیق حسن خان، ۱۱۵/۳). گاه ممکن بود متولی اوقاف، همه درآمد موقوفات بیمارستان را تحویل ندهد و اداره آن دچار مشکل شود، مانند آنچه برای بیمارستان بدر معتضدی رخ داد و سنان بن ثابت از آن متولی شکایت به وزیر برد و کار به سامان آمد (ابن ابی اصیبه، همانجا). مقرری پزشکان و داروسازان و کارمندان بیمارستان هم غالباً از محل موقوفات پرداخت می‌شد و گاه در وقف‌نامه‌ها به همین معنی اشاره می‌گردید (نخجوانی، همانجا). این مقرریها ممکن بود مستقیماً از سوی سازنده و واقف بیمارستان نیز پرداخت گردد، چنان که عضدالدوله مقرری جبرائیل بن عبدالله را برای کار در بیمارستان، خود پرداخت می‌کرد و ظاهراً برای این کار یا دیگر موارد، درهم مخصوصی به نام شجاعیه ضرب کرده بود (ابن ابی اصیبه، ۱۴۵/۱).

انتخاب محل بیمارستان نیز مهم بود. حتی اگر این روایت که رازی برای انتخاب جای بیمارستان دست به آزمایش زد، نادرست باشد (همو، ۳۱۰/۱)، نشانه این معنی است که لااقل به طور نظری این اعتقاد وجود داشته که بیمارستان باید در جایی خوش آب و هوا و عاری از آلودگیها بنا گردد. با این همه، به نظر می‌رسد که اگر به همین دلیل بیمارستان را اندکی خارج از مرکز شهر می‌ساختند، به سرعت در اطراف آن ساخت و ساز رواج می‌یافت و محله یا محلاتی در اطراف آن پدید می‌آمد. وجود محله سوق المارستان در بغداد (ابن رافع، ۴۰۶/۱) می‌تواند مؤید این نظر باشد.

یکی از پدیده‌های ابتکاری در عرضه خدمات درمانی بیمارستانی، ایجاد بیمارستانهای سیار بود. این نوع بیمارستانها افزون بر فوایدی که در مواقع خاص مانند جنگها داشتند، عامل مهمی در گسترش بهداشت در امکنه و مناطقی که دسترسی دائم به پزشک و بیمارستان نداشتند، به شمار می‌رفتند؛ چنان که علی بن عیسی ابن جراح، وزیر مقتدر عباسی طی نامه‌ای به سنان بن ثابت از او که رئیس بیمارستانهای بغداد بود، خواست تا ترتیبی دهد که پزشکان با انواع داروها در ولایت سواد عراق بگردند و در هر نقطه‌ای مدتی بمانند و مردم را معاینه و مداوا کنند و در این کار میان مسلمانان و ذمیان و انسان و حیوان تفاوت نگذارند. وی همچنین مأمور شد پزشکانی برای سرکشی به زندانها تعیین کند تا هر روز با انواع داروها به این اماکن روند و به معاینه و مداوای زندانیان بپردازند (ابن ابی اصیبه، ۲۲۱/۱). در سده ۶ق/۱۲م نیز سلطان محمود سلجوقی بیمارستانی سیار در کنار اردوی نظامی خود ترتیب داده بود که وسایل و ابزار آن را ۴۰ شتر حمل می‌کردند. پزشکان مشهوری چون ابوالحکم مغربی و ابوالوفا یحیی، معروف به ابن مرخم در آنجا طبابت می‌کردند (ابن خلکان، ۱۲۳/۳-۱۲۴).

**نگاهی به بیمارستانهای مهم جهان اسلام:** نخستین بیمارستان بزرگ و مهم قلمرو اسلام، گرچه پیشینه آن به پیش از اسلام باز می‌گردد، جندی‌شاپور است که علاوه بر بیمارستان، مهم‌ترین مرکز آموزش پزشکی نیز به شمار می‌رفت. تاریخ انقراض این بیمارستان به درستی معلوم نیست، ولی دست کم تا ۲۵۵ق/۸۶۹م که شاپور بن سهل، رئیس آن درگذشت، پای برجای بوده است (ابن ندیم، ۳۵۵). اهمیت و اعتبار جندی‌شاپور، دیگر مراکز مشابه آن را چنان تحت الشعاع قرار داده بود که نویسندگان و مورخان به ندرت به دیگر بیمارستانهای جهان اسلام، مقارن حیات جندی‌شاپور، اشاره کرده‌اند. با این حال، از بیمارستان دیگری که در عصر امویان در مصر ساخته شد، اطلاع داریم (ابن دقماق، همانجا). همچنین می‌توان حدس زد که منصور عباسی که دارالمجانینهای متعدد ایجاد کرد (زیدان، ۲۰۵/۳-۲۰۶)، شاید به یاری پزشکان جندی‌شاپور، بیمارستان نیز پدید آورد. همچنین می‌دانیم که برمکیان هم در سده ۲ق بیمارستانی در بغداد ساختند و ریاستش را به ابن دهن هندی دادند (ابن ندیم، همانجا). برخی محققان احتمال داده‌اند بیمارستان ری که گویا محمد بن زکریای رازی زمانی رئیس آنجا بود و لااقل تا اوایل سده ۴ق فعالیت داشت، بازمانده از پیش از اسلام باشد (ابن ابی اصیبه، ۳۱۰/۱؛ کریمان، ۳۶۲/۲).

ساخت بیمارستان در بغداد از سده ۲ق ظاهراً روندی رو به رشد داشته است، زیرا افزون بر برامکه، هارون الرشید هم جبرائیل بن بختیشوع را به بنای بیمارستانی فرمان داد و قرار بود که دهشتک، رئیس جندی‌شاپور بر آن نظارت کند، ولی او خودنیامد و ماسویه را معرفی کرد (ابن ابی اصیبه، ۱۷۴/۱). از این پس، اطلاعات بیشتری درباره بیمارستانهای دیگر شهرهای بزرگ و کوچک اسلامی در دست است. اولین بیمارستان مصر در عصر عباسی، برخلاف مشهور، بیمارستان

از بیمارستانهای متعدد سده ۵ق/۱۱م هم اطلاعاتی در دست است، مانند بیمارستان مؤیدی در واسط، ساخته مؤید الملک ابوعلی رنجی، وزیر مشرف الدوله بویه که در ۴۱۳ق افتتاح شد و پزشکان و خازنان و وکیلان بر آن گماردند و اوقاف بسیار برایش تعیین کردند و علاوه بر آن، مقرری مخصوصی نیز از معاملات سلطانی برای آن برقرار ساختند (ابن جوزی، همان، ۸/۸). دیگر، بیمارستانی در میافارقین که در آغاز این سده توسط زاهد العلما و با حمایت امیر نصرالدوله احمد بن مروان ساخته شد (ابن ابی اصیبه، ۲۵۳/۱) و بیمارستانی در نیشابور که در همین ایام توسط ابوسعید نیشابوری، معروف به خرگوشی، از فقیهان این دوره، بنا گردید و ممکن است همان بیمارستانی باشد که خطیب سمرقندی در ۴۰۹ق مدتی در باغ آن سکنا گزید (استوی، ۴۷۷/۱؛ صریفی، ۲۱۴). در همین شهر بیمارستان دیگری هم بعدها به فرمان خواجه نظام الملک ساخته شد (سبکی، ۳۱۴/۴). بیمارستان خوارزم که ابن بطوطه در ۷۳۳ق آن را دیده بوده (۴۰۰/۱)، و بیمارستانی در مرو که ابن بطار از آن یاد کرده (۱۵/۲)، ممکن است مربوط به همین دوره باشند.

بیمارستانها به هنگام شیوع بیماریهای همهگیر می توانستند نقش مهمی در ارائه خدمات پزشکی به مردم ایفا کنند؛ چنان که در ایام خلافت المقتدی که منطقه وسیعی از ایران و دیگر بلاد را طاعون فرا گرفت، خلیفه نوعی حالت فوق العاده برای بیمارستانها برقرار کرد و پزشکان را به توجه و مراقبت بیشتر فرمان داد (ابن جوزی، همان، ۱۵/۹).

یکی از مهم ترین بیمارستانهای سده ۶ق، بیمارستان کبیر نوری دمشق بود که به دستور نورالدین زنگی، با اموالی که از فدیة اسیران صلیبی به دست آورد، ساخته شد و نورالدین خود در آنجا کتابخانه ای برآورد و کتب طبی فراوان به آن اهدا کرد و اطباء بزرگ را به کار در آنجا برگمارد (ابن ابی اصیبه، ۱۵۵/۲؛ ابن عماد، ۲۳۰/۲؛ ذہبی، ۵۳۶/۲۰؛ نیز نک: ابن بطوطه، ۸۳/۱). همو در حلب نیز بیمارستان کهن ابن بطلان را که به بیمارستان صغیر یا عتیق معروف بود، تجدید عمارت کرد (قفطی، ۲۹۶، ۲۹۷؛ عیسیٰ بک، ۲۲۴). بیمارستانی هم بعداً در حلب ساخته شد که بیمارستان جدید نام گرفت (قلقشندی، ۲۲۰/۴). صلاح الدین ایوبی چون به قدرت رسید، بیمارستان مهمی در قاهره، ظاهراً در داخل کاخ خلفا ایجاد کرد که ناصری یا صلاحی نام گرفت و بعداً به بیمارستان عتیق نیز مشهور شد. این بیمارستان دارای بخش بیماران روانی هم بود (همو، ۳۶۵/۳؛ ابن جبیر، ۵۱-۵۲؛ بدلیسی، ۹۸). وی همچنین پس از تصرف عکا، بیمارستانی در آنجا ساخت و یکی از قاضیان را ناظر آنجا کرد (عیسیٰ بک، ۲۳۳؛ قس: ابن کثیر، ۳۲۷/۱۲). ساخت بیمارستانی در اسکندریه نیز به صلاح الدین ایوبی منسوب است (عیسیٰ بک، ۸۲). در همین سده در قزوین نیز بیمارستانی مهم فعالیت می کرد (رافعی، ۴۱۶/۱).

در سده های ۶ تا ۸ق در شرق و غرب جهان اسلام بیمارستانهای

ابن طولون نیست (مقریزی، ۴۰۵/۲)، بلکه بیمارستان المغافر است که به دستور فتح بن خاقان وزیر متوکل عباسی در آن دیار ساخته شد (مقریزی، ۴۰۶/۲؛ زیدان، ۲۰۶/۳). متوکل هم در ناحیه نعمان میان واسط و بغداد، بیمارستانی برای مجانین ایجاد کرد (مسعودی، ۷/۴). اما بیمارستان احمد بن طولون در مصر که به سال ۲۵۹ یا ۲۶۱ق ساخته شد و به بیمارستان اعلیٰ یا عتیق هم موسوم گردید، بزرگ ترین مرکز پزشکی عصر به شمار می رفت. حدود یک سده بعد در مصر بیمارستان بزرگی توسط الخازن ساخته شد که آن را در برابر بیمارستان ابن طولون، بیمارستان اسفل نامیدند (ابن دقماق، همانجا). بدر غلام معتضد عباسی نیز در نیمه دوم قرن ۳ق بیمارستانی در بغداد ساخت (ابن ابی اصیبه، ۲۲۱/۱).

در اوایل سده ۴ق بیمارستانهای متعدد در عراق ساخته شد، مانند بیمارستانی که علی بن عیسی ابن جراح در ۳۰۲ق در محله حریه بغداد بنا کرد، بیمارستان ابن فرات وزیر در دب المفضل بغداد، بیمارستانی که به دستور و نفقه سیده مادر مقتدر عباسی در بغداد ساخته، و در ۳۰۵ق افتتاح شد، و بیمارستانی که در همان زمان و همان جا به دستور و نام مقتدر ایجاد گردید و در همه آنها سنان بن ثابت، پزشک نامدار آن عصر دست داشت و از او و پسرش، ثابت بن سنان با عنوان رئیس بیمارستانهای بغداد یاد شده است (ابن ابی اصیبه، ۲۲۱/۱-۲۲۴؛ ابن کثیر، ۱۲۸/۱). در همین زمان، به سبب اشتباه یکی از پزشکان که به درگذشت بیمار انجامید، سنان بن ثابت به دستور مقتدر، به آزمایش پزشکان و اعطای گواهی نامه پرداخت (ابن ابی اصیبه، ۲۲۲/۱) و بدون این مجوز، کسی حق نداشت در بیمارستان یا جای دیگری طبابت بپردازد.

در میانه سده ۴ق باید از بیمارستانی یاد کرد که کافور اخشیدی در مصر بنا کرد و اوقاف بسیار برای آن قرار داد. این بیمارستان را بیمارستان اسفل می نامیدند (ابن دقماق، همانجا؛ عیسیٰ بک، ۷۴). بزرگ ترین و معتبر ترین بیمارستان در قلمرو خلافت عباسی را به دستور عضد الدوله بویه در بخش غربی بغداد ساختند و در صفر یا ربیع الاول ۳۷۲ آن را افتتاح کردند و بزرگ ترین پزشکان عصر را در آنجا به کار گماشتند (ابن جوزی، المنتظم، ۱۱۲/۷؛ ابن ابی اصیبه، ۲۳۸/۱-۲۳۹، ۲۵۴، ۳۱۰؛ قس: ابن کثیر، ۲۰۰/۱۱، که اشاره کرده است، بنیان این بیمارستان را بهجکم، سردار و امیر الامرای ترک بغداد ریخته بود، نیز نک: ۲۹۹/۱۱).

در سده ۴ق در اصفهان بیمارستانی مشهور وجود داشت که ظاهراً ابن مندویه اصفهانی در آنجا طبابت می کرد (ابن ابی اصیبه، ۲۱/۲-۲۲). گفته اند ممکن است این بیمارستان از آثار دوره بویه ها باشد (نجم آبادی، ۷۶۸). در همین سده، در ترمذ نیز بیمارستانی با اوقاف مخصوص توسط ابوالحسن محمد بن حسن ماه بناشد (ابن حوقل، ۴۵۴-۴۵۵) و در فیروزآباد فارس نیز بیمارستانی معتبر وجود داشت که ابن بلخی (ص ۱۳۹) از آن یاد کرده است.

اعزام پزشک و ارسال دارو تقویت کرد، ولی به نظر می‌رسد به روزگاری پیش از مالیک ساخته شده است (ابن شاکر، ۱۶۸۸).

در شمال افریقا و اندلس نیز چندین بیمارستان بزرگ و معتبر وجود داشت. ابن خطیب (۵۰۲/۵۱۵) به برخی از بیمارستانهای غرناطه و فاس اشاره کرده است. سلطان ابویوسف بن عبدالحق مرینی، فرمانروای مراکش، در نیمه‌های سده ۷ق در کلیه شهرهای قلمرو خود بیمارستانهایی برآورد و اوقافی برای آن معین کرد (ابن بطوطه، ۸۲۹/۲). مراکشی از بیمارستانی بزرگ در مراکش یاد کرده که باغی بزرگ از انواع گلها و درختان میوه داشته، و خدمات ویژه به بیماران عرضه می‌کرده است (ص ۲۸۷-۲۸۸). احتمالاً این همان بیمارستانی است که سلطان الغالب بالله در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م برآورد و اوقاف فراوان برای آن تعیین کرد (سلاوی، ۳۹۱/۲، ۳۸۸/۳) و به نظر می‌رسد که این غیر از بیمارستانی است که در فاس فعالیت می‌کرد و بعدها بر اوقاف آن افزوده شد (همو، ۷۰/۳).

در سده ۹ق/۱۵م تیمور گورکانی دستور داده بود که در هر یک از شهرهای قلمرو او لااقل یک بیمارستان بنا کنند (تزوگات، ...، ۳۶۸، ۳۷۰). و این کار در دوره فرمانروایان عثمانی رواج بیشتر یافت. از آن میان می‌توان به بیمارستانهای متعدد در استانبول و ادرنه اشاره کرد (طاش کویری زاده، ۱۲۵، ۲۵۶، ۳۱۲؛ عیسی‌بک، ۲۷۶-۲۷۸).

در قرون ۱۱ تا ۱۳ق در سرزمینهای شرق اسلامی نیز هنوز ایجاد بیمارستان اهمیت خود را از دست نداده بود، ولی شوق و رغبت به این کار به تدریج در سرزمینهای اسلامی فروکش کرد تا با ورود پزشکی نوین و ساخت بیمارستانهای جدید، این گونه خدمات اجتماعی شیوه‌ها و سازمان دیگری یافت.

مأخذ: ایشی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۳۸۶م؛ ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش علی متضرن کنانی، بیروت، ۱۲۰۵ق؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن یطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه، بولا، ۱۲۹۱ق؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جبر، محمد، رحله، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلمه جی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، المتظم، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دساق، ابراهیم، الانتصار لواسطة عقد الامصار، بیروت، دارالافتاح الجدید؛ ابن رافع سلامی، احمد، الوفیات، به کوشش عادل نربعض، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیه، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش سمیر جابر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جبری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اقبال آشتیانی،

معتبر بسیار وجود داشت، همچون بیمارستان مستنصری بغداد که ظاهراً جزئی از مدرسه بزرگ مستنصریه بود (ابن عماد، ۲۰۹/۳)؛ بیمارستان مستنصری در مکه (عیسی‌بک، ۲۶۱)؛ بیمارستانی در قدس که ابن صوری در آنجا طبابت می‌کرد (ابن ابی اصیبه، ۲۱۶/۲)؛ بیمارستانهایی که در آناتولی به روزگار حکومت سلاجقه متأخر ساخته شد (مثلاً نک: قلشندی، ۱۵۲/۱۴-۱۵۳؛ عیسی‌بک، ۲۷۵)؛ دو بیمارستان در شیراز که توسط مقرب الدین مسعود و فخرالدین ابوبکر، وزیران ابوبکر بن سعد زنگی بنا گردید (احمد زرکوب، ۵۹-۶۰)؛ بیمارستان مظفری در همان‌جا که قطب الدین شیرازی از پزشکان آن بود (میرخواند، ۶۱۲/۴؛ فسایی، ۱۱۴۸/۲-۱۱۴۹)؛ بیمارستان بزرگ صاحبی یزد، ساخته خواجه شمس الدین محمد صاحب دیوان (جعفری، ۱۱۱-۱۱۳)؛ بیمارستانی در کرمان از بناهای قتلغ ترکان خاتون، بانوی قدرتمند قراختایی (نفیسی، ۱۸)؛ و بیمارستان السقطین در قاهره (ابن ابی اصیبه، ۲۴۷/۲)، در شبه قاره هند، خاصه در قلمرو سلاطین دهلی نیز بیمارستانهای بزرگ و متعدد وجود داشت. تنها فیروز شاه ۵ بیمارستان ساخت (فرشته، ۱۵۱/۱) و به روزگار تغلقیان فقط در دهلی ۷۰ بیمارستان وجود داشت (قلشندی، ۶۹/۵). سلاطین قطب شاهی در حیدرآباد، و امیران خیراندیش در اتاوه نیز بیمارستانهایی برآوردند (صدیقی، ۱۶۹-۱۶۸).

بیمارستان منصوری قاهره که به فرمان ملک منصور قلاوون، سلطان مملوک مصر در ربیع الآخر ۶۸۳ افتتاح شد، از لحاظ بزرگی و تنوع بخشها و سازمان اداری و علمی، کم مانند بود و تنها می‌توانست با بیمارستان ربیع رشیدی در تبریز مقایسه گردد. این بیمارستان در محل خانه دختر العزیز فاطمی بنا گردید و شامل ایوانها، و حمامها و بخشهای طبی متعدد بود و به دستور سلطان همه مردم اعم از بنده و آزاد و سپاهی و کشوری و مرد و زن و کوچک و بزرگ، می‌بایست از خدمات آن برخوردار می‌شدند. قلاوون مدرسه و آرامگاهی برای خود در همین جا ساخت و پس از مرگ در آنجا دفن گردید (مقریزی، ۴۰۶/۲-۴۰۷؛ نویری، ۱۰۵-۱۰۹؛ قلشندی، ۳۶۳/۳-۴۳۱).

بیمارستان بزرگی که خواجه رشیدالدین همراه با ابنیه ربیع رشیدی در تبریز ساخت، دارای خصایص منحصر بفرد بود و موقوفات بسیاری که شرح آنها در وقف‌نامه (نک: ص ۱۴۵) آمده است، مخارج هنگفت آن را تأمین می‌کرد. رشیدالدین همچنین بیمارستان اتابکی شیراز را که در شرف ویرانی بود، بازسازی و دایر کرد و بیمارستان همدان را نیز دوباره به فعالیت واداشت (نک: سوانح، ...، ۲۳۱-۲۳۶؛ الگود، ۳۱۲). همسر ایلخان اولجایتو هم در آماسیه بیمارستانی برآورد (عیسی‌بک، همانجا).

در مصر و شام، علاوه بر بیمارستان منصوری، ملک مؤید شیخ هم بیمارستانی در قاهره، و امیر ارغون کاملی بیمارستان بزرگی در حلب بنا کردند (ابن تفری بردی، ۱۸۶/۱۲؛ طباط، ۳۵۳/۲). در مدینه همین روزگار از بیمارستانی یاد شده است که سلطان رکن الدین بیرس آن را با

قرنهای ۷-۱۰/۱۳-۱۶م، در آسیای صغیر، بیشتر دارای سرائی باز هستند که نمونه‌های آن در سراسر آناتولی دیده می‌شود و تفاوت چندانی در نقشه یا تزینات آنها به چشم نمی‌خورد (کرین، 202-203).

بیمارستان سیواس که در دوره سلاجقه و در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م ساخته شد، بزرگ‌ترین نمونه بیمارستان در منطقه، و از بیمارستانهای چهار ایوانی است. این بیمارستان از آجر و سنگ ساخته شده، و مقبره یکی از شاهزادگان نیز در آنجاست. احمد مرندی معمار در ساختمان آن بیشتر آجر لعابدار با کبالت (معمول در دوره سلجوقی) به کار برده است. روی گنبد یک برج ۱۰ گوشه رو به ایوان شرقی وجود دارد که احتمالاً زمانی به یک مدرسه طب منتهی می‌شده است. دیوارهای سنگی ناتراش ساده بیرونی، به مدخلی که با نقشهای درهم بافته و نمادهای خورشید تزیین شده پیوسته است، و به تالاری که طاق دوش دارد و منتهی به ایوان سوم است، افزوده شده است. در مقابل انتهای صحن، ایوان اصلی با یک محراب و اتاقهای طرفینی قرار دارد. احتمالاً زمانی در هر سمت صحن ۱۰ حجره وجود داشته است (گودوین، 245؛ کرین، 184).

مسجد و بیمارستان دیورگی (۶۲۶ق/۱۲۲۹م) از دوره آل منگوجوک هم به جهاتی مانند ابعاد متعادل خود قابل ملاحظه است. این بیمارستان دو طبقه دارای ۴ جرز بزرگ است، که گنبدی را نگاه می‌دارند و بر فراز حوض مرکزی آن نورگیری قرار گرفته، و یکی از اتاقهای آرامگاه است (گودوین، 240).

نقشه‌ها و ابنیه مختلف از دوره بایزید دوم عثمانی (حک ۸۸۶-۹۱۸ق) نشان می‌دهند که فعالیت معماری اصالت بومی و محلی هم دارد و در عین حال، مطابق با شیوه خاص عصر عثمانی است (بلر، 217). در سمت غربی مجموعه بایزید دوم در ادرنه که ساختمان آن در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م شروع شد، بیمارستانی قرار دارد. صحن بیرونی آن دارای ردیفی از حجره‌ها برای مجانین در پس ستون‌بندی، و اتاقهای خدمات است. صحن درونی، از بین حجره‌ها به تالاری که دارای فواره، ۴ ایوان و یک برآمدگی طویل است، راه دارد. مدرسه طب با ۱۸ حجره نیز منظم به همین بیمارستان است (گودوین، همانجا).

مجموعه چلیپایی چهار ایوانی که از ایران، به واسطه عراق، به شام رفته بود، خود گونه‌ای خاص از ساختمان به شمار می‌رفت و بیمارستان نورالدین زنگی در دمشق (۵۴۹ق/۱۱۵۴م) نماد این گونه معماری است که حتی ساختمان بیمارستانهای مهم ایوبی یعنی صالحیه و قیمری (۶۴۶-۶۴۷ق) از آن اخذ شده است (گونلا، 193). سنت محلی بتایی و فنون آجرکاری شرقی در مدخل بیمارستان نورالدین با هم به چشم می‌خورند. بنای مدخل سنگی است و نیم طاقی از مقرنس گچ و آجر آن را زینت می‌بخشد و در خود یک ستوری کوچک دارد. پشتیغل و افریز آن نیز زمانی مزین بوده است. این شیوه طاق آرای که در زمان خود نو بود، از گنبدهای مقرنس سایر ساختمانهای نورالدین الهام گرفته شد، مانند گنبدی لانه زنبوری که روی هشتی بیمارستان بود و سابقه در

عباس، مجموعه مقالات، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بدلیسی، شرف خان، شرفنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلوی، عبدالله، سیره احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ق؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، آکسفرد، ۱۷۷۳م؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، بیروت، دارالجلیل؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارثووط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ رازی، محمد، مختار الصحاح، به کوشش محمود خاطر، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قرین، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ رشیدالدین فضل الله، سوانح الافکار، به کوشش محمد تقی دانش پزده، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هو، وقفنامه ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زبدان، جرجی، تاریخ المدن الاسلامی، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نساپور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ طاش کوری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵ق؛ طباطبائی، محمد راضی، اعلام النبلاء، به کوشش محمد کمال، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، محمد، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ عیسی، یک، احمد، تاریخ بیمارستانات فی الاسلام، دمشق، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۹م؛ فردوسی، شافنامه، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فسای، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور وستگار فسای، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳؛ قلفشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عربان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، قم، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نجم آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نفجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نسیمی، محمود ناظم، «ابداغ الرسول العربی فی فن الصحة»، «ابحاث الندوة العالمية الاولي لتاریخ العلوم عند العرب، حلب، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، ج ۱؛ نفیسی، سعید، «تاریخ بیمارستانهای ایران»، شیر خورشید سرخ ایران، ۱۳۲۹-۱۳۳۰ش، س ۳، شه ۹ و ۱۰؛ نویری، احمد، نهاية الارب، به کوشش الباز عربی، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to A. D. 1500*, London, 1971; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Amsterdam, 1951; Nasr, S. H., «Life Sciences Alchemy and Medicine», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Siddiqi, M. Z., «The Unani Tibb (Greek Medicine) in India», *Islamic Culture*, 1968, vol. XLII, no. 1.

برخی مشخصات معماری بیمارستانها: در پژوهشهای جدید درباره معماری جهان اسلام، به ریخت‌شناسی معماری بیمارستانها کمتر توجه شده، و پژوهشگران بیشتر به اشاراتی کوتاه، مانند اینکه بیمارستانها گاه فقط بخشی از مجموعه بنا بوده است، بسنده کرده‌اند (بلر، 215-216، نقشه‌های 271، 273). در منابع کهن نیز معمولاً از وصف معماری بیمارستانها غفلت شده است. باید یادآور شد که کهن‌ترین بیمارستانهای موجود در جهان اسلام، متعلق به سرزمینهای عثمانی، مصر و شام و مربوط به سده‌های متأخرند. بیمارستانهای

Islamic World, ed. G. Michell, London, 1987; Papadopoulou, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976.

یدالله غلامی

بیمه، نک: ذیل.

بینالود، رشته کوهی به طول ۱۲۵ کیلومتر در شمال خراسان، حدفاصل شهرستانهای مشهد و نیشابور که در امتداد رشته کوه البرز واقع، و از شمال غربی تا جنوب شرقی کشیده شده است. بلندترین قله آن موسوم به بینالود با ارتفاع ۳۶۱۵ متر در محدوده شهرستان نیشابور، بخش تخت جلگه دهستان فیروزه قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی کوهها، ۳۰/۴). دیگر قله های مهم این رشته کوه شیرباد (ارتفاع: ۳۲۰۰ متر) و زرگران (ارتفاع: ۳۱۰۰ متر) است که در جنوب قله بینالود قرار دارند (جعفری، ۱۲۶).

رشته کوه بینالود رشته کوه البرز را به کوههای پازیرامیسوس در هندوکش متصل می کند (ایرانیکا، IV/261). این کوهها از نظر سنگها بسیار رنگارنگ، و از نظر زمین شناسی و چین خوردگی و کوهزایی، متنوع اند و در آن چینهای هشتی<sup>۱</sup> بسیاری وجود دارد. وضع طبقات در این کوهها، هر چه به سمت شمال می رود، ساده تر می شود و طبقات قدیم (زورا) به تدریج جای خود را به طبقات جدیدتر می دهد، به طوری که طبقات لایه های مجاور قراقوم منحصرأ از رسوبات دوران سوم است (پتروف، ۱۵۱، ۲۶). این رسوبات که تقریباً در همه جای این رشته کوه دیده می شود، از نوع ایی کتینانتال پالئوزوئیک است (درویش زاده، ۲۵۱).

سنگهای موجود در بینالود بیشتر از نوع شیستهای سیاه رنگ ژوراسیک است که به وسعت ۲۵۰ کیلومتر، در سرتاسر ارتفاعات بینالود تا ناحیه مشهد گسترش دارد. این نوع سنگها به دلیل داشتن شکافهای فراوان، جزو سنگهای نیمه نفوذپذیر، و منبع مناسبی برای ذخیره آب زیر زمینی به شمار می روند (مبشری، ۲۲۴/۷). رشته کوه بینالود در معرض فعالیتهای زمین ساختی و در شمار مناطق زلزله خیز است.

در کوههای بینالود معادن مختلفی وجود دارد که از آن جمله است: معدن طلای قدیم نزدیک طرقله، معادن مرمر نزدیک شاندیز، زغال سنگ در حدود فریزی، و مس و سرب در نزدیک ناحیه ای به نام بار؛ همچنین ذخایر اندکی از آلومینیم در ارتفاعات شمالی نیشابور به نام مهرآباد کشف شده است («مشهد...»، ۴۲۲). مهم ترین و غنی ترین معدنی که در این رشته کوه وجود دارد، معدن فیروزه است که در حوالی روستای معدن از توابع دهستانی بار شهرستان نیشابور استخراج می شود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۴۰۱/۹).

کوههای بینالود با وجود بارندگی اندک، دارای مراتع سرسبز به ویژه در ارتفاعات ۸۰۰ تا ۲۷۰۰ متری است و در فصل ییلاق، عشایر

معماری عراق داشت (گونلا، ۱۹۲، تصویر و شرح آن). یکی از ویژگیهای این بیمارستان و بیمارستانهای مقتبس از آن ۴ ایوان و صحن مرکزی است. قسمتهای مختلف این بیمارستانها با مقرنس کاری زینت شده است (پاپادوپولو، ۴۸۲؛ غالب، ۳۴۷؛ دیک، ۳۹).

بیمارستان ارغون در حلب، بنایی است که دست نخورده باقی مانده است. این بنا در ابتدا قصری بوده (۷۵۵-۷۵۶ ق)، و بعداً به صورت بیمارستان درآمد. بیمارستان دارای حیاطی بزرگ و چند صحن کوچک با فواره هاست که هر کدام شکلی متفاوت دارد. سرمشق حیاط اصلی بیمارستان که ایوان و طاقگان دارد، مدرسه ای از دوره ایوبی است. نقش برجسته های سنگی چهارگوش و درهم که در اواخر قرن ۸ ق عمومیت یافت نیز برگرفته از تزینات معماری ایوبی است (گونلا، ۱۷۹).

از بیمارستانهای معروف عصر ممالیک در مصر، بیمارستان سلطان قلاوون را می توان نام برد که دارای خصایص معماری عصر فاطمی است و در ضلع غربی قصر فاطمیان در قاهره واقع بوده است (سامح، ۳۹). امروزه تنها بخشهایی از آن همچون دو ایوان بزرگ و سقفها و آفریزهای چوبی شکل باقی مانده است. در مجاورت هر یک از ایوانها، برای استفاده عموم حوضی مرمری با آبراهی خاص وجود داشت. در پی فرسودگی بنا، چیزی جز بخشی از آن در سمت شرقی که دارای حوض مرمری و روزنه های گچی است، باقی نماند (رزق، ۴۱؛ مصطفی، ۵۵؛ مازوت، ۱۵۰؛ نیز نک: هیلنبراند، ۱۹۵، ۳۲۵). این بیمارستان در اطراف صحنی ۴ ایوانی قرار داشته (مینیک برگ، ۲۲۵) که ظاهراً در ابنیه دیگر نیز از سبک آن تقلید شده است (هیلنبراند، همانجا). بیمارستان قلاوون برای هر نوع بیماری بخشی مجزا و حتی اتاقهایی برای مراقبت ویژه داشته است. دومین بیمارستان مهم مصر بیمارستانی است که آن را سلطان مؤید شیخ محمودی بین سالهای ۸۲۱-۸۲۳ ق ساخت و بخشهایی از آن تاکنون نیز باقی است (رزق، مصطفی، همانجا). در بیمارستانهای عصر ممالیک، حمامهایی برای مردان و زنان و حیاطهایی برای استفاده های مختلف و نمازخانه و تأسیسات رفاهی دیگر وجود داشته است (غالب، ۳۴۶).

مأخذ: رزق، عاصم محمد، معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية، قاهره، ۲۰۰۰؛ سامح، کمال الدین، العمارة الإسلامية فی مصر، قاهره، ۱۹۸۳؛ غالب، عبدالرحیم، موسوعة العمارة الإسلامية، بیروت، ۱۴۰۸؛ مصطفی، صالح لمی، التراث المعماري الإسلامي فی مصر، بیروت، ۱۴۰۳؛ نیز:

Blair, Sh. S. and J. M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*, New Haven/London, 1994; Crane, H., *Islamic Art: Architecture...*, *The Dictionary of Art*, London/New York, 1998, vol. XVI; Dikie, J., «Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Gonnella, J. and V. Meinecke-Berg, «Syria, Palestine and Egypt: Ayyubids, Mamluks and Crusaders: Architecture», *Islam, Art and Architecture*, ed. M. Hattstein and P. Delius, Cologne, 2000; Goodwin, G., «Turkey», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Mazot, S., «Tunisia and Egypt: The Aghlabids and Fatimids», *Islam, Art and Architecture*, ed. M. Hattstein and P. Delius, Cologne, 2000; Meinecke-Berg, V., «Egypt», *Architecture of the*



مؤلف صحف ابراهیم او را اصلاً ایرانی و پرورش یافته کشمیر دانسته است (همانجا).

بینش پس از تکمیل تحصیلات خود در کشمیر، در عصر اورنگ زیب به دهلی (شاه جهان آباد) سفر کرد و در پایان عمر دوباره به کشمیر بازگشت و در همان جا (اواخر سده ۱۱ ق) درگذشت (احمد، تیکو، همانجاها؛ گویاموی، ۱۰۹؛ احمدعلی، ۳۷۹؛ آذر، ۳۶۰؛ قس: صفا، ۱۳۲۱/۲) که مرگ او را در شاه جهان آباد دانسته است.

این شاعر ظاهراً با عنایت خان آشنا هم عصر بود، زیرا غزلهای او را جواب گفته است (آرزو، ۶۲). وی اشعاری نیز در وصف محمد طاهر صف شکن خان، از سرداران عصر شاه جهان و اورنگ زیب سرود (صفا، همانجا).

اشعار بینش استوار و متین، و دارای مضامین و معانی دلچسپ و نو با زبانی روان و ساده است (آرزو، ۶۳؛ علی حسن خان، ۷۵؛ گویاموی، همانجا). غزلیات او همانند اشعار بیشتر شاعران آن روزگار، جواب غزلهای مشهور در زبان فارسی است. بیان اندیشه های اجتماعی، اخلاقی و عرفانی به زبان ساده، از دیگر ویژگی های شعر این شاعر است (صفا، ۱۳۲۳/۲)۵.

دیوان بینش مشتمل بر قصاید و غزلیات و ۶ مثنوی است که ۵ مثنوی آن (خمسه) به تقلید نظامی به نظم آمده است. این ۵ مثنوی عبارت اند از: ۱. بینش الابصار، بر وزن مخزن الاسرار، به نام اورنگ زیب (اته، ۱۷۷؛ صفا، ۱۳۲۲/۲)۵؛ ۲. گنج روان، به تقلید از اسکندرنامه، در مدح اورنگ زیب و امرای کشمیر (تیکو، همانجا؛ احمد، ۳۸۰)؛ ۳. گلدسته، در برابر لیلی و مجنون و درباره آفرینش جهان (نک: همانجا)؛ ۴. شور خیال، داستان عشق دو دلاده بنارسی، به تقلید از خسرو و شیرین (اته، ۹۷؛ صفا، همانجا)؛ ۵. رشته گوهر، به تقلید از هفت گنبد، داستان عشق دو دلاده اهل مازندران به نام امیر و گوهر (همانجا؛ منزوی، خطی، ۲۸۳/۴). ششمین مثنوی شاعر به نام جواهرخانه، منظومه ای است در مدح اورنگ زیب و وصف تبریز و بغداد (ایرانیکا، IV/264).

نسخه هایی از کلیات دیوان بینش در دست است: یک نسخه در کتابخانه موزه بریتانیا (ریو، II/695)، و نسخه دیگر در کتابخانه موزه سالار جنگ (اشرف، 183-182/V) نگهداری می شود. نسخه ای از دیوان، شامل قصاید و غزلیات (منزوی، خطی مشترک، ۲۵۱۷/۹) در کتابخانه بانکیور (بانکیور، III/154)، و نسخه ای دیگر از همان مجموعه در کتابخانه آکادمی سلیمانف (کایومف، II/207)؛ و سرانجام یک نسخه خطی دیگر در تاشکند محفوظ است (سمتف، II/283).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، بیمنی، ۱۲۷۷؛ آرزو، علی خان مجمع التفاضل، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه صادق رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۵۶؛ احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ (عهد جهانگیری عهد اورنگ زیب تک)، لاهور، ۱۹۷۲؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن الغرائب، به کوشش محمد باقر، لاهور، ۱۹۶۸؛ تیکو، گ. ل.، پارسی سرایان کشمیر، تهران، ۱۳۲۲؛ خلیل، علی ابراهیم، صحف ابراهیم، به کوشش

کوچنده، مانند توبکائولها و رانلولا به این منطقه کوچ می کنند (کیهان، ۴۳/۱؛ پایلی، ۳۳؛ توحیدی، ۱۷۱، ۲۱۲، ۲۳۳). کلیه آبریزهای شمالی این کوهستان به کشف رود، و آبریزهای جنوبی آن به کال شور می ریزد (فرهنگ جغرافیایی کوهها، همانجا). مهم ترین رودها و ریزابه های بینالود اینهاست: فاروب رمان، دیزآباد، چناران، گرینه، درود، بوران و بهار آب خروین، و شورآباد (ثقة الاسلامی، ۶۷).

پیشینه تاریخی: کهن ترین متنی که از این کوه نام برده، یشتهاست. از این کوه در «زامیاد یشت» با نام رِئَوْت (یشه، ۳۳۰/۲) و در بند هوش با نام ریوند یاد شده است (ص ۷۱-۷۲). ریوند در زبان اوستایی شکوهند، تابان، دارا و پخشنده دارای معنی می دهد (بهرامی، ۱۱۹۶/۳) و در مواضعی از اوستا چون صفت برای اشخاص، ایزدان و اهوره مزدا به کار رفته است (پورداود، ۳۳۰/۲؛ اوشیدری، ۲۹۳).

در بند هوش آمده است که آتشکده آذر برزین مهر بر فراز بینالود قرار دارد (ص ۷۲). این آتشکده یکی از ۳ آتشکده مقدس دوره ساسانیان، و خاص طبقه کشاورزان بوده است (اوشیدری، همانجا). ظاهراً به واسطه وجود این مکان مقدس که از دیگر جاها به زیارت آن می شتافتند، شهری نیز به نام ریوند نزدیک این کوه بنا شد که تا اواخر سده ۴ ق هنوز پا برجا بوده است (مقدسی، ۴۳۵). ریوند یکی از ۴ طسوج (ناحیه) نیشابور به شمار می رفته است (ابن رسته، ۱۷۱؛ مقدسی، ۳۰۰؛ مارکوارت، 74). مقدسی ریوند را ناحیه ای آباد با باغها و کشتزارهای پر محصول وصف کرده، و از معدن فیروزه و نیز از مسجد آن و نهر آبی که این شهر را به دو نیم می کرده، یاد کرده است (۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۶).

مآخذ: ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۹۱؛ اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزدیسنا، تهران، ۱۳۷۱؛ بند هوش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹؛ بهرامی، احسان، فرهنگ واژه های اوستایی، تهران، ۱۳۶۹؛ پایلی یزدی، محمد حسین، کوچ نشینی در شمال خراسان، مشهد، ۱۳۷۱؛ پتروف، م. پ.، مشخصات جغرافیای طبیعی ایران، ترجمه حسین گل گلاب، تهران، ۱۳۳۶؛ پورداود، ابراهیم، حاشیه بر یشتهها (هم)، توحیدی، کلیم الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، مشهد، ۱۳۶۲؛ ثقة الاسلامی، کاظم، شهرستان نیشابور، فرهنگ خراسان، مشهد، ۱۳۳۶؛ ش. ۴-۱۵ جعفری، عباس، کوهها و کوه نامه ایران، تهران، ۱۳۶۸؛ ش. درویش زاده، علی، زمین شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیه)، استان نهم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹؛ فرهنگ جغرافیایی کوه های کشور، تهران، ۱۳۷۹؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰؛ مشیری، فریدون و رحیم اتحاد، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب، تهران، ۱۳۵۱؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن ۱۹۰۹؛ یشتهها، ترجمه ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره وشی، تهران، ۱۳۵۶؛ نیز:

Iranica; Markwart, J., *Erānshahr*, Berlin, 1901; *Meshed and Northeastern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1981.

محسن سلیمان

بینش کشمیری، میرجعفریک، متخلص به بینش، از شاعران پارسی گوی هند در سده ۱۱ ق/۱۷ م. در برخی منابع نام او را محمد (ملا، میرزا) اسماعیل آورده اند (احمد، ۳۷۹؛ تیکو، ۱۳۲؛ خلیل، ۲۳).

عابد رضا یدار، پته، ۱۹۸۱م؛ صفاء، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علی حسن خان، صبح گلشن، کلکه، ۱۲۹۵ق؛ گویامری، محمد قدرت الله، نتائج الافکار، به کوشش اردشیر بنشاهی، پبشی، ۱۳۳۶ق؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نیز:

Ashraf, M., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum and Library*, Hyderabad, 1969; Bankipore; Iranica; Kayumov, *Katalog fonda instituta rukopisel*, Tashkent, 1988; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Semenov, A. A., *Sobranie vostochnykh rukopisel akademii nauk Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1954.

صغری دودانگه

**بَیْنُ الطَّلُوعَیْنِ**، فاصله زمانی میان دیدن صبح صادق و طلوع آفتاب. اطلاق بین الطلوعین به زمان میان صبح کاذب و صبح صادق (نک: لغت نامه...)، غیر مستند و سهواست.

نمی توان به دقت معین کرد که مفهوم بین الطلوعین در فرهنگ اسلامی از چه زمان پدید آمده است. در قرآن کریم، پیامبر اکرم (ص) و گاه مؤمنان، به تسبیح خدا در ساعتی پیش از طلوع و غروب خورشید خوانده شده اند (طه/۲۰؛ روم/۱۷۳؛ ق/۵۰/۳۹). در روایات هم از دعاهایی یاد شده است که پیامبر (ص) و امامان (ع) هر صبح و شام می خواندند (نسائی، ۲۰-۲۱؛ کلینی، ۵۲۲/۲). دعای ششم صحیفه سجادیه که همه مضمونهای مطرح گشته در آن متناسب با دعاهای صبحگاهی است، «دعای صباح و مساء» نامیده شده است (نک: مهروش، ۱۱۱-۱۱۲). بنابراین، نزد مسلمانان سده های نخست، صبح و عصر تفاوتی از لحاظ اهمیت و ارزش تسبیح خداوند نداشته اند. حتی بیرونی نیز آن گاه که به رواج برخی آداب در میان ایرانیان، در فاصله زمانی بین طلوع فجر تا طلوع خورشید اشاره کرده (ص ۲۲۹)، از واژه های خاص برای این زمان یاد نکرده است. کاربرد اصطلاح بین الطلوعین برای اشاره به فاصله زمانی یاد شده، تنها در دوره های متأخرتر از سده ۱۰ق/۱۶م و در ضمن بحث های فقهی رواج یافته است (نک: مقدس اردبیلی، ۲۹۳/۷).

به هر روی، واقع شدن نماز صبح، تعقیبات و تسبیح پس از آن در بین الطلوعین و نیز، تقارن این ساعت با آغاز روز و شروع کسب و کار، فرهنگ و آداب خاصی درباره آن پدید آورده است (برای آشنایی با دعاها، آداب و باورهای مربوط به این ساعت، نک: صحیفه سجادیه، دعای ۶؛ نسائی، ۱۹؛ طوسی، مصباح...، ۵۱۲؛ کفعمی، ۹۴؛ ۱۷۸-۱۸۰؛ قهری، ۲۲۹-۲۳۳؛ مجلسی، ۲۹۷/۱۰۲؛ قمی، ۳۱-۳۸). در این میان، بین الطلوعین صبح روز جمعه از اهمیت بیشتری برخوردار است (نوی، ۹۴). مردگان معذب، در این ساعت آزادند (مجلسی، ۲۵۶/۶). حتی از جمله ساعت های محتمل برای استجابت دعاها، همین موقع دانسته شده است (نوی، همانجا).

فقیهان شیعه در بحث از آداب بیع - به استناد احادیثی - کراهت معامله و تجارت را در زمان بین الطلوعین یادآور شده (نک: ابن بابویه، ۱۲۲/۳؛ طوسی، تهذیب...، ۸/۷؛ حر عاملی، ۳۹۹/۱۷). و بین الطلوعین را زمان دعا و عبادت دانسته اند (نراقی، ۲۵/۸۴؛ جزایری، ۲۲۷-).

وقوف در مشعر، در بین الطلوعین روز عید قربان نیز از ارکان حج شمرده شده است (ابن بابویه، ۵۴۵/۲-۵۴۶؛ نراقی، ۲۴۹/۱۲؛ مقدس اردبیلی، همانجا).

فتوا دادن در برخی مسائل فقهی، مستلزم تعیین زمان دقیق آغاز روز است (برای نمونه، نک: نراقی، ۵۷/۱۳؛ خویی، ۱۴۴/۶، ۲۷۷/۹-۲۷۸). از این رو، در میان فقیهان متأخر شیعه، در اینکه بین الطلوعین را جزو روز باید شمرد یا شب، وحدت نظر نبوده است (برای نمونه، نک: نراقی، ۲۵۷/۸؛ نجفی، ۲۳۱/۷؛ حسینی مراغی، ۱۹۷/۱؛ خویی، ۲۷۱/۱). گسترش بحث های فقهی برای تعیین زمان دقیق آغاز روز، به نگارش کتابها و رسالاتی برای تعیین دقیق زمان بین الطلوعین انجامیده است (برای نمونه، نک: آقابزرگ، ۴۶/۱۲-۴۷، ۷/۱۵، ۱۳۵/۲۵؛ موسوعة...، ۴۰۴/۸).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، قم، جامعه مدرسین؛ بیرونی، ابویحیی، الآثار الباقیة، به کوشش زاخار، لایزیک، ۱۹۲۳م؛ جزایری، عبدالله، التحفة السنیة، نسخه خطی آستان قدس، شد ۲۲۶۹؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ حسینی مراغی، عبدالفتاح، العناوین الفقهیة، قم، ۱۴۱۷ق؛ خویی، ابوالقاسم، التفتیح، تقریر علی تبریزی غروی، قم، ۱۴۱۰ق؛ صحیفه سجادیه؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، مصباح المتعجد، به کوشش علی اصغر مروارید، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ قهری، محمد، الدعاء السأثور و آدابه، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، دارالفکر المعاصر، قرآن کریم؛ قمی، عباس، «الباقیات الصالحات فی الادیة والصلوات السندیات»، همراه مفاتیح الجنان، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کفعمی، ابراهیم، المصباح، به کوشش حسین علملی، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ق؛ لغت نامه دهخدا؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛ مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة والبرهان، به کوشش مجتبی عراف، دیگران، قم، ۱۴۰۹ق؛ موسوعة مؤلفی الامامیه، قم، ۱۴۲۰ق؛ مهروش، فرهنگ، هیت وانتساب صحیفه سجادیه، با تکیه بر شاخصه های متن، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۸۲ش؛ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، به کوشش عباس قوچانی، تهران، ۱۳۹۳ق؛ نراقی، احمد، مستند الشیعة، قم، ۱۴۱۷ق؛ نسائی، احمد، عمل الیوم واللیلة، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نوی، یحیی، الاذکار، به کوشش محیی الدین شامی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

فرهنگ مهروش

**بَیْنُ النَّهْرَیْنِ**، سرزمینی در غرب آسیا در حوضه رودهای دجله و فرات. این سرزمین مثلثی است به وسعت حدود ۲۰۰ هزار کیلومتر که بخش هایی از ترکیه، سوریه، عراق و ایران درون این مثلث واقع شده اند (مجبیزاده، XVI/102، ۲/۱، BSE<sup>3</sup>).

به نظر می رسد نام عربی بین النهرین از نامی که یونانیان بدان داده اند، اقتباس شده باشد. در متون یونانی نام این سرزمین به صورت «مسیپوتامیا»<sup>۱</sup> آمده است (پلینی، II/287؛ استرابن، VII/229). «مسیوس»<sup>۲</sup> به معنای میان و «پوتاموس»<sup>۳</sup> به معنای رود است (BSE<sup>3</sup>، همانجا). گمان می رود این نام از سوی مؤلفان یونانی در عهد باستان ابداع شده باشد که به معنای محدود میان رودهای دجله و فرات به کار

بر شمردن نام شهرهای جزیره موصل را مرکز دیار ربیع، رقه را مرکز دیار مضر، و آمد را مرکز دیار بکر دانسته است (ص ۱۳۷-۱۳۹؛ نیز نک: لسترنج، ۸۷)؛ اما حمدالله مستوفی از وجود ۲۹ شهر در دیار بکر و ربیع یاد کرده، و موصل را دارالملک این سرزمین نامیده است (ص ۱۰۲).

آب و هوای مرکز و جنوب بین‌النهرین خشک و به تقریب استوایی است و در تابستان دمایی برابر ۵۰° سانتی‌گراد دارد و میانگین بارندگی آن کمتر از ۲۵ سانتی‌متر است. آبیاری از دجله و فرات تنها وسیله کشاورزی در آن سرزمین است. این کار نیز به دشواری صورت می‌پذیرد، زیرا فصل بالا آمدن آبهای این دو رودخانه برای کشت زمستانی بسیار دیر، و برای کشت تابستانی بسیار زود است. از این رو آبیاری جز با ایجاد منابع ذخیره آب و احداث سدها میسر نیست. در ضمن، انباشته شدن نمک اراضی پست و مسطح را تهدید می‌کند، زیرا هرگاه زهکشی مداوم صورت نگیرد، مزارع در زمانی کوتاه به اراضی بایر بدل می‌شوند. محققان بر این نظرند که شوره‌زار شدن زمینهای خوب بین‌النهرین در فاصله سالهای ۲۴۰۰ و ۳۱۰۰ ق م عامل اصلی سقوط دولت کهن سومریان بوده است (مجیدزاده، ۹، ۴/۱، حاشیه ۹).

اراضی شمال بین‌النهرین کوهستانی است. در شمال بین‌النهرین از فراسوی کوههای عبدالعزیز و سینجار تا دامنه کوههای توروس، دشتی است که در آن فاصله رودهای دجله و فرات به ۴۰۰ کی‌م می‌رسد. در این دشت نهرهای بسیاری به یکدیگر می‌پیوندند. در این سرزمین میانگین سالانه باران ۳۰ تا ۶۴ سانتی‌متر است. وجود علفزارهای وسیع در این نواحی وضع مساعدی برای دامداری فراهم می‌آورد (همو، ۶/۱)؛ بدین سان، بین‌النهرین وحدت جغرافیایی مستمری نداشته، و همین امر نیز در گوناگونی تمدن و فرهنگ بین‌النهرین مؤثر افتاده است.

از هزاره ۶ ق م کوهپایه‌های زاگرس و حوضه رود دجله در شمال عراق زیستگاه کشاورزان و گله‌داران عصر نوسنگی بود. باستان‌شناسان به نمونه‌هایی از مراحل تمدن و فرهنگ در این نواحی دست یافته‌اند که از آن جمله‌اند فرهنگ حثونا (حثونه) در جلگه شمالی آشور و جلگه‌های شمال و جنوب کوه سینجار در غرب موصل، فرهنگ سامره در نواحی تل صوان، مندلی و جفامامی، فرهنگ حلف در شمال سوریه، فرهنگ عبید در جنوب عراق و فرهنگ غوثلی در محل باستانی شهر سومری اریدو (نک: مجیدزاده، ۳۷/۱-۴۸).

از زمان اختراع خط و شناخت پیوندهای زبانی در عراق باستان، به وجود گروههای مهاجر سومری، بابلی، کلدانی در جنوب، و آشوری، هوری و آرامی در شمال و غرب برمی‌خوریم (همو، ۶۴/۱). سومریا شومر سرزمینی در جنوب بین‌النهرین میان دو رود دجله و فرات در بخش جنوبی عراق واقع بود. تا پایان هزاره ۳ ق م سومریان و اکدها که از اقوام نواحی شرقی بودند، در این بخش از بین‌النهرین سکنا داشتند. زمان مهاجرت سومریان به این سرزمین مشخص نیست. باستان‌شناسان ضمن حفاریات و تحقیق پیرامون تمدن دوران جمدت نصر، آن

می‌رفته است. چه بسا در هزاره‌های پیش از تاریخ، نام واحدی برای این سرزمین وجود نداشته است (مجیدزاده، همانجا).

در نوشته‌های مؤلفان عهد اسلامی این سرزمین «جزیره» نامیده شده است (بلاذری، ۵۰۴؛ حدود، ۱۵۵؛ ابن قیسرانی، ۳۰؛ یاقوت، ۷۲/۲). عربها قسمت شمالی بین‌النهرین را جزیره، و قسمت جنوبی آن را عراق می‌نامیدند که معنی آن چندان روشن نیست. بعضی این نام را به معنای صخره‌های کنار دریا، و برخی به معنای ساحل دانسته‌اند. شاید این نام از اسم کهنی اخذ شده باشد که معنای دیگری داشته است (لسترنج، ۲۴).

جلگه یا دشت بین‌النهرین و نیز فلات جزیره در محدوده بین‌النهرین واقع شده‌اند و در مجموع اراضی عراق، بخشی از سرزمین ایران و کویت را نیز در بر می‌گیرند. جلگه مذکور که در بخش جنوبی حوضه رودهای دجله، فرات و کارون واقع است، تا کرانه‌های خلیج فارس امتداد دارد، چنان که شهرهای بغداد، بصره و نیز آبادان در محدوده جلگه بین‌النهرین واقع‌اند (BSE<sup>3</sup>، همانجا). رود دجله از جنوب دریایچه وان، و رود فرات از نزدیکی کوه آرارات سرچشمه می‌گیرند. طول رود دجله ۱'۸۴۰، و فرات ۲'۸۵۰ کی‌م است. این دو رود از شمال به جنوب جریان دارند و پس از گذر از اراضی کوهستانی، با فاصله ۴۰۰ کی‌م از یکدیگر وارد دشت می‌شوند. فاصله این دو رود با یکدیگر در نزدیکی بغداد به ۳۲ کیلومتر می‌رسد، سپس از یکدیگر فاصله می‌گیرند و سرانجام در قورنه (= قرنه) واقع در ۹۶ کیلومتری بصره به یکدیگر می‌پیوندند و شط العرب را که اروند رود نامیده می‌شود، تشکیل می‌دهند (مجیدزاده، ۲/۱).

بین‌النهرین علیا (جزیره) به ۳ دیار (سرزمین) بخش می‌شد که عربها آنها را به نامهای ۳ قبیله دیارهای ربیع، مضر و بکر می‌نامیدند. این ۳ قبیله در عهد ساسانیان به آن سرزمین کوچ کردند. دیار بکر شمالی‌ترین بخش بود (لسترنج، ۸۶). ابن خردادبه از عراق (سواد) و جزیره به صورت دو سرزمین جدا از یکدیگر نام برده، و سواد را «دل ایران‌شهر» نامیده، و آن را «قلب العراق» معنی کرده است (ص ۵). مؤلفان اسلامی گاه جزیره را تنها با دو دیار متفاوت معرفی کرده‌اند. اصطخری از وجود تنها دو طایفه ربیع و مضر در جزیره یاد کرده است (ص ۱۴)؛ ولی حازمی دیار ربیع و بکر را میان رودهای دجله و فرات نوشته است (ص ۲۳۱). مقدسی جزیره را «اقلیم اقور» نامیده است (ص ۱۳۶) که اصل این نام مشخص نیست و گمان می‌رود زمانی نام دشتی پهناور در شمال بین‌النهرین بوده است (نک: لسترنج، همانجا). همو جزیره را به ۳ «کوره» بخش کرده، و با بر شمردن آنها از سمت عراق نام ۳ دیار ربیع، مضر و بکر را آورده است (ص ۱۳۷). یاقوت به تکرار نوشته مقدسی پرداخته، و میان دو رود دجله و فرات را «جزیره اقور» معرفی کرده است (همانجا). ابوالفدا قسمتی از دیار بکر را درون جزیره جای داده است (ص ۲۷۳). مؤلف حدود العالم از وجود ۲۶ شهر و ناحیه در جزیره یاد کرده است (ص ۱۵۵-۱۵۷) و مقدسی ضمن

را مربوط به عصر متقدم اوروک و عبیده، حدود هزاره ۴ ق م دانسته‌اند (BSE<sup>3</sup>, XXIX/517). از شهرک قرنه، پیوندگاه دو رود دجله و فرات در امتداد این رود به سوی غرب شهرهای کهن سومری اریدو (ابوشهرین کهن)، اور (مقبر کنونی)، اوروک (الورکاء کنونی)، ارک در تورات) و چند شهر دیگر از زیر خاک سر بر آورده‌اند (دورانت، ۱۴۳/۱).

اکد شهر و سرزمینی نزدیک سیپاره (ابوجه کنونی در جنوب غرب بغداد) بود و یکی از مهم‌ترین مراکز سامی در بین‌النهرین به شمار می‌رفت که تختگاه آن نیز همین نام را داشت. ظاهراً اكد در تنگ‌ترین محدوده بین‌النهرین واقع، و از مراکز کاروانی و بازرگانی بود. راه بازرگانی اكد از ارمنستان تا خلیج فارس و از ایران تا آسیای صغیر و دریای مدیترانه امتداد داشت. از اكد آثار هنری اندکی بر جا مانده که یکی از آنها سرمجمه‌ای در نینواس است که گمان می‌رود سر سارگن فرمانروای اكد باشد که متعلق به ۲۳۰۰ ق م بوده است. حدود سال ۲۲۰۰ ق م گوئیها بر اكد سلطه یافتند؛ در نتیجه دولت مذکور اهمیت خود را از دست داد (BSE<sup>3</sup>, I/332). زبان اکدی کهن‌ترین زبان سامی و شامل دو گویش بابلی و آشوری بود (همانجا).

اوایل هزاره ۲ ق م دولت بابل در بخش جنوبی بین‌النهرین پدید آمد که تا ۵۳۹ ق م استقلال داشت (همان، IV/217). تختگاه دولت بابل شهری به همین نام بود که در زبان اکدی آن را بابیلو می‌نامیدند. این شهر در بخش شمالی بین‌النهرین در ساحل فرات واقع بود که ویرانه‌های آن در نزدیکی شهر کنونی حله در عراق باقی است. در نوشته‌های اکدی هزاره ۳ ق م از بابل یاد شده است. این شهر در سالهای ۱۸۹۴-۱۵۹۵ ق م از اهمیت فراوان برخوردار شد و در دوران سلطنت حمورابی به یکی از مراکز مهم سیاسی - فرهنگی عصر خود در آسیای مقدم بدل گشت. حدود سال ۱۵۹۵ ق م حتیان، و در ۱۵۱۸ ق م کاسیان بر بابل تسلط یافتند (همان، IV/216). دیاکونف از نفوذ کاسیان به دره رود دیاله و حملات متواتر آنان به بابل خبر داده است (ص ۱۶۲). در اوایل هزاره نخست ق م قبایل کلد و آشور به قصد تصرف بابل دست به پیکار زدند. از ۷۳۲ ق م بابل تابعیت آشور را گردن نهاد. در ۶۸۹ ق م مردم بابل سر به شورش برداشتند. آشوریان به فرمان سناخریب شهر بابل را ویران کردند، ولی در ۶۸۰ ق م در زمان اسرحدون جانشین سناخریب تجدید بنا شد (BSE<sup>3</sup>, IV/216).

از سده ۱۶ ق م در شمال بین‌النهرین در اراضی سوریه دولتی به نام دولت میتانی پدید آمد. ساکنان این منطقه هوریان و سامیان بودند (همان، XVI/334). بنا به نظر دیاکونف (ص ۱۶۴) محتمل است مردم هوریانی از اقوام هند و اروپایی و به عبارت بهتر هند و ایرانی بوده‌اند و بزرگان‌شان نامهای هند و ایرانی داشتند. گمان می‌رود فرمانروایان آن سرزمین از کوهستانهای غرب ایران به آنجا رفته باشند. در سده ۱۳ ق م دولت میتانی نیز از میان رفت و پس از چند سده آشوریان بر آن سرزمین مسلط شدند (نک: BSE<sup>3</sup>، همانجا). تصادم منافع میان دولت اورارتو و

آشوریان سبب شد که سپاهیان اورارتو در سده ۸ ق م تا رود فرات نزدیک مالاتیا پیش بروند (بیوتورفسکی، ۳۳). ولی این وضع دیری نپایید.

حران و بین‌النهرین شمالی از حدود سالهای ۶۱۰ و یا ۶۰۶ ق م، مدت ۵۴ سال در تصرف مادها بوده است (دیاکونف، ۴۳۷-۴۳۸). در ۵۳۹ ق م کورش بزرگ شاهنشاه هخامنشی وارد بابل شد و بین‌النهرین را به تصرف آورد (داندامایف، «ایران...»، ۱۰۹، ۱۰۷). اوگبارو<sup>۱</sup> (گویارو) نخستین فرماندار بابل بود که کنترل سراسر بین‌النهرین را از سوی کورش بر عهده داشت. ولی وی که مردی سالخورده بود، چندی بعد درگذشت و کورش فرزند خود کیوجیه را در ۵۳۸ ق م به پادشاهی بابل منصوب کرد (همو، «تاریخ...»، ۴۵). در ۵۳۵ ق م استان متحدی شامل بابل و ابرنهر (غرب رود فرات) پدید آمد که سراسر بین‌النهرین و اراضی غرب فرات از جمله فینیقیه، سوریه و فلسطین را در بر می‌گرفت که تابع دولت هخامنشی بود. استاندار نیز شخصی به نام گویارو (گوبریاس در نوشته گزنفن) از مردم پارس بود (همان، ۵۲).

پس از سقوط دولت هخامنشی، بین‌النهرین در سده ۴ ق م تابع دولت اسکندر مقدونی، و از سده ۴ تا ۳ ق م تابع دولت سلوکی شد (BSE<sup>3</sup>, XVI/102). با این وصف تأثیر توسعه طلبی یونانیان بر اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بین‌النهرین و غرب ایران به مراتب ضعیف‌تر از تأثیر آنان بر آسیای صغیر بوده است، زیرا در آسیای صغیر جریان هلنی و کلنی کردن این سرزمین صدها سال پیش از بین‌النهرین و غرب ایران آغاز شده بود. از آنجا که شمار ساکنان یونانی و مقدونی در آنجا قابل ملاحظه نبود، شمار اندکی از شهرهای بین‌النهرین به صورت دولت‌شهرهایی از نوع «پولیس» درآمدند. در نتیجه زندگی مردم سوریه و ایران دستخوش دگرگونیهای عمیق نشد. زبان، آداب و رسوم اهالی در شهرهای این دو سرزمین، همچنان محفوظ ماند (پیگولوسکایا، ۱۶-۱۷).

از سده ۳ ق م بین‌النهرین به تابعیت دولت پارتی (اشکانی) درآمد (BSE<sup>3</sup>، همانجا). گرچه میان ایران و روم جنگهایی برای تسلط بر بین‌النهرین در می‌گرفت، ولی رومیان کمتر به درون این سرزمین راه می‌یافتند. در ۱۲۲ اردوان در تیسفون تاج بر سر نهاد (پیگولوسکایا، ۶۵). در ۱۱۳ م تراپانوس (تراژان) امپراتور روم به شرق لشکر کشید که در تاریخ بین‌النهرین نقشی عمده داشت (همو، ۷۹). از نیمه سده ۳ ق م تا ربع اول سده ۳ م بین‌النهرین بخشی از دولت پارتی بود (همو، ۱۱۶).

جریان انحطاط و زوال دولت پارت از سده ۳ م پس از جنگهای سخت میان ایران و روم آغاز گردید و روی به شدت نهاد. بسیاری از دولتهای کوچک محلی بین‌النهرین، از جمله اوسروین (خسرون)، کاری (حران)، ادیابنه، هاراتس، کرخ بیت سلوک (سلوک) و غیره که وابسته به دولت اشکانی بودند، راه جدا سری در پیش گرفتند و بعضی

بیتنه، کلمه‌ای به کار رفته در قرآن کریم که در طول تاریخ نزد مسلمانان به اصطلاحی قرآنی و فقهی گراییده است و بیشترین بار معنایی آن را می‌توان در حالات فعلی و اسمی، در مفاهیم روشن و آشکار شدن و نیز دلیل و گواه دانست. در نگاهی ابتدایی، این واژه صفت می‌نماید، اما در بررسی کاربردهای آن در قرآن و فقه اسلامی، چنین به نظر می‌رسد که این واژه اسمی است که در هریک از این متون به یک اصطلاح با معنایی خاص به کار رفته، و غالباً هریک از این متون آن را در معنایی متفاوت از دیگری به کار برده است.

معناشناسی تاریخی: بینه از ریشه فعلی «بان-بین» اشتقاق یافته که با پیشینه‌ای قدیم، در دیگر زبانهای سامی از جمله عبری، آرامی، سریانی، حبشی و سبایی کاربرد داشته، و غالباً به معنای جدا، متمایز و مجزا شدن، واضح و شفاف سخن گفتن و تشخیص دادن به کار رفته است (نک: گزنیوس، 107-106؛ مشکور، ۹۳/۱-۹۴). بر این اساس، در زبانهای سامی، «تمایز» از مهم‌ترین مؤلفه‌های معنایی این واژه به‌شمار می‌رود. در زبان عربی هم که معنای این واژه عمدتاً «آشکار شدن» آمده (نک: ازهری، ۳۹۵/۱۵-۳۹۶؛ راغب، ۶۸-۶۹)، بیشترین کاربرد بر معنای «آشکاری حاصل از تفکیک و تمایز میان دو چیز مشابه» متمرکز بوده است (شریف رضی، ۵۷؛ طوسی، التبیان، ۴/۴۴۹؛ مصطفوی، ۳۴۷/۱-۳۴۸). بر همین اساس، در کتب لغت و تفسیر غالباً بینه صفت مشابه از فعل «بان-بین» و مونث «بتین» به معنای روشن و آشکار آمده است (نک: همو، ۳۴۸/۱). در عین حال، بینه بدون موصوف، به معنای حجت، گواه و دلیل است (مثلاً نک: پیرایس، 21).

در بافتار نزول، بینه افزون بر کاربرد به معنای شهادت در دعاوی (مثلاً نک: ثقفی، ۷۲۳/۲)، معنایی نزدیک به حجت و استدلال محکم نیز داشته است (همو، ۳۰۳/۲؛ ابومخنف، ۳۱۲؛ نصرین مزاحم، ۹۵، ۳۱۵). باید گفت بینه آن هنگام که در بافت‌هایی مرتبط با اختلاف و درگیری به کار رفته، منحصرأ به معنای شاهد بوده، و معنایی فراتر از آن نداشته است.

بینه در قرآن کریم: واژه بینه و جمع آن بینات با بسامد ۷۱ بار تکرار، در قرآن کریم به کار رفته که از آن میان، ۵۴ بار کاربرد اسمی است که با دور شدن از کاربرد وصفی، به اصطلاحی قرآنی گراییده است. این واژه غالباً با آنچه پیامبران به مردم ارائه کرده‌اند، ارتباط دارد؛ اما گاه این مفهوم گسترش یافته، و به معنای بصیرت، بینش عمیق و قدرت تشخیصی که خدا به برخی از انسانها موهبت می‌کند، آمده است.

واژه قرآنی بینه در حالت مفرد، غالباً به معنای دلیلی است که موجب دانش و بصیرت می‌شود (مثلاً نک: انعام/۵۷؛ انفال/۴۲؛ هود/۱۱/۲۸)؛ اما تمرکز مصادیق بینه در حالت جمع (بینات) غالباً بر جهان بینی، آموزه‌های فکری، اخلاقی و دینی پیامبران و استدلال‌های آنهاست (مثلاً نک: اعراف/۸۵؛ هود/۲۸، ۶۳؛ زخرف/۴۳/۶۳). قرارگیری واژه

چون شهرت<sup>۱</sup> شاه ادیبانه، دومیتسین<sup>۲</sup> فرمانروای کرخ بیت سلوک، و دیگر شاهان سرزمینهای کوچک به حمایت از اردشیر بابکان برخاستند و فرمانروایان بیت آرامای<sup>۳</sup>، بیت زبدای<sup>۴</sup> و ارزون<sup>۵</sup> در بین‌النهرین فرمانروایی اردشیر را گردن نهادند (لوکونین، 35، 36، 37). در عهد دولت ساسانی بخش‌هایی از بین‌النهرین به «دستکرت»های شاهی بدل شدند (همو، 63، 64).

بین‌النهرین در عهد نخستین فرمانروایان ساسانی یکی از مراکز آیینهای گنوستیک بود. در اینجا آیین مانی رواج و اعتبار یافت (همو، 75). راه بازرگانی ایران که از سوریه و بین‌النهرین آغاز می‌شد، از سلوکیه (تیسفون) و سراسر آسیا می‌گذشت و تا چین امتداد داشت (پیگولوسکایا، 176).

عربها بین‌النهرین را به دو ناحیه سفلی و علیا تقسیم می‌کردند و بین‌النهرین سفلی را عراق، و بین‌النهرین علیا را جزیره می‌نامیدند. خلفا و امپراتوران روم شرقی، مدتها بر سر بین‌النهرین علیا در کشمکش و بیکار بودند. عربها تا اواخر سده ۵ ق/۱۱ م بر این سرزمین تسلط کامل حاصل نکردند؛ تنها در همین سده که خلافت عباسیان رو به انحطاط داشت، ترکان سلجوقی در آن نواحی اقامت گزیدند و آسیای صغیر را از تصرف رومیان خارج کردند. بدین سان، سرزمین روم شرقی در قلمرو حکومت مسلمانان قرار گرفت (لسترنج، 3، 4، 24).

از ۱۰۴۸ ق/۱۶۳۸ م عراق و جزیره در تابعیت دولت عثمانی قرار گرفت. این وضع تا پایان جنگ جهانی اول ادامه داشت. پس از جنگ، امپراتوری عثمانی تجزیه شد و بخشی از بین‌النهرین که امروزه در خاک عراق واقع است، در ۱۹۲۰ م تحت قیمومت بریتانیا قرار گرفت. در ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱ م دولت عراق تأسیس گردید. بین‌النهرین به سبب وجود منابع نفت آن از اهمیت جهانی برخوردار است.

ماخذ: ابن خردادبه، عیdale، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹؛ ابن قیسری، محمد، الانساب الملققة، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰؛ بلاذری، احمد، توح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طبايع و عمر انیس طبايع، بیروت، ۱۹۸۷ ق/۱۹۸۷؛ پیتروفسکی، ب.، اورارتو، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ حازمی، محمد، الاماکن، به کوشش حمدجاسر، عربستان، ۱۴۱۵ ق؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ دیاکونف، ا. م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ مجیدزاده، یوسف، تاریخ و تمدن بین‌النهرین، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

BSE<sup>3</sup>; Dandamaev, M.A., Iran pri pervykh Akhemenidakh, Moscow, 1963; id., Politicheskaya istoriya Akhemenidskoj derzhavy, Moscow, 1985; Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966; Lukonin, V. G., Kul'tura sasanidskogo Irana, Moscow, 1969; Pigulevskaya, N. V., Goroda Irana v rannem srednevekovie, Moscow/Leningrad, 1956; Pliny, Natural History, tr. H. Rackham, London, 1947; Strabo, The Geography, tr. H. L. Jones, London, 1966. عنایت‌الله رضا

علم (آل عمران/۱۹۳؛ شوری/۱۲/۴۲؛ جائیه/۱۷/۴۵)، بصائر (انعام/۱۰۴؛ اعراف/۲۰۳/۷؛ جائیه/۲۰/۴۵)، و حکمت (زخرف/۶۳/۴۳)، به عنوان جانشینی برای بینه، مفهوم قرآنی این واژه را آشکارا به دانایی نزدیک می‌سازد. همچنین قرارگیری آن در کنار واژگانی چون تفرقه، اختلاف، لغزش، کتمان و تکذیب (نک: بقره/۱۵۹/۲؛ ۲۱۳، ۲۵۳؛ آل عمران/۱۰۵/۳؛ انعام/۵۷/۶؛ جائیه/۱۷/۴۵)، معنای کهن سامی را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند.

در میان انواع آموزه‌های پیامبران، مفهوم صدور بینه قرآنی از سوی خداوند، آن را از دیگر آموزه‌ها مجزا می‌سازد. از همین رو قرآن در برخورد انسان با این آموزه‌ها، تجاوز از حدود الهی پس از آگاهی از بینات را مهم‌ترین و اصلی‌ترین عاملی می‌داند که سزاوار نکوهش انسان است (بقره/۲۱۳/۲؛ آل عمران/۱۹۳/۳؛ شوری/۱۲/۴۲؛ جائیه/۱۷/۴۵).

بینه در تفسیر: به دلیل وضوح معنا و یا سادگی اندیشه اسلامی در سده‌های آغازین، مفسران نخستین، برای واژه بینه یا تفسیری ارائه نکرده‌اند، یا در هر آیه به تناسب بافت آیات، به تفسیر یا بیان مصداقی از بینات پیامبران اشاره کرده‌اند؛ اما به طور کلی مفسران سده‌های نخستین بینه را به معنای بصیرت و بینش، حلال و حرام، بیانی از سوی خدا، امر و نهی الهی، فرائض و حدود، عامل رفع شبهات و موجبات گمراهی، خبر عذاب، برهان و استدلال و نشانه‌های پیامبری یک پیامبر بدون به کار بردن واژه معجزه تفسیر کرده‌اند (نک: تسویر...، ۱۳، ۱۴، ۲۲، ۲۸، جم: مقاتل، ۱۲۶/۸، ۱۲۶، ۱۵۲، ۱۶۱، جم: طبری، ۶۳/۸۲).

با طرح مسئله کلامی نیاز نبی به معجزه (نک: وات، ۱۲۲-۱۲۳)، متکلمان مسلمان به ارائه نظراتی، به ویژه با استفاده از آیات قرآن پرداختند (نک: ماوردی، ۵۷/۱؛ ابن تیمیه، ۱۸۷/۱۴-۱۸۹؛ سیدمرتضی، رسائل، ۱۰۲/۲). مفسرانی هم که بر ظرایف کلامی آگاه بودند، تحت تأثیر این آراء، بینه و بینات را در بسیاری از آیات قرآن به معنای معجزات پیامبران تفسیر کردند (مثلاً نک: طوسی، همان، ۱۹۰/۲، ۴۶۱/۴؛ فخرالدین، ۱۳/۱۲، ۲۰، ۴۶؛ بیضاوی، ۳۵۷/۱، ۵۵۰، ۳۵/۳؛ فیض، ۵۱۶، ۲۸۰/۱). برای آیاتی نیز که بافت آنها چنین تفسیری را بر نمی‌تافت، تفاسیری ارائه کرده‌اند، چون: بیان و بصیرت، علم و نبوت، وحی، قرآن، اشاراتی به ظهور پیامبر اسلام (ص)، دلایل و شواهد حقانیت پیامبر (ص) (نک: طبری، همانجا؛ طوسی، همان، ۱۵۳/۴؛ بیضاوی، ۲۴۳/۳، ۲۳۰؛ فیض، ۱۲۴/۲، ۴۵۸؛ طباطبایی، ۳۸۸/۱).

در کنار این مسئله در برخی از آیات که به دلیل وجود قرآنی می‌توان بینات را به معجزات پیامبران تفسیر کرد، برخی از مفسران تفاسیری ارائه داده‌اند که در آنها بینات از سنخ دانش، علم، بصیرت و احکام الهی تفسیر شده است (نک: بغوی، ۱۳۹/۳؛ قرطبی، ۳۳۵/۱۰؛ بیضاوی، ۴۶۹/۳).

بینه در فقه: از آنجا که در اختلافات و دعاوی، ارائه شاهد،

خصوصاً در دوران شکل‌گیری دانش فقه، مهم‌ترین بینه تلقی شده است، لذا این واژه در فقه از معنای عرفی خود خارج، و به یکی از مهم‌ترین مصادیق خود، یعنی شاهد، تخصیص یافته است. به نظر می‌رسد در آثار و احادیث نیز بیشتر معنای عام و عرفی آن غالب بوده است. از این رو برخی از محققان بر آن‌اند تا بینه را، همچنان در معنای عام خود، به هر آنچه بتوان ادعایی را به وسیله آن ثابت کرد، معنا کنند (نک: ابن قیم، ۱۲، ۲۴). دامنه این گسترش چنان شد که سیدمرتضی (الانتصار، ۴۸۶)، علم قاضی، و سلا و ابن حمزه، قسامه را - از آن رو که متضمن علم است - در شمار بینات آورده‌اند (سلا، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابن حمزه، ۲۲۱).

اصطلاح بینه، بدون تعریف روشنی از آن، غالباً در ابواب قضا و شهادت مطرح شده است (نک: مالک، ۱۷۹/۵؛ بی: شافعی، ۲۴۹/۶؛ طوسی، الخلاف، ۳۲۹/۶؛ سلا، ۲۳۰). با چشم‌پوشی از ظرایف فنی می‌توان گفت که بینه نزد فقها، شهادتی است که بنا بر شروطی توسط شرع معتبر شمرده شده است (نک: طوسی، النهایه، ۳۴۲؛ سلا، ۲۳۳؛ ابن ادریس، ۱۶۴/۲). حدیث مشهور پیامبر اکرم (ص): «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر (ادعی علیه)» (ترمذی، ۳۹۹/۲؛ طوسی، تهذیب...، ۲۲۹/۶) که گویا منشأ این اصطلاح در فقه بوده، سبب شده است تا فقها به دنبال کشف مصادیق بینه برآمده، آن را شهادت دو مرد عادل (همو، النهایه، نیز سلا، ابن ادریس، همانجاها)، یا شهادت یک مرد و دو زن، یا یک مرد به همراه قسم او بدانند (ابن حمزه، ۲۱۱).

تقابل بینه و علم قاضی موضوع دیگری است که مورد توجه فقها قرار گرفته است، اما گویا بیشتر آنان علم قاضی را بر بینه مقدم دانسته‌اند (برای این نظرات، نک: سمرقندی، ۳۷۰/۳؛ سیدمرتضی، همانجا؛ ابن زهره، ۴۲۶).

ماخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰؛ ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، به کوشش عبدالرحمان عاصی، ریاض، ۱۴۱۲/۱۱؛ ابن حمزه، محمد، الوسیله، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۰۸؛ ابن زهره، حمزه، غنیة النزوع، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، ۱۴۱۷؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الطرق الحکمیه، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۷۲؛ ابومخنف، لوط، مقتل الحسن، به کوشش حسن هفاری، قم، ۱۳۹۸؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش ابراهیم ایبازی، قاهره، ۱۹۶۷؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، به کوشش عبدالقادر حسونه، بیروت، ۱۴۱۶/۱۱۹۹۶؛ ترمذی، محمد، السنن، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۴۰۳؛ تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس، بیروت، دارالفکر؛ ثقفی، ابراهیم، الفارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵؛ ش: راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش محمد سیدکیلانی، قاهره، ۱۳۸۱؛ سلا، حمزه، المراسم العلویه، به کوشش محسن حسینی امینی، قم، ۱۴۱۴؛ سمرقندی، محمد، تحفه الفقهاء، بیروت، ۱۴۱۴؛ سیدمرتضی، علی، الانتصار، قم، ۱۴۱۵؛ همو، رسائل، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، ۱۴۰۳/۱۱۹۸۳؛ شریف رضی، محمد، حقائق التأویل، به کوشش محمد رضا آل کاشف النظم، بیروت، دارمهاجر؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، قم، ۱۴۰۲؛ طبری، تفسیر: طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، قم، ۱۴۰۹؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۵؛ همو، الخلاف، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۱۷؛ همو، النهایه، بیروت،

«اسباب النزول» برای این سوره سبب خاصی ذکر نکرده‌اند (نک: واحدی، اسباب... ۳۰۴؛ سیوطی، لیاب... ۲۳۳؛ طبرسی، نیز دروزه، همانجاها)، جز اینکه روایات بسیاری از نزول آیه هفتم آن (... أولئك لهم خير الثبوت) در شأن امام علی (ع) و شیعیان آن حضرت حکایت دارند (طبرسی، ۱۷۱/۳۰؛ حسکانی، ۳۵۶/۲؛ سیوطی، الدر، ۵۸۹/۸؛ بحرانی، ۴۹۰/۴-۴۹۲).

سوره بینه با توجه به ترتیب نزول مشهور یکصدمین سوره از قرآن کریم است (رامیار، ۵۹۰) که پس از سوره طلاق و پیش از سوره حشر نازل شده است (همو، ۵۸۷، ۵۸۸)؛ چنان که در نیمه دوم سوره طلاق از انزال «ذکر» و ارسال «رسول» برای تلاوت «آیات مبینات» سخن به میان آمده (طلاق/۱۰-۱۱)، و این همان مضامین آغازین سوره بینه است و نیمه اول سوره حشر همانند سوره بینه بیشتر به بیان حال اهل کتاب پرداخته است (نک: بینه/۱۹۸، ۴، ۶؛ حشر/۵۹، ۲، ۳، ۴، ۱۱).

در ترتیب تلاوت نیز وجه تناسب سوره بینه با دو سوره پیش و پس از آن چنین است که در سوره قدر (۱/۹۷) سخن از انزال همان صحیفه‌های مطهری است که در سوره بینه (آیه ۲) یاد شده، و چنان است که گویی علت آن انزال را بیان می‌کند (سیوطی، تناسق... ۱۴۱؛ آلوسی، همانجا؛ مراغی، ۲۱۱/۳۰). همچنین در سوره بینه، «تلاوت روشنگر و آگاهی بخش رسول خدا» مقدمه‌ای برای دسته‌بندی مردمان به نیکان و بدان و وعده و وعید خداوند نسبت به کیفر و پاداش آنان قرار داده شده است و در سوره زلزال نیز رازگشایی و افشاگری زمین در هنگامه قیامت به موجب وحی الاهی (۴/۹۹-۵) پیش درآمد تحقق یافتن آن وعده و وعیدهای خداوند مبنی بر سزای نیک و بد اعمال مردمان (۶/۹۹-۸) عنوان شده است (نک: سیوطی، همان، ۱۴۲؛ آلوسی، ۲۰۸/۳۰؛ مراغی، ۲۱۷/۳۰).

سوره بینه با توجه به ترتیب آخر به اول قرآن کریم (ناس تا بقره) که در مقام تعلیم و إقراء مورد استفاده قرار می‌گیرد (نک: ه د، بقره)، نخستین بار قرآن آموزان را با سوره‌ای بی‌سابقه، نسبتاً طولانی و مشتمل بر چندین آیه بلند رویاروی می‌کند (برای روایات ویژه إقراء این سوره، نک: ابن کثیر، ۵۳۶/۴)؛ با اندک تأمل و تدبر در آهنگ و مضامین آیات، همین وضعیت متمایز، از نظر معنایی در مقایسه با سوره‌های پیشین نیز جلب توجه می‌کند (نک: قطب، همانجا)، چنان که سوره بینه را می‌توان چکیده دو سوره زهرا وین (بقره و آل عمران) دانست؛ به ویژه سوره بقره که ساختار آن بسیار با این سوره هماهنگی دارد (نک: ه د، بقره).

محور موضوعی سوره بینه، «حنیفیت» است (نک: قمی، ۴۳۲/۲؛ راغب، ۲۶۰) که بر پایه آن تمامی انسانها به دو گروه اصلی «شتر البریه» و «خیر البریه» تقسیم می‌شوند (بینه/۹۸، ۷۶؛ نک: بغوی، ۶۰۹، ۶۰۸، ۶۰۷؛ طبرسی، ۷۹۴/۱۰-۷۹۵؛ قرطبی، ۱۴۴/۲۰-۱۴۵؛ اسماعیل حقی، ۴۸۸/۱۰-۴۹۰). در راستای این محور موضوعی سوره بینه را «سوره خُفَّاء» (پاکدینان، استواردینان) نیز می‌توان نامید.

گفتنی است که آیه اول سوره بینه را برخی از مفسران یکی از

دارالاندلس؛ فخرالدین رازی، محمد، تفسیر، بیروت، دارالفکر؛ فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، به کوشش حسین اعلمی، قم، ۱۴۱۶ ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ مالک بن انس، الموطأ، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ ماوردی، علی، اعلام النبوة، به کوشش محمد معتمد بالله، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ مصطفی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ مقاتل بن سلیمان، التفسیر، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، ۱۴۲۳ ق؛ نصرین مزاحم، وثقه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ وات، ویلیام مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown et al., Boston/New York, 1906; Penrice, J., *A Dictionary and Glossary of the Korān*, Beirut, 1873.

مهدی شغاری

بَیِّنَه، نام نود و هشتمین سوره قرآن کریم، دارای ۸ (یا ۹) آیه، ۹۴ کلمه و ۳۹۹ حرف (خازن، ۳۹۸/۴؛ فیروزآبادی، ۵۳۳/۱؛ نیز نک: رامیار، ۵۹۰). نام مشهور سوره، صفی جایگزین موصوف (الآیه البینة) است که به صورت «آیه بینة» و «آیات بینات» در قرآن کریم بارها آمده، ۳ بار نیز به صورت «آیات مبینات» ذکر شده که مفسر آن است. با این ترتیب، «بینة» نشانه‌ای است ماورایی که حامل پیامی عینی، قاطع و روشن و روشنگر بوده باشد (نک: راغب، ۱۵۷؛ طوسی، ۳۸۸/۱۰-۳۸۹). در نخستین آیه سوره، منظور از بینة، آیت کبرای خاتم پیامبران و ره‌آورد رسالت آن حضرت، قرآن مجید، و در آیه سوم، حضرت موسی (ع)، آورنده تورات و حضرت عیسی (ع)، آورنده انجیل است (برای تفصیل بیشتر، نک: بقاعی، ۱۸۷/۲۲-۱۸۸؛ طباطبائی، ۳۳۶/۲۰-۳۳۸).

سوره بینه گذشته از این نام، از دیرباز با نامهای «لَمْ یَكُنْ»، «لَمْ یَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا»، «اهل الكتاب» و «مُتَفَكِّحِينَ» نیز نامیده شده است (طبرسی، ۱۶۹/۳۰؛ بقاعی، ۱۸۵/۲۲؛ سخاوی، ۱۸۵/۱؛ سیوطی، الدر... ۵۸۵/۸، ۵۸۶، الاتقان، ۱۹۶/۱؛ حوزی، ۶۴۲/۵). با اندک تأملی می‌توان دریافت که وجه تسمیه سوره به این اسامی همانند نام‌گذاری دیگر سوره‌های قرآنی، با سرآغاز آن است. این سوره را «سورة القیمة»، «سورة البریة» (طبرسی، ۷۹۱/۱۰؛ سخاوی، همانجا) و «سورة الإنشکاک» (همانجا) نیز نامیده‌اند. همچنین عنوانهای «سورة القیامة» (بقاعی، سیوطی، همانجا؛ آلوسی، ۲۰۰/۳۰) و «سورة البلد» (همانجا) را برای این سوره ذکر کرده‌اند که اولی ظاهراً تصحیف «سورة القیمة» است و دومی شگفت می‌نماید (برای قواعد نام‌گذاری سوره‌های قرآنی، نک: اندرابی، باب ۱۴).

سوره بینه را گروهی از قرآن شناسان و مفسران، مکی دانسته‌اند (نک: ابوحنیان، ۴۹۸/۸؛ سیوطی، همان، ۵۴/۱؛ آلوسی، همانجا)، چنان که فواصل و آهنگ آیات نخستین سوره گواهی می‌دهد؛ هر چند، سیاق سوره و جایگاه آن در ترتیب نزول مشهور و یادکرد «اهل کتاب و زکات» احتمال مدنی بودن آن را که گروهی دیگر بدان قائل‌اند، تأیید می‌کند (نک: همانجا؛ دروزه، ۲۵۴/۹؛ قطب، ۳۹۴/۶؛ طباطبائی، ۳۳۶/۲۰). منابع

مشکل‌ترین آیات قرآنی شمرده‌اند (واحدی، الوسیط، ...، ۵۳۹/۴؛ طباطبائی، ۳۳۷/۲۰)؛ چنان‌که از دیرباز مفردات، اعراب و معنای این آیه معرکهٔ آراء مفسران بوده است (نک: طوسی، ۳۸۸/۱۰؛ فخرالدین، ۳۸۳۲-۴۲: قرطبی، ۱۴۰/۲۰؛ بقاعی، ۱۸۷/۲۲).

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظيم، بیروت، ۱۶۲۰/ق/۱۱۸۸؛ ابو حیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، ریاض، مکتبه النصر الحديث؛ اسماعیل حتی، بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۶۴۰/ق/۱۹۸۵؛ اندرایی، احمد، الايضاح، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، البرهان، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ بقوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، دارالفکر؛ بقاضی، ابراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴؛ حسکانی، عبداللہ، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳؛ حویزی، عبدعلی، تفسیر نورالثقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵/ق؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، ۱۳۹۹/ق؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحديث، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳؛ مرغاب صفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، ۱۴۱۲/ق؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲/ش؛ سخاوی، علی، جمال القراء و کمال الاقراء، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، ۱۴۱۳/ق؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳/ش؛ همو، تناسق الدرر، به کوشش عبدالله محمد درویش، بیروت، عالم الکتب؛ همو، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر؛ همو، لباب المنقول، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ طباطبائی، محمدحسین، البیان، قم، ۱۳۹۴/ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، مقابح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فیروزآبادی، محمد، بصائر ذوی التنزیل، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳/ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷/ق؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، قاهره، ۱۴۰۲/ق؛ قنّی، علی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی خجّاری، نجف، ۱۳۸۷/ق؛ مراغی، احمد مصطفی، تفسیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ واحدی، علی، اسباب النزول، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، به کوشش عادل عبدالجود، بیروت، ۱۴۱۵/ق.

محمدعلی علوی

**بیوتات، آهل،** عنوانی برای بازماندگان خاندانهای کهن ایرانی در دورهٔ اسلامی و نیز اشراف و نجبای برخی طوایف عرب و غیرعرب. اهل بیوتات که در منابع به صورتهای اهل البیوت، اهل البیتات و اصحاب البیوتات نیز آمده (برای صورتهای دیگر آن، نک: دوزی، I/131)، ظاهراً ترجمهٔ عربی واژهٔ ویسپوهران<sup>۱</sup> در فارسی میانه است. این واژه در خط پهلوی با هژوارش (واژگان آرامی الاصل که به خط پهلوی نوشته می‌شد، ولی معادل پهلوی آنها به تلفظ در می‌آمد) بریتان<sup>۲</sup> نشان داده شده است. در سنگ نوشتهٔ حاجی‌آباد (به زبان پهلوی کتیبه‌ای)، آنجا که شاپور اول (سده ۲۴۰-۲۷۰م) طبقات اعیان را نام می‌برد، ویسپوهران پس از شهریاران (شاهان تابع شاهنشاه) و پیش از بزرگان (وزرگان)، یعنی در مرتبهٔ دوم قرار گرفته است (نک: مکتزی، 500). این طبقه، شامل نجبای عالی رتبه و شاید همان ۷ خاندان کهن ایرانی بودند (نک: نولدکه، ۱۴۱؛ کریستن سن، ایران، ...، ۱۳۱، وضع، ...، ۴۱-۴۲؛ بهار، ۱۸۷) که به گفتهٔ بیرونی در روز دوم عید نوروز همراه دهقانان به حضور پادشاه بار می‌یافتند، در حالی که روز اول مخصوص

عموم مردم بود (ص ۲۱۸). اینان همچنین از پرداخت خراج سرانه نیز معاف بودند (دینوری، ۷۱؛ طبری، ۱۵۱/۲). به روایت طبری اهل بیوتات در قتل شاپور سوم (سده ۳۸۳-۳۸۸م) مشارکت داشتند (۶۲/۲).

پس از فتح ایران به دست عربهای مسلمان، اهل بیوتات در حفظ و انتقال فرهنگ و سنتهای ایرانی و نیز نظام دیوانی ساسانی نقش بسزایی ایفا کردند. نقش اخیر اینان به ویژه از آنجا پیداست که در بعضی منابع از اهل بیوتات عمدتاً به عنوان رؤسا و مدیران امور دیوانی یاد شده است (اصطخری، ۱۴۷؛ ابن حوقل، ۲۹۲/۲-۲۹۴). مسعودی می‌گوید که در ۳۰۳/ق/۹۱۵م نزدیکی از اهل بیوتات، کتاب بزرگی مشتمل بر اخبار پادشاهان، و سیاستهای پارسیان دیدم که در سایر کتابهای ایشان مانند خدای نامه، آیین نامه و گاهنامه، دیده نمی‌شود (ص ۱۰۶). به گفتهٔ ابن حوقل (همانجا)، در میان اهالی فارس، سنتی پسندیده وجود داشت که به اهل بیوتات قدیم نکویی می‌کردند و ایشان را مقدم می‌شمردند و گروهی از آنان (مانند مدرک، احمد و فضل)، کارهای دیوانی را از روزگاران قدیم تا آن ایام (سده ۴/ق/۱۰م) به میراث داشتند (نیز نک: اصطخری، همانجا).

اصطلاح اهل بیوتات نه تنها به طبقهٔ ویسپوهران و یا بازماندگان آنان در دورهٔ اسلامی، بلکه به خاندانهای از عربها و دیگر ایرانیان و غیره نیز اطلاق می‌شد (نک: قزوینی، ۱۶۴). به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی اهل بیوتات، طوایفی از اعراب به‌شمار می‌رفتند که بعد از بنی‌هاشم به شرافت و بزرگی نامبردار بودند و به ۳ یا به قولی دیگر ۴ بیت تقسیم می‌شدند (۱۵/۱۷؛ قس: زیدان، ۵۵۴/۱۲).

امام علی(ع) به مالک اشتر سفارش می‌کند که عاملان خود را از میان صالحان از جمله اهل بیوتات صالح برگزیند (نهج البلاغه، ۳۳۰، ۲۳۲). خلفای اموی، همواره اهل بیوتات عرب را محترم می‌داشتند و امتیازات و حقوق ویژه‌ای برای آنان برقرار می‌کردند؛ اما در زمان خلافت عباسیان به ویژه پس از کشته شدن امین (۱۹۸/ق/۸۱۴م) و ضعف عرب‌گرایی، جایگاه اهل بیوتات عرب نیز متزلزل شد و سرانجام در خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷/ق/۸۳۳-۸۴۲م) از امتیازات پیشین محروم شدند (زیدان، همانجا). با این همه، اخبار پاره‌ای منابع حاکی از آن است که از آن پس نیز برخی امرا، وزرا و دولتمردان خلافت و حکومتهای تابع آن، اهل بیوتات عرب را بزرگ می‌داشتند و به زبردستان خود نیز سفارش می‌کردند که به ایشان نکویی و بخشش کنند (نک: رودراوری، ۲۸۷/۳؛ تنوخی، ۳۷۹/۱، ۳۶۱-۳۶۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰/ق/۱۹۷۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بهار، محمدتقی، تعلیقات بر تاریخ سیستان، تهران، ۱۳۱۲/ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ تنوخی، محسن، فرج بعد از شدت، ترجمهٔ کهن حسین بن اسعد دهستانی، به کوشش



سلطنتی بود و صنعتگران لایق و کاردان در آنجا به کار اشتغال داشتند (نک: ص ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۶). به این ترتیب، نمی‌توان مفهوم کارخانه و بیوتات سلطنتی را کاملاً برهم منطبق پنداشت.

**بیوتات در عصر صفوی:** تأسیسات و تشکیلات بیوتات سلطنتی در این دوران گسترش یافت و اصطلاح بیوتات به‌طور مشخص به سازمانهای دربار و واحدهای خدماتی وابسته به آن اطلاق شد. به عقیده هوفمان در این عصر سایر عناوین دستگاه دربار چون اردو بازار، کارخانه و امثال آن به کلی متروک، و عنوان بیوتات به همه تشکیلات دربار داده شد (نک: ایرانیکا، ۴۲۳-۴۲۱/IV). مجموعه بیوتات در عصر صفوی به تدریج گسترش بیشتر یافت و ناظر بیوتات وظیفه اداره و نظارت بر امور آن را برعهده داشت. این ناظر بر همه مقامات و امور دربار سلطنتی ریاست می‌کرد و همانند وزیر دربار در دوران معاصر از اقتدار بسیار برخوردار بود (مینورسکی، ۸۳) و در مراسم رسمی، پس از وزیر اعظم و همانند مستوفی الممالک در کنار شاه جای می‌گرفت (فلسفی، ۸۱۱/۲). به عقیده شاردن وظایف ناظر چنان گسترده بود که گاه به دستور شاه و از سوی او در جمیع امور کشور مداخله داشت (مینورسکی، ۸۳-۸۴). تاورنیه هم ضمن گفت‌وگو از مناصب اداری و دیوانی، پس از شرح وظایف اعتمادالدوله وزیر اعظم، حدود وظایف ناظر را شرح داده، و گفته است که او ریاست تمام بیوتات سلطنتی، املاک خالصه و ایلخیه‌های پادشاه را برعهده دارد و منصب ناظر بیوتات مطابق با منصب رئیس دربار فرانسه است (ص ۵۷۲).

از جمله وظایف ناظر، رسیدگی به بودجه دربار و چگونگی هزینه کردن آن بود. او موظف بود مخارج دستگاه سلطنتی را که وزیر بیوتات براساس گزارشهای مشرفان بیوتات تنظیم می‌کرد، هر ۶ ماه یک‌بار به‌طور کامل بررسی و تأیید کند و سپس به اطلاع اعتمادالدوله برساند. بر مبنای همین گزارشها هزینه‌های هر بخش پرداخت می‌گردید و اجناس مورد احتیاج تهیه می‌شد. همچنین ناظر مکلف بود «عمله» بیوتات را انتخاب، و برای استخدام به صدراعظم معرفی کند و پیوسته بر کارها و اعمال اینان نظارت و مراقبت تمام‌داشته باشد (میرزا سمیع، ۹۰۶-۱۲).

عده اجزاء واحدهای تابع ناظر را ۳۲ یا ۳۳ دایره دانسته‌اند. بیشتر این مراکز، کارگاهها و کارخانه‌های سلطنتی بود که وظیفه آنها تهیه حوایج دربار اعم از پوشاک و خوراک و سایر چیزها بود (فلسفی، ۸۱۱/۲-۸۱۲؛ کمپفر، ۹۷-۹۸).

وظیفه دیگر ناظر، تعیین سرپرست برای هر یک از کارگاهها و کارخانه‌ها بود. این سرپرستها و اجزاء زیردست آنها، نخست یک‌سال به‌طور آزمایشی به کار گمارده می‌شدند و در صورت تأیید ناظر، پس از جلب نظر شاه استخدام می‌شدند یا مدت قرارداد را تمدید می‌کردند (همو، ۹۸). هر کارخانه، مباحثی هم داشت که ناظر او را معین می‌کرد (شاردن، ۱۳۰۴/۳-۱۳۰۵).

اداره املاک وسیع خاصه یا سلطنتی نیز در حوزه اختیار ناظر قرار

اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رودراوری، محمد، *ذیل تجارب الامم*، به‌کوشش، آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۶م؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکامله*، بیروت، ۱۳۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ؛ قزوینی وازی، عبدالجلیل، نقض، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ سمودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ نولدکه، *تذکره تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز؛

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; MacKenzie, D. N., «Shapur's Shootings», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1979, vol. XLI, ابو الفضل خطیبی

**بیوتات سلطنتی:** مجموعه‌ای از سازمانها، کارخانه‌ها، کارگاهها و واحدهای خدماتی که وظیفه آنها تهیه حوایج و ملزومات مورد نیاز دربار پادشاهان بود. این تعبیر به این مفهوم که تبدیل به اصطلاحی خاص شده بود، از اوایل عهد صفوی رواج یافت و وارد ادبیات دیوانی گردید؛ در حالی که «بیوتات» در دوره‌های پیشین، ظاهراً معانی متفاوت و محدودتری داشته است.

نخستین بار اصطلاح «اهل البیوتات» در منابع اوایل عصر اسلامی به کار رفت. گفته‌اند اهل البیوتات در این منابع به دودمانهای کهن ایرانی، یعنی کسانی که ریاست برخی ادارات دولتی را برعهده داشتند، اطلاق می‌گردید (کریستن سن، ۱۳۰-۱۳۱). در برخی منابع کهن چون *فتوح البلدان* بلاذری (ص ۲۸۴، ۵۴۹) این تعبیر در معنایی متفاوت، اما نزدیک به همین مفهوم به کار رفته است (نیز نک: ه، د، بیوتات، اهل؛ بهاء‌الدین، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۲۳).

بیوتات به مفهوم دوایر خدماتی نزدیک به دستگاه سلطنت نخستین بار در عصر سلجوقیان به کار رفت. خزاین دولتی و وسایل مورد نیاز دربار پادشاهان در این قسمت متمرکز بود؛ اما از اطلاعات مندرج در منابع چنین بر می‌آید که دوایر بیوتات مستقل و بیرون از کاخهای سلطنتی بوده است (ابن بی‌بی، ۱۰، ۱۲، ۷۱). در این زمان در ممالک دیگر اسلامی چون مصر و شام، دوایری همانند بیوتات سلطنتی در حاشیه دربار پادشاهان تشکیل شد که هر یک از آنها «خزانه» خوانده می‌شد و مجموع آنها را خزاین (= بیوتات) می‌نامیدند؛ مانند خزانه کتب (معادل کتابخانه سلطنتی)، خزانه سلاح، خزانه فرش، خزانه شراب (= شراب‌خانه) و امثال آن. مجموعه آنها خزانه سلطنتی را تشکیل می‌داد و محل آن در کاخ شاهان قرار داشت (مقریزی، ۴۰۸/۱-۴۲۰).

در ایران عصر مغول به جای واژه بیوتات، به تأسیسات سلطنتی، عنوان «کارخانه» اطلاق شد. کارخانه‌ها مسئول تأمین حوایج دربار سلطنتی و حاشیه‌نشینان دربار بودند (رشیدالدین، ۵۳۹/۳، ۵۴۲). این اطلاق در عصر تیموریان نیز تداوم داشت. بنابر تزوکات تیموری کارخانه و کارگاه، محلی برای ساخت و تهیه وسایل مورد احتیاج دربار

داشت که با کمک مستوفی خاصه بر آنها نظارت می‌کرد (فلور، ۱۵). در اواخر دوران صفویه عنوان کامل ناظر: «ناظر بیوتات سرکار خاصه شریفه» بود. در این زمان وی بجز اداره ۳۳ دایره یاد شده، بر عمله عمارتها و باغها - که زمانی شمار آنها به ۵۹۴۰ نفر می‌رسید - نظارت داشت (نصیری، علینقی، ۲۰-۲۲).

در کارگاهها و کارخانه‌ها هم گروهی از اهل صنعت و هنر، مشغول بودند و هر رسته را یکی از آن میان که استاد فن به‌شمار می‌رفت، اداره می‌کرد. شاردن می‌گوید در هر کارگاه حدود ۱۵۰ کارگر کار می‌کردند و ناظر هر سال یک‌بار در فصل تابستان به امور آنجا رسیدگی می‌کرد (۱۴۲۰/۴-۱۴۲۱).

با این همه، اختیارات ناظر در ادوار مختلف عصر صفوی متغیر بود (مثلاً نک: اسکندری، ۱۶۳/۱). در اواخر عصر صفوی ناظران قدرت بیشتر یافتند و کسانی چون حسین خان بیک ناظر بیوتات شدند (واله، ۲۳۵). شاردن که در سلطنت شاه سلیمان مدتی در ایران بود، قدرت ناظر وقت را از وزیر اعظم نیز برتر شمرده، و آورده است که امور کشور تحت امر ناظر قرار داشت (نک: مینورسکی، ۱۰۷، ۹۰) و مقام او حتی از دیوان بیگی هم برتر بود (نصیری، محمدابراهیم، ۲۱۸).

بجز مسئولان کارخانه‌ها و کارگاهها در بیوتات، گروهی نیز که با عنوان صاحب جمع مسئولیتهای مختلف در دوایر داشتند، از اجزاء زیر فرمان ناظر محسوب می‌شدند، مانند صاحب جمع خزانه؛ صاحب جمع قیاجی‌خانه خاصه که مسئول تهیه جامه‌های مخصوص شاه بود؛ جباخانه که سرپرست آن جبا دارباشی بود و امور قورخانه را زیر نظر داشت؛ فراش‌باشی؛ صاحب جمع میوه‌خانه؛ صاحب جمع غانات؛ صاحب جمع آبدارخانه؛ صاحب جمع قهوه‌خانه؛ تحویل‌دار عمارات مبارکه؛ صاحب جمع رکاب خانه؛ صاحب جمع مشعل‌خانه و نقاره خانه؛ صاحب جمع انبار؛ صاحب جمع اصطبل؛ صاحب جمع شربت‌خانه؛ ضرابی‌باشی و صراف‌باشی (میرزا سمیعا، ۲۸-۳۴؛ قس: میرزا رفیعا، ۱۰۷-۱۰۸). تشکیلات توپخانه هم در بیشتر ادوار جزو کارگاههای سلطنتی بود و زیر نظر ناظر اداره می‌شد (بوسه، ۲۱۶).

در کنار بیوتات سلطنتی، دربار صفوی قسمتهای گوناگون دیگر داشت که مسئولیت آنها هم به عهده ناظر بود. برخی از این واحدها گاه بخشی از بیوتات محسوب می‌شدند (کمپفر، ۱۴۵-۱۵۰). فهرست کامل اسباب و وسایل موجود در بیوتات در دفترخانه ضبط و ثبت می‌شد و توسط ناظر در کلیه صفحات مهر می‌گردید (همو، ۱۵۴).

در اداره امور بیوتات، وزیر بیوتات زیر دست ناظر و در واقع دستیار و معاون او به‌شمار می‌رفت. وزیر بیوتات، دبیری داشت که مکلف بود صورت کارهای روزانه هر بخش را که مشرفان بیوتات فراهم می‌کردند، تنظیم کند و به رؤیت ناظر برساند. وظیفه دیگر او نگهداری حسابهای روزانه شخص شاه بود (میرزا رفیعا، ۱۱۷؛ مینورسکی، ۱۳۴). پس از ناظر و وزیر، مستوفی ارباب التحاویل و مشرفان بیوتات قرار داشتند که هر یک گوشه‌ای از امور بیوتات را عهده‌دار بودند و روزانه گزارشهایی

تهیه می‌کردند (میرزا سمیعا، ۳۴-۳۵).

محل استقرار ادارات بیوتات در عصر صفوی، در قسمت انتهایی کاخ شاه قرار داشت؛ چنان‌که در اواخر این دوران محل بیوتات در انتهای خیابانی بود که از دروازه اصلی کاخ سلطنتی شروع می‌شد و کارگاهها در قسمت پایانی آن جای داشتند (مینورسکی، ۱۲۲).

بیوتات از انقراض صفویه تا عصر حاضر: به روزگار افشاریان، از آن رو که نادر پیوسته در سفر و لشکرکشی بود، بیوتات و تشکیلات دربار، دستخوش تغییر گردید و از وسعت آن کاسته شد. نادر با آنکه در دوایر بیوتات عصر صفوی تغییراتی داد (شعبانی، تاریخ، ۲۲۰/۱)، اما مقام ناظر همچنان بر جای ماند و امام وردی بیک افشار از ۱۱۴۵ق/ ۱۷۳۲م عهده‌دار این مقام شد (همو، «سازمان...»، ۱۴۵). وزیر بیوتات در این عصر نیز برخی امور داخلی دربار را تحت نظارت خود داشت (همو، تاریخ، همانجا). کارمندان دیگر بیوتات زیر نظر ناظر و وزیر، امور این سازمان را اداره می‌کردند (محمدکاظم، ۲۲۱/۱).

در دوره قاجاریه تشکیلات و ادارات حوزه بیوتات همچون عصر صفویه بسیار گسترش یافت و بر سازمانهای تابع آن افزوده شد. برخی ادارات دولتی از دیوان دولت منتزع شد و به بیوتات پیوست؛ از جمله آنها خزانه دولتی بود که رسماً تحت نظارت مسئول بیوتات درآمد (مستوفی، ۳۸۰/۱).

بیوتات به خصوص در عصر ناصرالدین شاه کلیه امور مربوط به شاه و برخی مراکز دولتی نزدیک به دربار را اداره می‌کرد. هریک از دوایر به دنبال نام خود عنوان «خانه» را نیز همراه داشتند، چون شربت خانه، آبدارخانه، کشیک خانه و امثال آن (همانجا).

کارکنان اختصاصی شاه در مرکز اصلی بیوتات، یعنی «خلوت» شاه مستقر بودند و شاه در انتخاب و ارتقای آنان نظارت و مراقبت داشت. بر گروه کارکنان دربار یا «عمله خلوت» کسی به نام «ریش سفید خلوت» که مقامی معادل ناظر بیوتات بود، ریاست می‌کرد. بعدها ناصرالدین شاه نام او را به وزیر حضور تغییر داد و سپس لقب اعظم به آن اضافه شد. در زمان مظفرالدین شاه به دارنده این مقام رسماً عنوان وزیر دربار داده شد (همو، ۳۸۹/۱-۳۹۰). این عنوان تا پایان عصر پهلوی و وقوع انقلاب به همین صورت باقی ماند و مهم‌ترین مقام دربار سلطنتی به‌شمار می‌رفت.

وظایف ناظر بیوتات یا وزیر دربار به خصوص در عصر ناصرالدین شاه گاه افزایش می‌یافت و گاه محدود می‌شد (همانجا)، چنان‌که برخی سالها به دستور ناصرالدین شاه دوایری از بیوتات منتزع می‌شد و به دولت می‌پیوست. در اواخر عهد ناصری وزارت دربار اعظم با وزارت مالیه وزیری واحد داشت. اعتمادالسلطنه که فهرستی از ادارات کشوری را در ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م در المآثر والآثار آورده، از بیوتات سلطنتی و سازمانهای تابع آن به‌طور مستقل یاد نکرده، و بخشهای آن را ذیل وزارت مالیه یا سازمانهای دیگر آورده است (نک: فهرست، نیز ۳۸۵-۳۹۸).

مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۹۱۱ م؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوك»، به كوشش محمدي دانش پزوه، مجله دانشكده ادبيات، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۱۶، ش ۴؛ میرزا سميعا، تذكرة الملوك، به كوشش محمد دبيرسيافى، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ ميرويسكى، و. سازمان ادارى حكومت صفوى، ترجمه سمود رجبنيا، به كوشش محمد دبيرسيافى، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نصيرى، عليتنى، القاب و مواجب دوره سلاطين صفويه، به كوشش يوسف رحيملو، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ نصيرى، محمدابراهيم، دستور شهياريان، به كوشش محمنداندر نصيرى مقدم، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ راله، محمديوسف، «خلد بين»، ذيل عالم آراى عباسى، به كوشش سهيلي خوانسارى، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نيز: Iranica، على آل داود

### بيئومى، على، نكه: بيئوميه.

بيئوميه، يكي از طريقه‌هاى صوفيّه مصر، منسوب به نورالدين على بن حجازى بن محمد بيومى (۱۱۰۸-۱۱۸۳ ق/۱۶۹۶-۱۷۶۹ م).  
على بيومى در روستاى بيوم واقع در جنوب مصر زاده شد و پس از تحصيل مقدمات علوم، سماع حديث و حفظ قرآن به تصوف روى آورد. وي با دست ارادت دادن به بسيارى از مشايخ و شاگردى آنان اصول و روشهاى سلوك طريقه‌هاى مختلف را آموخت، چنان‌كه با دستگيرى احمد بن عبيد شاذلى در طريقه شاذليه، به يارى على بن عمر بن عبدالسلام تظاونى در طريقه قادريه، با ارشاد عبدالرحمان حلبى در طريقه بدويه، و به وسيله عيسى تيلونى در طريقه نقشبنديه تلقين ذكريافت و از همين رو، گاه «جامع الطرق» خوانده شده است (جبرى، ۳۳۹/۲؛ EI<sup>2</sup>, I/1151؛ «دائرة المعارف...»، VI/99).

بيومى پس از اقامت در قاهره، به رغم مخالفتهاى علمائى الازهر و با حمايت شيخ شبراوى - شيخ الازهر در آن روزگار - حلقه‌هاى ذكر را در يكي از مساجد آنجا برپا داشت و بعد از آنكه به دعوت شيخ شبراوى، تدریس در مدرسه طيترسيه الازهر را پذيرفت، مريدان بسيارى يافت (جبرى، ۳۳۹/۲-۳۴۰؛ عطيه الله، ۴۱۶/۱؛ خفاجى، ۱۵۶؛ تريمينگام، 79-80؛ «دائرة المعارف...»، همانجا؛ EI<sup>2</sup>, I/1152). علم و تقوا، و نيز برخورداری بيومى از كلامى فصيح و گيرا موجب روى آوردن بسيارى از مردم، به ويژه طبقات كم درآمد جامعه مصر به تعليم او گرديد. در نقل از كرامات او گفته‌اند كه راهزنان را توبه مى‌داد و احوال آنان را چنان دگرگون مى‌كرد كه به جمع مريدانش مى‌پيوستند (جبرى، ۳۴۱/۲). علاوه بر آن، عده‌اى از علما در مجالس درس او حاضر مى‌شدند و برخى اميران، همچون مصطفى پاشا كه ظاهراً بيومى رسيدن وي به منصب صدارت را پيشگويى كرده بود، از جمله مريدان او بودند. مصطفى پاشا به عثمان آغا، از اميران خود دستور داد تا در قاهره مسجد، آبخوري عمومى و مكنتى براى آموزش ايتام، نيز قبه‌اى براى بيومى بنا كند (همو، ۳۴۰/۲-۳۴۱؛ خفاجى، همانجا).

بيومى همچنين در سفرهاى متعدد به مكه و سرزمين حجاز، به تبليغ

به هر حال از مجموعه تأسيسات بيوتات سلطنتى در عصر ناصرى بايد بدین شرح ياد كرد: ۱. خزانه، بزرگ‌ترين بخش بيوتات كه بودجه كشور در آن متمرکز، و با ضرابخانه توأم بود. مسئوليت اين بخش در عصر قاجار همواره در دست خاندان معيرالممالك قرار داشت؛ ۲. خزانه اندرون، كه طلا و جواهر در آن نگهدارى مى‌شد و كليد آن فقط در اختيار شاه بود؛ ۳. ضرابخانه؛ ۴. آشپزخانه يا خوان سالارى به انضمام شربت‌خانه (مستوفى، ۳۹۱/۱-۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۲-۴۰۳)؛ ۵. آبدارخانه؛ ۶. قهوه‌خانه؛ ۷. فراش‌خانه؛ ۸. سرايدارخانه؛ ۹. بناخانه و فخارخانه؛ ۱۰. صندوق‌خانه و رخت‌دارخانه؛ ۱۱. ايشيك‌خانه؛ ۱۲. كشيك‌خانه؛ ۱۳. اسلحه‌خانه (همو، ۳۸۰/۱-۴۱۱).

ناصرالدين شاه در نگهدارى و حفاظت اموال گرانبهاى مجموعه بيوتات نظارت دقيق داشت؛ چنان‌كه هم‌اكنون برخى از آلبومهاى اسناد موجود در بيوتات از جمله آلبوم شه ۳۱۷ متضمن فهرست اين اموال است كه نشانه نگرانى شاه در حفاظت اين اموال گرانبها بوده است. در زمان مظفرالدين شاه بيوتات سلطنتى، نام اداره خاصه سلطنتى يافت و دو اير متعددى چون وزارت خلوت همايونى، كشيك‌خانه، نظارت‌خانه، فراش‌خانه، اداره مهر سلطنتى، قهوه‌خانه، باغات سلطنتى، عكاس‌خانه و چند دايره ديگر در آن قرار داشت، و در مقايسه با دوران پيش از قاجار گسترده‌تر شده بود (سپهر، ۴۴-۴۵).

در عصر پهلوى مجموعه سازمانها و ادارات تابع دربار سلطنتى موسوم به «وزارت دربار» بود. يكي از ادارات اين وزارتخانه، «اداره بيوتات سلطنتى» بود. وظيفه اين اداره تقريباً منحصر و محدود به نظارت در اداره برخى كاخهاى سلطنتى چون كاخ گلستان بود (سوداگر، ۱۴۲-۱۴۳) و ساير ادارات و بخشهاى كه در دوران پيشين جزو بيوتات سلطنتى به شمار مى‌رفت، در اين زمان تحت حوزه نظارتى وزارت دربار قرار گرفت.

ماخذ: ابن اسفنديار، محمد، تاريخ طبرستان، به كوشش عباس اقبال آشتياني، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن سبي، حسين، اخبار سلاجقه روم، به كوشش محمدجواد مشكور، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اسكندريك منشى، عالم آراى عباسى، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، الآثار والآثار، به كوشش ايرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بلاذرى، احمد، فتوح البلدان، به كوشش عبدالله انيس طبايع، بيروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ بوسه، ه. پژوهشى در تشكيلات ديوان اسلامى، ترجمه غلامرضا وهرام، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بهاءالدين بغدادى، محمد، التوسل الى التوسل، به كوشش احمد بهمنيار، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ تاورنيه، ژ. ب.، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوري، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ تزوكات تيمورى، تحرير ابوطالب حسيى تريمى، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ رشيدالدين فضل الله، جامع التواريخ، به كوشش عبدالكريم عزيزاده، باكو، ۱۹۵۷ م؛ سپهر، عبدالحسن، مرآة الوقايع مظفرى، به كوشش عبدالحسن نوايى، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سوداگر، محمدرضا، رشد روابط سرمايه‌دارى در ايران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ شاورن، ژ.، سفرنامه، ترجمه اقبال يغميى، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ شعبانى، رضا، تاريخ اجتماعى ايران در عصر افشاريه، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همز، «سازمان كشورى ايران در عصر افشاريه»، آئين كشوردارى ايرانيان، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فلسفى، نصرالله، زندگاني شاه عباس اول، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فلور، و.، برانندان صفويان، برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سري، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ كريستن سن، آ.، ايران در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمى، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ كيغز، ا.، سفرنامه، ترجمه كيكاوس جهاندارى، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ محمد كاظم، عالم آراى نادري، به كوشش محمدامين رياحى، تهران، ۱۳۶۴ ش؛

و ترویج طریقه خود در میان مردمان شهرنشین و قبایل بدوی پرداخت و به این ترتیب، حوزه فعالیت طریقه بیومیه را در دیگر سرزمینها نیز گسترش داد. پس از چندی خلفا و مریدان او از مصر تا حجاز انتشار یافتند و از آنجا به یمن، حضرموت، ایران و ماوراءالنهر رفتند و این طریقه را تا سواحل اقیانوس هند پراکندند (ترمیم‌نگام، ۸۰؛ دوین، ۳۳۶). علی بیومی سرانجام در قاهره درگذشت و در قبه‌ای که از پیش برای او ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (عظیة الله، همانجا؛ مبارک، ۴/۱۴۴؛ جبرتی، ۲/۳۳۳، ۳۴۱).

این آثار که هیچ‌یک از آنها به چاپ نرسیده، به بیومی نسبت داده شده است: ۱. الاسرار الخفية الموصلة الى الحضرة العلية، در شرح جنگم ابومدین تلمسانی؛ ۲. خواص الاسماء الادريسية؛ ۳. رسالة فی الوجدانية؛ ۴. فیض الرحمان علی رسالة المولی رسلان؛ ۵. الهدایة للانسان الى الکرم المنان، شرحی بر جنگم العطائية؛ ۶. رساله‌ای مشتمل بر سلسله اسناد علی بیومی و نیز نوشته‌ای از او به نام خواص الفاتحة و الاخلاص و فضل الصلاة علی النبی و فضل الذکر؛ ۷. حزب؛ ۸. رسالة فی الالفة والاخوة، در تصوف؛ ۹. رسالة فی الحدود؛ ۱۰. شرح الانسان الکامل جیلی؛ ۱۱. شرح الصیفة الاحمدية؛ ۱۲. شرح الصیفة المطلسة؛ ۱۳. الفوز و الانتباه فی بیان من لا یلتفت الی سواه (خدبویه، ۲/۶۶، ۸۴، ۱۱۷، ۲۱۴، ۹۱۷، ۹۲؛ بغدادی، ۷۶۸/۱؛ GAL، II/462)؛ ۱۴. شرح الجامع الصغیر؛ ۱۵. طریقه الدرمداشیة؛ ۱۶. رسالة فی معرفة الحق (زرکلی، ۴/۲۷۰؛ هوتسما، ۱۳۶؛ آلوارت، ۳۳۹۳؛ GAL، S، II/478؛ GAL، II/462). همچنین رساله‌ای با عنوان اللمعة العامة فی مناقب علی البیومی که ظاهراً در شرح احوال اوست، همراه با رساله‌ای از بیومی به نام منتخب النفاس در حاشیة کتاب جواهر الاطلاع اثر مصطفیٰ یحیی شاذلی که در ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱ م در قاهره به چاپ رسیده است (GAL، همانجا).

با آنکه بیومی در ابتدا به دنبال آن بود که در طریقه بدویه که خود به آن وابستگی داشت، اصلاحاتی صورت دهد و با پیراستن زوائد، آن را به اصول نخستینش بازگرداند، اما به تدریج به سبب تغییراتی که در آیینها و روشهای بدویه از جمله در آیین تلقین ذکر به وجود آورد، موجب آن شد که پیروانش او را بیشتر به عنوان بنیان‌گذار طریقه‌ای جدید بشناسند، تا اصلاحگر طریقه‌ای موجود. به علاوه، ظاهراً خود وی نیز پس از مدتی به این نتیجه رسید که ایجاد طریقه‌ای جدید عملی‌تر و محتمل‌تر است و به این ترتیب، در عین حفظ برخی از خصوصیات طریقه بدویه همچون پوشیدن خرقه سرخ، زمینه‌های شکل‌گیری طریقه جدید بیومیه را فراهم آورد (ترمیم‌نگام، دوین، «دائرة المعارف»، همانجا؛ EI<sup>۱</sup>). با این همه، ریشه داشتن طریقه بیومیه در طریقه بدویه، شباهت پاره‌ای آیینهای آنها، و آمیختگی پیروان این دو طریقه در برخی سرزمینها موجب آن شده است که برخی از محققان طریقه بیومیه را شاخه‌ای از بدویه به‌شمار آورند و هویت مستقلی برای آن قائل نشوند (دوین، ۳۳۷؛ گولینارلی، ۴۸؛ دیونگ، ۱۵-۱۴؛ «دائرة المعارف»، همانجا).

در طریقه بیومیه ذکر «اسماء سبعه» اهمیت بسیاری دارد و جذبه، مجاهده و تسلیم از ارکان آن به‌شمار می‌رود. در این طریقه ذکر «لا اله الا الله» با صداهاى پریده‌ای که از نای خارج می‌شود، بی‌آنکه کلمه خاصی شنیده شود، ادا می‌گردد. این ذکر به «ذکر بیومی» شهرت یافته است (گولینارلی، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها). همچنین برخلاف طریقه بدویه که در آیین تلقین توبه آن، شیخ و مرید دستهای یکدیگر را به‌طور عادی می‌گیرند، در طریقه بیومیه انگشتان این دو در هم قفل می‌شود و از این رو، آن را «تلقین مشبکه» خوانده‌اند. در هنگام ذکر نیز برخلاف درویشهای بدویه که به حالت ایستاده از کمر خم شده، دستها را آزادانه رها می‌کنند، درویشان بیومیه دستهایشان را به حالت ضریدر روی سینه می‌گذارند و با راست کردن سر و بدن، دستها را در بالای سر به هم می‌زنند (لین، ۱۸۲/II؛ ترمیم‌نگام، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها). پس از درگذشت علی بیومی که خلیفه‌ای تعیین نکرده بود، ابراهیم دتنبوری (د ۱۱۹۲ ق/۱۷۷۸ م)، احمد سالم جزار و محمد نافع رهبری این طریقه را برعهده گرفتند و پس از آن، با روی دادن اختلافات، این طریقه دچار ضعف و چند دستگی شد، چنان‌که بیومیهای حجاز و مصر به تدریج از یکدیگر جدا شدند و هریک فعالیت مستقل خود را پی گرفتند. تکیه اصلی این طریقه در روستایی نزدیک قاهره قرار دارد، اما در طول سده‌های پس از درگذشت بیومی، تکیه‌های متعددی در مصر و دیگر نقاط نیز ایجاد گردیده است، چنان‌که در دهه ۱۳۰۰ ق/۱۸۸۰ م تنها در عریستان بیش از ۱۵ تکیه در مکه، مدینه، جده و دیگر شهرها وجود داشته است (ترمیم‌نگام، همانجا؛ دیونگ، ۳۴. حاشیة ۱۷۷؛ EI<sup>۱</sup>؛ «دائرة المعارف»، همانجا).

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ خدبویه، فهرست؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، التراث الروحی للتصوف الاسلامی فی مصر، دارالمعهد الجدید؛ زرکلی، اعلام؛ عظیة الله، احمد، القاموس الاسلامی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ گولینارلی، عبدالباقی، تصوف، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبجانی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مبارک، علی پاشا، الخطط الترفیقة الجدیدة لمصر القاهرة، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ نیز:

Ahlwardt; De Jong, F., *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, 1978; Depont, O. and X. Copplani, *Les Confréries religieuses Musulmanes*, Aiger, 1897; EI<sup>۱</sup>; EI<sup>۲</sup>; GAL; GAL, S; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et tures*, Leiden, 1886; Lane, E. W., *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1904; Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1973; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1992.

لیلا رحیمی بهمنی

بهار، نک: بهار.

بیه‌پس، نک: گیلان.

بیه‌پیش، نک: گیلان.

بَیْهَسِ بْنِ صُهَيْبٍ، ابوالمقدام جَزْمِی (د ح ۱۰۰ ق/۷۱۸ م)، شاعر دوره اموی. منابع درباره وی به گفتاری مختصر و گاه ضد و نقیض - پسندیده کرده‌اند. ابن عساکر او را بصری الاصل معرفی کرده است که بعدها به شام کوچید و در دارقیا مسکن گزید (۵۲۸/۱۰). بیهس

۱۲۰۰ ق/۱۱۸۰ م؛ طبری، تاریخ؛ ابن کلی، هشام، جمهرة النساب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، نسب معد والین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.

### بیهق‌نشینیه؛ نک: ابویهس.

**بیهق**، شهر و ناحیه‌ای کهن در خراسان از توابع نیشابور. نام بیهق ظاهراً معرب واژه‌ای فارسی است که شکل و ریشه آن را نمی‌توان به طور قاطع معین کرد. درستی شکلها و ریشه‌های بیهه (بیهین، بهین؛ بهترین)، یا نام بنیان‌گذار شهر در عصر کیانیان، بیهگ (بیهه؛ جای نیک و بد)، یا بیهه (با قدم بیمودن) محل تردید است (بیهقی، علی، ۳۳-۳۴؛ یاقوت، ۸۰۴/۱؛ معین، ۳۳۳/۱).

پیشینه تاریخی: در منابع برجای مانده از پیش از اسلام نامی از بیهق دیده نمی‌شود؛ اما با توجه به آنکه تقسیمات کشوری ساسانیان در سده‌های نخستین اسلامی همچنان باقی بود، می‌توان گفت همان‌گونه که جغرافی‌نویسان سده ۳ ق/۹ م از بیهق به عنوان یکی از رساتیق و نواحی کوره نیشابور نام برده‌اند (ابن خردادبه، ۲۳-۲۴؛ ابن فقیه، ۳۱۸)، این ناحیه در زمان ساسانیان نیز یکی از توابع نیشابور به شمار می‌رفته است. ابن رسته در سده ۳ ق از بیهق به عنوان یکی از رساتیق سیزده‌گانه کوره نیشابور نام برده که مرکز آن خسروگرد نام داشته است (ص ۱۷۱) و خسروگرد را شهری کوچک در نزدیکی سبزوار دانسته‌اند (حدود ۸۹، ...).

کهن‌ترین روایت تاریخی درباره بیهق به ۲۸ ق/۶۴۹ م باز می‌گردد که یزدگرد پس از شکست نهاوند روی به خراسان نهاد و بیهق یکی از توقفگاههای او بود و دهقان آنجا از شاه استقبال کرد (بیهقی، علی، ۲۵-۲۶). بیهق در ۳۰ یا ۳۱ ق به دست عربها گشوده شد (طبری، ۳۰۲/۴؛ بیهقی، علی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲۴/۳). به روایت بلاذری بر گرد شهر بیهق دیواری بوده است و مردم بیهق به واسطه همین استحکامات دفاعی، ابتدا شهر را تسلیم عربها نکردند، اما پس از جنگ و گریزهایی میان مردم بیهق و لشکریان عرب به فرماندهی اسودبن کلثوم عدوی، سرانجام شهر به جنگ گشوده شد (ص ۴۰۳-۴۰۴).

نام شهر بیهق - نه خود شهر - تا سده ۳ ق در منابع جغرافیایی به چشم می‌خورد (نک: ابن خردادبه، ابن فقیه، همانجاها) و جغرافی‌دانان پس از این تاریخ از این شهر نام نبرده‌اند، ولی از ناحیه بیهق یاد کرده‌اند (نک: سطور بعد). اما ابن بطوطه بیهق را نام دیگر شهر سبزوار دانسته است (ص ۳۹۶) و شاید دلیل این امر آن باشد که سبزوار در سده ۸ ق/۱۴ م، قصبه و مرکز ناحیه بیهق بوده، و نام بیهق نیز در کنار نام سبزوار برای این شهر به کار می‌رفته است. ظاهراً در سده ۳ ق یا اندکی پس از آن شهر بیهق بر اثر حوادثی ویران و متروک شده است. اصطخری (ص ۲۵۶-۲۵۷) و ابن حوقل (۴۳۳/۲) در ذکر شهرهای کوره نیشابور از شهرهای خسروگرد، مزینان و سبزوار که از شهرهای

با قبایل جزم، کلب و غذره، در یادیه و گاه شهرهای شام نیز زیسته است (ابوالفرج، ۲۲/۱۳۵؛ بستانی، ۷۷۸/۵؛ زیدان، ۳۱۳/۱).

عشق بدفرجامی که وی در جوانی از سر گذراند، دست مایه داستان عاشقانه شد. روائیان در باب «صفرا» که شاعر در سروده‌های خود یاد کرده است، هم‌داستان نیستند. از مجموع روایات چنین بر می‌آید که صفرا یا همسر مطلقه شاعر بوده است، و یا دختر عموی او که عشق پنهان میان آن دو، هرگز به وصال نینجامید (ابوالفرج، ابن عساکر، همانجاها؛ صفدی، ۱۰/۳۶۹). بیهس چند سال پس از مرگ معشوق، به هنگام عزیمت به دیاربنی اسد، در موضعی به نام احض بر گور وی توقف کرد و چکامه‌ای ۹ بیتی در رثای او سرود (ابوالفرج، ۲۲/۱۳۸-۱۳۹).

بیهس همراه مهلب بن ابی صفره با ازارقه جنگید (کلبی، نسب...، ۲/۶۹۸؛ ابوالفرج، ۲۲/۱۳۵؛ ابن عساکر، همانجا). پس از جنگ مرج راهط (محلی در شمال دمشق)، چندی نیز به اتهام قتل جوانی از بنی قیس، در گریز بود و سرانجام از محمد بن مروان امان خواست و محمد به شرط آنکه حد بر او جاری کند، وی را امان داد و شاعر قطعه‌ای در این باره سرود. سرانجام محمد و برادرش عبدالملک با میانجیگری و پرداختن دیه مقتول، بیهس و قومش را از این اتهام نجات دادند. (ابوالفرج، ۲۲/۱۳۹-۱۴۱).

بیهس از مهتران سپاه «شریک بن اعور» بود و دفاع از وطن را در برابر دشمن واجب می‌شمرد؛ لیکن معتقد بود کسانی که زادبوم خود را وانهاده، به یاری مردم دیگر سرزمینها می‌شتابند، چون مادری هستند که به گفته ابن جذل کثانی کودک شیرخواره خود را رها کرده است و نوزاد زنی دیگر را شیر می‌دهد (طبری، ۵/۲۰-۲۰۱).

از اشعار بیهس حدود ۵۰ بیت باقی مانده که مایه اصلی آنها، مرثیه‌های عاشقانه است. در این میان «رثای صفرا» که در ۱۴ بیت سروده شده است، جایگاه ویژه‌ای دارد (ابوالفرج، ۲۲/۱۳۶-۱۳۹؛ ابن عساکر، ۱۰/۵۲۹؛ صفدی، همانجا). از نادر کسانی که وی مدح گفته، محمد بن مروان است (ابوالفرج، ۲۲/۱۴۰-۱۴۱). مضامین این قطعه ۱۱ بیتی از هرگونه نوآوری تهی است. بیهس در قطعه‌ای دو بیتی دلیل اصلی جود و کرم خود را ترس از عذاب الهی می‌داند (کلبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۰/۵۲۸). در قطعه دو بیتی دیگری از اسلم بن زرعه، حاکم خراسان می‌خواهد که از نیش قبر حکم بن عمرو غفاری - یکی از صحابه پیامبر (ص) و حاکم خراسان در زمان معاویه - به قصد یافتن زر و سیم بهره‌برد (کلبی، جمهرة...، ۱۵۵؛ ابن عساکر، ۱۰/۵۲۹). در قطعه‌ای ۴ بیتی نیز از شجاعت خویش و هولناکی عرصه کارزار سخن می‌گوید (آمدی، ۸۶).

مأخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد قراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۳۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۸۷۷ م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ذاکلین سوبله و علی عماره، بیروت،

عمده رستاق بیهق به شمار می‌رفته‌اند، نام برده، اما از شهر بیهق یاد نکرده‌اند. مقدسی در سده ۴ق از بیهق تنها به عنوان یکی از رستاق کوره نیشابور یاد کرده، و از شهر بیهق ذکری به میان نیاورده است (ص ۳۰۰-۳۹۹). علی بیهقی مشهور به ابن فندق در سده ۶ق از ویرانه‌های شهر بیهق و حصار آن که در منتهی الیه شرقی ناحیه بیهق و در نزدیکی آمناباد واقع بوده، یاد کرده است (ص ۳۳-۳۴).

این ناحیه نسبتاً وسیع در روزگار طاهریان به ۱۲ بخش (ربیع) تقسیم می‌شده است که عبارت بودند از اعلی الرستاق، قصبه سبزوار، طبس (تبش)، زمیج، خواشد و وریان، خسروگرد، باشتین، دیوره، کاه، مزینان، فریومد و پساگوه (همو، ۳۹-۳۴). حاکم نیشابوری در سده ۴ق وسعت ناحیه بیهق را از حدود ریوند در نزدیکی نیشابور در شرق تا ولایت دامغان در غرب ذکر کرده است (نک: خلیفه، ۱۳۹).

بیهق از مراکز عمده تشیع در خراسان بوده است و خاندانهای بسیاری از سادات و نقبای علوی در این ناحیه به سر می‌بردند (نک: بیهقی، علی، ۵۴؛ یاقوت، ۸۰۴/۱؛ حمدالله، ۱۴۹-۱۵۰؛ ابن بطوطه، ۳۹۷). در نیمه اول سده ۲ق یحیی بن زید علوی پس از ماجراهایی به سبزوار یکی از شهرهای ناحیه بیهق آمد و گروهی از شیعیان به دورش گرد آمدند و او را به خونخواهی پدر و قیام بر ضد عاملان بنی امیه در خراسان تشویق کردند. یحیی هم با کمک اینان بر نیشابور دست یافت، ولی سرانجام در جوزجان از نصرین سیار شکست خورد و کشته شد (نک: یعقوبی، ۳۳۱/۲-۳۳۲؛ ابوالفرج، ۱۵۳-۱۵۸؛ بیهقی، علی، ۴۶). در اوایل سده ۳ق امام محمدتقی (ع) که برای دیدن پدرش - امام رضا (ع) - از مدینه رهسپار مرو بود، در سر راه خود در ششتمد از دیه‌های ناحیه بیهق اقامت گزید و در آنجا مورد استقبال مردم قرار گرفت (همانجا).

در ۲۱۳ق/۸۲۸م که حمزه آذرک خارجی در خراسان به قیام و جنگ دست زد، بیهق نیز از آسیبهای این فتنه مصون نماند و خوارج در بخشهایی از بیهق از جمله ششتمد و سبزوار دست به کشتار و ویرانی زدند. در این تهاجم مسجد آدینه سبزوار به کلی ویران گردید و بیش از ۳۰ هزار تن از اهالی آن کشته شدند (همو، ۴۴-۴۵، ۴۹؛ بازورث، ۹۷).

در ۴۴۴ق/۱۰۵۲م زمین لرزه شدیدی در ناحیه بیهق روی داد که ویرانی بسیار به بار آورد و باروی شهر سبزوار فرو ریخت. در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م این دیوار به دستور خواجه نظام الملک تجدید بنا شد، اما در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م به فرمان ارسلان ارغون بن البارسلان ویران گردید (بیهقی، علی، ۵۲-۵۳).

وجود جمعیت قابل ملاحظه‌ای از شیعیان در ناحیه بیهق، زمینه مناسبی برای تبلیغ و ترویج اسماعیلیه در این ناحیه فراهم کرده بود. در حدود سال ۴۷۶ق/۱۰۸۳م حسن صباح برای دعوت مردم ناحیه بیهق به قریه طرز - یکی از قرای ناحیه بیهق - آمد (جوینی، ۱۹۱/۳-۱۹۲؛ قزوینی، تعلیقات....، ۱۹۲/۳). به گواهی منابع، پس از این تاریخ برخی از نواحی بیهق در دست اسماعیلیان بود. در ۴۹۸ق/۱۱۰۵م رئیس ناحیه

بیهق به دست فداییان اسماعیلی کشته شد (رشیدالدین، ج دانش پژوه، ۱۲۲) و در همین سال قلعه ترشیز در ناحیه بیهق مورد تهاجم اسماعیلیان واقع شد (ابن اثیر، ۳۹۲/۱۰-۳۹۳). در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م ابونصر احمد بن فضل وزیر سلطان سنجر سلجوقی برای سرکوب اسماعیلیان خراسان، سیاهی به بیهق گسیل داشت. مرکز اسماعیلیان بیهق در این تاریخ قریه طرز (طرز؟) بود که رئیس اسماعیلیان این ناحیه موسوم به حسن بن سمین در آنجا به سر می‌برد. سلجوقیان تمام ساکنان قریه طرز را از دم تیغ گذراندند و اموال و داراییهای آنان را غارت کردند و حسن بن سمین نیز خود را از بالای مناره مسجد طرز به زیر انداخت (همو، ۳۳۱/۱۰-۳۳۲).

در ۵۳۷ق/۱۱۴۲م اینال تکی - برادر اتسز - به فریومد تاخت و دست به کشتار و غارت زد و درخت سرو کهنسالی را که در دیده مردم آن ناحیه مقدس می‌نمود و بر این باور بودند که به دست زرتشت کاشته شده است، از ریشه کند و سوزاند (بیهقی، علی، ۲۷۲، ۲۸۳). در اواخر نیمه نخست سده ۶ق دسته‌های بزرگی از غزان به خراسان سرازیر شدند و این ناحیه را دستخوش ناامنی کردند. در این میان، اینال تکی بار دیگر در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م به ناحیه بیهق تاخت و دست به کشتار و چپاول گشود. این تهاجم چندان خرابی و نابسامانی به بار آورد که تا ۵۵۰ق قحطی و وبا در میان مردم بیهق افتاد و بر اثر آن بسیاری از مردم این ناحیه هلاک شدند (همو، ۲۷۱؛ بارتولد، ۳۲۹-۳۳۰). در ۵۵۴ق/۱۱۵۹م ناحیه بیهق مورد تهاجم و غارت غزاها قرار گرفت (بیهقی، علی، ۲۷۱-۲۷۲).

ناحیه بیهق در سده ۶ق ناحیه‌ای آباد و پررونق بود و اقتصادی فعال داشت. در اینجا علاوه بر کشاورزی، تولید برخی مصنوعات نیز رواج داشته، و به خصوص وجود معادن طلا و مس بر رونق آن می‌افزوده است. گیاهان دارویی مانند اشنان و ریواس ناحیه بیهق و چشمه‌های آب معدنی این ناحیه هم معروف بوده است. در فریومد علی مرغوب به دست می‌آمده که در دیگر جاها نظیر آن یافت نمی‌شده است (همو، ۲۷۶-۲۸۱).

در بهار ۶۱۷ق/۱۲۲۰م سپاهیان مغول به فرماندهی تولی - پسر چنگیزخان - به نواحی غربی خراسان از جمله بیهق تاختند و این ناحیه را به تصرف آوردند (نک: رشیدالدین، ج روشن، ۵۱۹/۱؛ شبانکاره‌ای، ۲۴۳؛ وصاف، ۳۲۳). مغولان در ناحیه بیهق کشتار بسیار کردند و به نوشته جوینی تنها در سبزوار - مرکز ناحیه بیهق - ۷۰ هزار تن کشته شدند (۱۳۸/۱). حتی اگر این رقم را اغراق‌آمیز بدانیم، اشاره به چنین ارقامی در منابع، خود گواه‌آبادانی این ناحیه و نیز آسیبهای بزرگی است که از مغولان بر آنها وارد شده است (پتروشفسکی، کشاورزی....، ۶۲۱/۶-۶۲۳). ویرانیهای ناشی از این حمله به حدی بود که از ۳۲۱ روستای ناحیه بیهق در پیش از حمله مغول (نک: یاقوت، ۸۰۴/۱)، تنها نزدیک به ۴۰ روستا در سده ۸ق در این ناحیه برجای بود و اقتصاد و کشاورزی آنجا چنان آسیب دید که محصولات ناحیه بیهق در سده ۸ق تنها محدود به غله و اندکی میوه بوده است (حمدالله، ۱۴۹-۱۵۰؛ نیز نک:

سده ۴ق. از مشهورترین شاگردان وی منتجب الدین رازی است (همو، الثقات/۱۱۲). ابوالحسن احمدبن محمد عنبری، معروف به امیرک بیهقی، صاحب برید بلخ در زمان سلطان مسعود غزنوی و رئیس دیوان سلطان مودود (بیهقی، علی، ۱۲۰-۱۲۱؛ بیهقی، ابوالفضل، ۱۹۳، ۴۵۴). ابوالحسن محمدبن شعیب نیشابوری بیهقی، فقیه شافعی مذهب سده های ۳ و ۴ق (سمعانی، ۴۱۳/۲-۴۱۴). ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، دبیر و تاریخ نگار بلندآوازه دوره غزنویان و صاحب کتاب تاریخ مسعودی، معروف به تاریخ بیهقی (بیهقی، علی، ۱۷۵). ابوالحسن علی ابن زید بیهقی، معروف به ابن فندق، از علمای سده ۶ق و صاحب کتابهای تاریخ بیهقی و تمه صیوان الحکمة و آثار متعدد دیگر (نک: قزوینی، مقدمه.... «یا-یب»).

مآخذ: آقازیرک، طبقات اعلام الشيعة، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰-۱۳۹۲ق/۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، الكامل، ابن بطوطه، رحلة، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، السالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النفیسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبيين، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر قیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پتروشفسکی، ا.ب، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۲۴ش؛ همو، نهضت سرداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۲ق/۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ حدودالعالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خلیفه نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، خیال الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، همان (تقسیم اسماعیلیان و قاطعیان و نزاریان و...)، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شبانکاره ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، تاریخ؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر تاریخ جهانگشای (نک: همو، مقدمه بر تاریخ بیهقی (نک: همو، بیهقی، علی)، مستوفی، ۲۰۳-۲۰۴؛ زین العابدین، ۱۷۸؛ هدایت، ۲۰۷).

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth, Karachi, 1981; Bosworth, C.E., *The Tahirids and Saffarids*, *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, London, 1975.

علی کریم هدایتی

پتروشفسکی، همان، ۳۵۴/۱-۳۵۵.

در ۱۳۳۶ق/۷۳۶م بدرفتاری یک ایلچی مغول در قریه باشتین از توابع بیهقی، جنبشی پدید آورد که زمینه آن از مدت ها قبل مهیا شده بود (نک: فصیح، ۵۰/۳) و عبدالرزاق نامی که فرزند یکی از مالکان محلی بیهقی بود، در زادگاه خود باشتین رهبری جنبش را به دست گرفت و مغولان را از بیهقی بیرون راند (همو، ۵۰/۳-۵۱؛ میرخواند، ۵۰/۵-۶۰۲؛ خواندمیر، ۳۵۶/۳-۳۵۷) و حکومت سرداران را بنیاد نهاد. از این پس بیهقی و نواحی دیگری از خراسان تا ۷۸۳ق/۱۳۸۱م تحت حاکمیت سرداران بود، ولی بر اثر اختلافات داخلی و اعتراضات مردم، امیرعلی مؤید - امیر سرداری - در این تاریخ برای حفظ حاکمیت خود، ناگزیر از امیر تیمور گورکانی کمک خواست و تیمور با لشکریان خویش به خراسان آمد و پس از سرکوب مخالفان امیرعلی مؤید، وارد سبزوار مرکز دولت سرداران شد (نک: پتروشفسکی، نهضت....، ۹۴-۹۶؛ خواندمیر، ۳۶۶/۳). مردم سبزوار که از این وضع ناخرسند بودند، در ۷۸۵ق/۱۳۸۳م به رهبری شیخ داوود سبزواری بر ضد حاکمیت تیموریان قیام کردند. تیمور بی درنگ روانه بیهقی شد و سبزوار را محاصره کرد و پس از سیطره بر آنجا دست به کشتار مردم زد (پتروشفسکی، همان، ۹۶؛ خواندمیر، ۴۳۵/۳).

پس از مرگ تیمور در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م، بی درنگ قیام دیگری در سبزوار و اطراف آن بر ضد شاهرخ میرزا صورت گرفت که لشکریان شاهرخ به دشواری توانستند آن را سرکوب کنند (پتروشفسکی، همان، ۹۶-۹۷).

پس از تیموریان، دیگر نامی از بیهقی در منابع تاریخی و جغرافیایی به عنوان یکی از نواحی خراسان برده نشده است و ظاهراً از این تاریخ به بعد نام سبزوار به ناحیه قدیم بیهقی اطلاق می شده است. آنچه در منابع جغرافیایی این دوره و پس از آن درباره بیهقی آمده، همگی کم و بیش از منابع جغرافیایی پیش از تیموریان برگرفته شده است (نک: حافظ ابرو، ۳۷۹؛ مستوفی، ۲۰۳-۲۰۴؛ زین العابدین، ۱۷۸؛ هدایت، ۲۰۷).

در دوران شکوفایی و آبادانی ناحیه بیهقی، دانشمندان بسیاری از این ناحیه برخاسته اند از جمله: ابوعلی حسین بن احمد بیهقی، از محدثان و فقهای شیعه مذهب سده ۴ق که ابن بابویه از وی در کتاب عیون اخبار الرضا روایات بسیاری نقل کرده است (آقازیرک، نوابخ/۱۰۵). ابوبکر احمدبن حسین بیهقی، محدث و فقیه مشهور شافعی مذهب سده ۵ق که تألیفات متعددی از جمله، *المیسوط*، *السنن*، *دلائل النبوة*، *معرفة الآثار والسنن* داشته است (سمعانی، ۴۱۲/۲؛ بیهقی، علی، ۱۸۳-۱۸۴). ابوعلی محمدبن سعدویه بیهقی، از علما و محدثان شیعه مذهب در سده ۴ق (همو، ۱۵۹؛ نیز آقازیرک، نوابخ/۲۷۲). شیخ ابوالحسن عیبالله بن محمد بیهقی، عالم و محدث شیعه مذهب در سده ۶ق (همو، الثقات/۱۷۰). ابوابراهیم جعفرین محمد علوی حسینی، محدث و فقیه شیعی در سده ۵ق (بیهقی، علی، ۱۸۰؛ آقازیرک، النابس/۴۴). شیخ ابوالحسن زیدبن حسن بیهقی، محدث امامیه در

**بیهقی**، ابراهیم بن محمد (د سده ۳ یا ابتدای سده ۴ ق/سده ۹ یا ۱۰ م)، ادیب ایرانی عربی نویس. از نامش حدس می‌زنیم که از بیهق برخاسته است. از احوال او مطلقاً هیچ کس سخن نگفته، و تنها کتابی که می‌تواند خبری از او به دست دهد، همانا تنها تألیفی است (المحاسن والمساوی) که از او بر جای مانده است. فریدریش شوالی (نک: ابراهیم، «د»)، و به خصوص ژریس (ص 71 ff) به بررسی این اثر همت گمارده‌اند؛ اما نتایجی که به دست آمده، اندک است. ژریس می‌گوید لا اقل محدوده زمانی زندگی او را تعیین کند تا بتواند در روند پیدایش و تحول آن نوع ادبی که «شایست و نشایست» خوانده شده، جای مناسبی برای کتاب المحاسن والمساوی پیدا کند. پیش از این، بروکلان نوشته بود که او به حلقهٔ ادیبان ابن معتز وابسته بوده است (نک: GAL, S, I/249؛ نیز EI<sup>2</sup>). اما در کتاب مذکور چیزی در تأیید این سخن یافت نمی‌شود. در عوض در کتاب دو نکته به تعیین زمان نگارش آن کمک کرده است: بیهقی یک بار در پایان داستانی که دربارهٔ انگشتی گران بهایی نقل شده است، می‌نویسد: آن انگشتی هم اکنون در اختیار خلیفه مقتدر (حک ۲۹۵-۳۲۰ ق/۹۰۸-۹۳۲ م) است (۲۳۸/۲). در جای دیگر نیز می‌نویسد: «این درویش را نوشته بر کف اتاقی که ابن معتز در آن کشته شد (۲۹۶ ق) - و به خط خود او - یافتیم» (۳۳۸/۲). شاید همین روایت بروکلان را بر آن داشته است که بیهقی را وابسته به حلقهٔ ادیبان ابن معتز پندارد.

از فصلهای نخستین کتاب، مذهب مؤلف نیز آشکار می‌گردد (ژریس، 74 ff). راست است که او بنا بر سنت عامهٔ نویسندگان، از مناقب حضرت پیامبر (ص) آغاز کرده، و به جانشینان وی، ابوبکر، عمرو عثمان نیز پرداخته است، اما اگر سهم عثمان از یک صفحه هم تجاوز نمی‌کند (۶۱/۱)، در عوض فصلهایی به فضایل امام علی (ع) (۷۸/۱-۸۶) و امام حسن و امام حسین (ع) (۸۷/۱-۸۹)، و بابهایی به «مساوی» دشمنان ایشان و خاصه قاتلان امام حسین (ع) (۹۰/۱-۹۸) اختصاص داده است. با این همه، باب «محاسن کسانی که از اهانت به صحابهٔ پیامبر (ص) خودداری کرده‌اند» (۷۴/۱)، نشان از آن دارد که او جانب اعتدال را فرو نمی‌نهد، و شاید به آیین شیعیان زبده بوده است (نک: ژریس، 74).

آنچه نام بیهقی را ماندگار ساخته، البته کتاب المحاسن والمساوی اوست که در زمینهٔ نوع ادبی «زشت و زیبا» یا «شایست و نشایست» نخستین تألیف به شمار می‌آید. برخی از دانشمندان مانند اینوسترانزف، معتقدند که کتاب المحاسن منسوب به عمر بن فرخان (ابن ندیم، ۳۳۲؛ قفطی، ۱۶۲) در حقیقت تقلیدی از کتابهای عهدساسانی، معروف به شایست نشایست بوده است (نک: محمدی، ۱۳۶-۱۳۷). ژریس که این نظر را رد کرده (ص 97)، ظاهراً راه صواب را برگزیده است، زیرا نسخه‌ای از این نوع کتاب و با همین عنوان به زبان پهلوی در دست است که اساساً به آیینهای دینی و مناسک و قوانین دینی پرداخته، و آن تقابل نیکی و بدی که مورد نظر نوشته‌های عربی است، در آن دیده نمی‌شود. از

آن گذشته، عنوان شایست نشایست، طی سده اخیر به آن داده شده است و پیش از آن، کتاب را روایت می‌خواندند که باز عنوانی ساختگی است (نک: مزدپور، ۷، ۲۰-۲۱؛ تفضلی، ۲۷۹-۲۸۳).

تقابل شایست و نشایست در این کتاب و دیگر آثار مشابه پیوسته یک نواخت نیست. گاه تنها «محاسن»، مثلاً مناقب امام علی (ع)، و گاه منحصراً «مساوی»، مانند زشتیهای قاتلان امام حسین (ع) است. گاه به شیوهٔ جاحظ، فوائد و مضار یک موضوع (مثلاً بخل) در آن واحد بررسی می‌شود و گاه مفهوم متضاد آن (مثلاً بخل و بخشندگی) آورده می‌شود (دربارهٔ گسترش متضاد نویسی از دیدگاه فلسفی - اخلاقی - ادبی، نک: ه د، محاسن و مساوی؛ دربارهٔ شیوهٔ بیهقی، نک: ژریس، 79 ff).

لزوم هم‌نشینی خیر و شر که موجب تعادل هستی انسان می‌گردد، در اندیشه‌های جاحظ متبلور است. ظاهراً همین اندیشه، مبنای کار بیهقی را تشکیل داده است. از همین جاست که می‌بینیم وی گاه لفظ به لفظ، قطعاتی از نوشته‌های جاحظ را نقل کرده است (برای مقدمهٔ بیهقی که از بخش اول الحيوان اخذ شده است، نک: ژریس، 93-92؛ قس: ایرانیکا، III/895).

کتاب محاسن نیز مانند آفرینندهٔ آن، گمنام بود و تنها یک نسخهٔ خطی از آن باقی مانده است. با این همه، ژریس ملاحظه کرده که نویسندهٔ المحاسن والاضداد منسوب به جاحظ، به نحو گسترده‌ای از بیهقی بهره برده است (ص 101 ff).

این نوع ادبی اندکی بعد، بار فلسفی - اخلاقی را فرو نهاد و در فضای زبان شناختی صنعت گرای لفظ پرداز که از ویژگیهای منشیان بود و از نیمهٔ سدهٔ ۴ به بعد سراسر ادبیات عرب را فرا گرفت، در چارچوب ادب محصور گردید، تعالی دو اثر در این زمینه باقی گذاشته است: الظرائف واللطائف فی الاضداد و یواقیت فی بعض المواقیت فی مدح کل شیء و ذمه (هو، 133-132).

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل، مقدمه بر المحاسن والمساوی (نکته، بیهقی)، ابن ندیم، الفهرست؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن والمساوی، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ قفطی، علی، اخبار العلماء، به کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ محمدی، محمد، الادب الفارسی، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ مزدپور، کایون، مقدمه بر شایست نشایست، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; GAL, S; Gériès, L, *Un Genre littéraire arabe: al - Mahāsīn wa-l-Masāwī*, Paris, 1977; Iranica, آذرتاش آذرنوش

**بیهقی**، ابوبکر احمد بن حسین بن علی خسروجرودی (۳۸۴-۴۵۸ ق/۹۹۴-۱۰۶۶ م)، محدث نامی اهل سنت که تلاش داشت پیوندی میان تعالیم مذهب شافعی و کلام اشعری با مکتب اصحاب حدیث برقرار سازد. اصل خاندان او از شامکان نیشابور بود و خود در بیهق تولد یافت (بیهقی، علی، ۱۸۴).

بیهقی از نوجوانی به فراگیری علوم دینی پرداخت و بخشی از



از دیگر جنبه‌های شخصیت بیهقی، جایگاه او در دانش حدیث امکان بروز یافته است. فارغ از آنچه دربارهٔ استماع و تعلیم وی در حدیث گفته شد، بیهقی در عالم حدیث به سبب آثار پرشمار روایی، به ویژه آثار گسترده‌ای چون السنن الکبری و شعب الایمان نامی ماندگار یافته است.

افزون بر تألیف، بیهقی در انتقال کتب حدیثی پیشین اهتمامی خاص داشته، و به عنوان ناقل، نقش برجسته‌ای در اسانید روایی متون حدیثی بر جای نهاده است. به عنوان نمونه، آثاری چون صحیفه الرضا به روایت طایی (نک: رافعی، ۴۰/۲)، صحیفه جویریة بن اسماء (همو، ۱۷۸/۴)، صحیح بخاری (همو، ۲۴/۲)، مسند طیالسی (ابن نقطه، ۶۰/۱؛ رافعی، ۳۳۹/۸) و معجم حاکم نیشابوری (رودانی، ۳۷۱) را روایت کرده است. او همچنین به انتقاء (گزینش) روایات و تخریج احادیث برخی مشایخ نیز توجه کرده، و در این راستا متونی برگزیده از احادیث سعید بن احمد ابن اشکاب نیشابوری (ابن نقطه، ۲۸۹/۱؛ ابن دمیاطی، ۸۹/۱)، ابوعثمان سعید بن احمد عیار (رودانی، ۳۲۷) و ابوسعید محمد بن عبدالرحمان کنجروزی (همو، ۲۴۸) گرد آورده بوده است.

ذهبی یادآور شده است که او در نقد و ارزیابی حدیث، به «علل الحدیث» و وجوه جمع در برخورد با اخبار متعارض توجهی خاص داشته (همان، ۱۶۷/۱۸)، و این ویژگی به طور گسترده در آثار او نمود یافته است (مثلاً نک: السنن الکبری، ۱۲، ۷/۱، جم). علی بن زید بیهقی تألیف اثری با عنوان معرفة علوم الحدیث، هم نام با اثر استادش حاکم نیشابوری را به بیهقی نسبت داده (نک: ص ۱۸۳) که در منابع دیگر تأیید نشده است.

توان نظری و انتقادی بیهقی در کنار گستره روایت و اسانید، از وی شخصیتی ساخته که در تاریخ حدیث نقشی تأثیرگذار بر جای نهاده است. این بسیار پر معناست که عبدالغافر فارسی با وجود جایگاه رفیعی که برای حاکم نیشابوری باور داشت، گستره دانش بیهقی را بیش از استادش حاکم دانسته است (نک: صریفینی، ۱۲۷؛ نیز نک: بیهقی، علی، همانجا).

شخصیت فقهی: در برخی منابع شرح حال، به هنگام معرفی شخصیت علمی بیهقی، از او به عنوان «فقیه» و «اصولی» نیز یاد شده است (مثلاً نک: صریفینی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۶۳/۱۸، ۱۶۷). افزون بر مشایخ حدیثی بیهقی که از دانش فقهی نیز برخوردار بوده‌اند، برخی از فقیهان منتسب به مذهب شافعی به عنوان استادان وی در فقه معرفی شده‌اند. در این باره، در کنار ابوالفتح ناصر بن محمد عمری مروزی (نک: سمعانی، الانساب، ۴۳۸/۱؛ سبکی، ۹/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲۰/۸)، گاه از استادانی دیگر چون سهل صعلوکی و ابوالقاسم فورانی نیز یاد آمده است (نک: بیهقی، علی، ۱۸۳، ۱۸۴).

در میان آثار بیهقی، اثری با عنوان مناقب الشافعی دیده می‌شود که افزون بر شرح احوال و فضایل محمد بن ادریس شافعی، در بردارنده اطلاعاتی دربارهٔ شاگردان شافعی و نیز اقوال وی در جرح و تعدیل

تحصیل خود را در زادگاهش سپری کرد (ذهبی، سیر، ۱۶۴/۱۸). در آنجا از استادانی بومی چون ظفر بن محمد علوی بیهقی و ابوالحسن علی بن احمد مقری خسروجردی (نک: بیهقی، احمد، السنن الکبری، ۲۳۷/۲، ۱۸۰/۵، ۲۳۰) و دانشورانی میهمان، چون ابوذر هروی، ابوعمر و محمد بن عبدالله ادیب بسطامی و ابومنصور احمد بن علی دامغانی حدیث آموخت (همان، ۱۸۱/۵، جم، شعب، ۳۵۶/۴، فضائل، ۳۷۱). سپس برای تکمیل آموخته‌هایش به نیشابور رفت و از بزرگانی چون حاکم نیشابوری حدیث شنید، تا آنجا که بخش وسیعی از نقلیات او در آثارش با نام حاکم نقش بسته است. او افزون بر حدیث و فقه، همان‌جا امکان یافت تا از محضر متکلمی بزرگ چون ابوبکر ابن فورک اصفهانی و صوفی برجسته‌ای چون ابوعبدالرحمان سلمی بهره گیرد (صریفینی، ۱۲۷؛ ابن نقطه، ۱۳۸/۱). او از برخی مشایخ طوس نیز حدیث شنید (ذهبی، همان، ۱۶۴/۱۸-۱۶۵).

گام بعدی بیهقی در تکمیل آموخته‌هایش سفر به عراق و حجاز بود که در طی آن از مشایخ برجسته آن حوزه‌ها، چون ابوالفتح هلال حفار، ابوالحسین ابن بشران و ابوعلی حسن بن احمد بن شاذان حدیث شنید (صریفینی، ۱۲۸؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۶۵/۱۸). ابوشامه مقدسی در اثری مستقل به معرفی شیوخ بیهقی پرداخته است (نک: ص ۳۹؛ نیز ذهبی، معرفة، ۶۷۲/۲).

در دورهٔ تعلیم، بیهقی نخست در موطن خود سکنا گزید و سالها به تدریس و تألیف پرداخت (همو، سیر، ۱۶۵/۱۸). در ۴۴۱/ق/۱۰۴۹ به درخواست مردم نیشابور، راهی آنجا شد و تنها اندکی پیش از مرگش به بیهق بازگشت. در نیشابور مرکز فعالیت او مدرسهٔ سیوری بود (صریفینی، همانجا) که بعدها به «مدرسهٔ بیهقی» مشهور شد (سمعانی، الانساب، ۳۴۳/۲، ۶۵۸/۵؛ ابن خلکان، ۱۶۸/۳؛ ذهبی، همان، ۴۶۹/۱۸). او در دوران فعالیت خود در بیهق و نیشابور کسانی را دانش آموخت که از جمله آنان ابوزکریا ابن مندهٔ اصفهانی، محمد بن فضل فراوی، زاهر ابن طاهر شحامی، عبدالجبار بن محمد خوارى، عبدالرحمان بن عبدالله بحیری و ابوالوفای زنجانى را می‌توان نام برد (سمعانی، التبحیر، ۴۲۳/۱؛ ابن نقطه، همانجا؛ سلفی، ۴۲).

گرایش بیهقی به موطنش، در خلال آثارش چشم‌گیر است. او کوشش داشت تا میراث حدیثی بیهق را بزرگ‌تر بنمایاند و از همین‌روست که در آثارش، بارها اسانیدی را ارائه کرده است که در سلسله مشایخ آنها دو یا ۳ محدث از مردم بیهق جای داشته‌اند (نک: السنن الکبری، ۱۸۰/۵، ۱۷۴، ۱۷۰/۸، جم، شعب، ۸۴/۱، ۳۲۶/۵، جم). یا از طریق حاکم نیشابوری به دو طبقه از استادان اهل بیهق راه یافته‌اند (همان، ۲۱۳/۲، ۴۷۹، جم). او در بیهق حوزه‌ای حدیثی پدید آورد که فرزندش حسین بن احمد بیهقی (نک: سمعانی، همان، ۲۲۳/۱) و نیز عبدالجبار بن محمد خوارى، شاگرد خاص وی (ذهبی، همان، ۷۱/۲۰، ۴۵۹) از آن برآمدند.

جایگاه بیهقی در دانش حدیث: در تاریخ فرهنگ اسلامی، بیش

رجال بوده است (چ قاهره، ۱۹۷۰م، به کوشش احمد صقر).

مهم‌ترین اثر بیهقی در فقه، کتابی از دست رفته با عنوان *المبسوط* در حجمی برابر ۲۰ مجلد بوده که در آن نصوص شافعی گردآمده بوده است (سمعانی، همان، نیز سبکی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۵۸۱/۲-۱۵۸۲، قس: ۱۹۵۷؛ *نصوص الشافعی*). برخی از روایت‌های بیهقی از اقوال شافعی و نیز برداشت‌های او از اقوال وی، در نسل‌های پسین مورد توجه فقیهان مذهب شافعی چون قاضی حسین مروودی قرار گرفته است (مثلاً نک: نووی، ۱۶۸۸؛ ابن حجر، فتح، ۲۲۳/۲). سبکی نیز فهرست‌وار برخی از دیدگاه‌های فقهی بیهقی را گردآورده است (۱۲/۴ ب) و اکنون در برابر مفقود شدن آثار فقهی بیهقی، آثار حدیثی او چون *السنن الکبریٰ و السنن و الآثار* نیز از ارزش فقهی فراوانی برخوردار است. بیهقی به برخی تک‌نگاری‌های فقهی نیز، با عناوینی چون *القرآن خلف الامام* (نک: آثار) و *کتاب العیدین* (ابن حجر، تعلیق، ۳۲۳/۵)، پرداخته است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۴۰۰/۱، ۵۹۳). طبقات‌نویسان شافعی نام او را در شمار فقیهان پیرو مذهب شافعی آورده‌اند (نک: سبکی، ۸/۴؛ ابن قاضی شبهه، همانجا). ذهبی ضمن تأیید شافعی بودن او، یادآور شده است که بیهقی این توانایی را داشت تا مذهب مستقلی ایجاد کند و اظهار داشته که او درباره‌ی مسائل فقهی، قولی را که خبر صحیحی در باب آن وارد شده، بر قول مشهور مذهب ترجیح نهاده است (سیر، ۱۶۹/۱۸).

در مقام ارزیابی باید گفت: بیهقی همچون اسلاف خراسانی‌اش این خریمه (برای پیوند او با این خریمه، مثلاً نک: بیهقی، احمد، *الدعوات*، ۳/۱)، با آنکه مذهب شافعی را به عنوان مذهبی روشمند و در عین حال پای‌بند به حدیث پسندیده، اما همچنان پای‌بندی به حدیث را بر پای‌بندی به مذهب مقدم می‌دانسته است. آنچه بیهقی را از اسلافش چون ابن خریمه دور، و به سنت فقهی شافعی نزدیک‌تر ساخته، این ویژگی است که وی دفاع از اصالت اقوال شافعی و نشان دادن پشتوانه‌ی روایی آن را وجهه‌ی همت خود ساخته است. در واقع همین اندیشه است که زمینه‌ی پدیداری *السنن الکبریٰ* را فراهم آورده، و این کتاب را با قدری تسامح به مجموعه‌ای در مستندات روایی مذهب شافعی بدل ساخته است. در این راستا، سخن امام الحرمین جوینی قابل درک می‌گردد که تمام فقهای شافعی رهین پیشوای خویش‌اند، جز بیهقی که به سبب آثارش در نصرت مذهب شافعی، شافعی را رهین خود ساخته است (ذهبی، همان، ۱۶۸/۱۸). در واقع همین ویژگی *السنن الکبریٰ* است که برخی از عالمان حنفی چون علاء‌الدین ابن ترکمانی و شهاب‌الدین ابن عرب‌شاه را بر آن داشته است تا با تألیف *آثاری با عنوان الدر النقی فی الرد علی البیهقی* (حاجی خلیفه، ۷۳۶/۱) و *الجواهر النقی فی الرد علی البیهقی* (همو، ۶۲۰/۱) به نصرت مذهب فقهی خود و پاسخ‌گویی به دفاع اغلب غیر مستقیم بیهقی برخیزند.

در زمینه‌ی یاری مذهب شافعی، بیهقی آثار مستقیمی نیز تألیف کرده، و شاخص آنها، اثری با عنوان *بیان من اخطأ علی الشافعی* است که در آن

برخی «خطاهای حدیثی» منتسب به شافعی را پاسخ گفته است (چ بیروت، ۱۴۰۲ق، به کوشش شریف نایف دعیس). همچنین در اثری با عنوان *رد الانتقاد (الانتصار) علی الفاظ الشافعی*، انتقادهای صورت گرفته بر برخی از دیدگاه‌های شافعی در باب معنای واژگان پاسخ گفته است (نک: نووی، ۶۰/۳، ۱۴۰، ۲۴۸، ۳۳۹، ۳۴۹) (چ ریاض، ۱۴۰۶ق). او در احکام القرآن مستندات قرآنی اقوال شافعی را جست و جو کرده است (اشیسی، ۱۵۷؛ نیز نک: ه. د. ۶۷۹/۶) و نیز افزون بر آن، از کتاب *معرفة السنن و الآثار* می‌توان یاد کرد که در آن اقوال شافعی با ترتیب مختصر مژنی گردآمده، و از آن دفاع شده است. بیهقی در این اثر مأخذ خود در نقل اقوال شافعی را مورد به مورد نشان داده، و با بیان ادله حکم از کتاب و سنت نبوی و آثار صحابه به دفاع از شافعی برخاسته بوده است (نک: صریفی، ۱۲۸؛ نیز سمعانی، *التحجیر*، ۴۲۴/۱؛ نک: بخش آثار).

در شخصیت فقهی بیهقی، دیگر ویژگی درخور تأمل، گرایش او به فقه تطبیقی است که در کتاب *الخلافیات* رخ نموده است (مثلاً نک: ذهبی، همان، ۲۵۲/۷؛ ابن کثیر، ۵۵۴/۴؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۵۴۷/۶، تلخیص، ۴۰/۱، جم) که در آن اقوال شافعی و ابوحنیفه را مقایسه کرده است (صدیق حسن‌خان، ۲۷۸/۲؛ برای شیوه کتاب، نیز نک: سبکی، ۹/۴؛ برای چاپ آن، نک: بخش آثار).

با آنکه بیهقی در نوشته‌هایش، مذاهب حنفی و مالکی را در عرض شافعی به رسمیت شناخته (ابن عساکر، *تبیین*، ۱۰۱)، اما از مذهب حنبلی نامی نبرده است. گفتنی است که در برخی از منابع، اثری با عنوان *مناقب احمد* از او یاد شده (ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸)، و در نسل‌های پسین، در حکایاتی کوشش می‌شده است تا وی به عنوان شخصیتی مؤید شافعی و احمد بن حنبل معرفی گردد (نیز نک: همان، ۱۶۸/۱۸).

گرایشهای اعتقادی: در برهه‌ای که بیهقی در محفل ابوبکر ابن فورک در نیشابور تربیت می‌یافت، این شخصیت دلبسته به حدیث به‌گونه‌ای درگیر کلام اشعری شد که به جست و جوی گونه‌ای از جمع میان این دو گرایش وادار گردید. در واقع دیدگاه اعتقادی بیهقی نه حاصل مستقیم دریافته‌های او از ابن فورک، که آمیزه‌ای از کلام اشعری و رویکرد اصحاب حدیث به عقاید است. بدین ترتیب، سخن آنان که به سادگی بیهقی را یک «اشعری» شمرده‌اند (مثلاً سبکی، همانجا)، باید با توضیحی همراه گردد.

گفتنی است که در خراسان، در نسلی پس از ابوبکر ابن خریمه (د ۳۱۱/۹۲۳م) کلام اشعری نفوذی قابل ملاحظه یافت و پیوند این مذهب کلامی با سنت اصحاب حدیث خراسان، جریانی را در محافل اصحاب حدیث پدید آورد که کلام اشعری را در راستای سنت تلقی کرده، حدیث را در تأیید آن به کار می‌گرفت که اوج آن در شخصیت ابوبکر بیهقی بود. این جریان در مقام پدید آوردن آثار اعتقادی، در عین برخورداری از روشی روایی و مبتنی بر اسناد، با مبانی کلام اشعری در کلیت سازگاری

نزد حنفیان اهل سنت و جماعت ترسیم شده است (نک: ۳۸۹/۵، د: ۳۸۹/۵).  
کوشش بیهقی در جهت دفاع از این چهره ابوحنیفه و اثبات نزدیکی افکار او با اندیشه‌ای که از آن دفاع می‌کرد، آن‌گاه بهتر درک می‌شود که توجه گردد وزیر یرنفوذ سلاجقه در عصر او عمید الملک کندری (مت ۴۵۶/ق ۱۰۶۴) مدافع افکار حنفیان اهل عدل و دارای افکاری نزدیک به معتزله بوده است (نک: ۷۴۸/۸، د: ۷۴۸/۸).

بیهقی افزون بر کتاب الاعتقاد، بخشهای اعتقادی از شعب الایمان و رساله‌اش در دفاع از اشعری، در مباحث اعتقادی برخی تک‌نگاریها نیز داشته است که بیشتر معتزله و گروه نزدیک به آنان، یعنی حنفیان عدل‌گرا مخاطب انتقاد آنها بوده‌اند. آثار ی چون الاسماء والصفات، الرؤیة (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۸؛ هندی، شم ۴۳۲۲، جم)، در مسئله رؤیت باری تعالی در قیامت؛ القضاء والقدر (سمعانی، الانساب، ۴۳۸/۱؛ رودانی، ۳۳۵)؛ الاسراء (سبکی، ۱۰/۴)، ظاهراً در کیفیت اسراء پیامبر (ص)؛ ما روی فی حیاة الانبیاء بعد وفاتهم، در اثبات اینکه انبیا پس از درگذشت، همچنان دارای حیات‌اند؛ اثبات عذاب القبر، در رد متکلمانی که عذاب قبر را انکار دارند (حاجی خلیفه، ۹/۱) و کتاب البعث والنشور، در کیفیت رستاخیز (بیهقی، علی، ۱۸۲؛ رودانی، ۱۴۵)؛ برای نسخه خطی، نک: غامدی، ۷۰). احمد غامدی در کتابی مستقل، به مطالعه‌ای توصیفی از جایگاه بیهقی در الاهیات و موضع او در مسائل کلامی پرداخته است (نک: مآخذ).

رویکرد بیهقی به زهد و آداب: ثبت نام صوفیانی چون ابو عبدالرحمان سلمی و عبدالله بن یوسف اصفهانی در شمار شیوخ بیهقی (صریفی، ۱۲۸؛ ابن نقطه، ۱۳۸/۱) و کسانی چون خواجه عبدالله انصاری (ذهبی، همان، ۱۶۹/۱۸) و عبدالنعم بن عبدالکریم قشیری (رودانی، ۲۴۸) در شمار راویان او نشان از گونه‌ای پیوند میان بیهقی و صوفیه دارد. این رابطه را نباید به معنای تعلق بیهقی به اندیشه صوفیانه تلقی کرد و در طبقات صوفیه نیز شرح حالی برای بیهقی گشوده نشده است.

مروری بر کتاب الزهد الکبیر اثر بیهقی به روشنی حکایت از آن دارد که وی در تعریف زهد، بر احادیث نبوی تکیه کرده، و به دنبال بازسازی سنت نبوی در باب زهد بوده است؛ با این حال، بخشی از کتاب را نیز اقوال زهاد و صوفیانی چون حسن بصری، مالک بن دینار، ذوالنون مصری، رابعه عدویه و جنید بغدادی تشکیل داده، و آشکار است که بیهقی از تلقی صوفیانه به یکباره جدا نگشته است (برای نمونه‌ها، نک: ۶۳/۲، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۱۰۲). در کنار کتاب الزهد باید به شماری از آثار بیهقی اشاره کرد که می‌توان آنها را در ادبیات اخلاقی اصحاب حدیث جای داد. از این آثار افزون بر مجموعه دائرة المعارف گونه شعب الایمان، باید به آثار ی چون الترغیب والترهیب (نک: ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸؛ منذری، ۲۳، ۲۲/۱، جم، به عنوان مأخذ نقل حدیث) و کتاب الآداب (یا الادب) اشاره کرد (بیهقی، علی، ۱۸۴؛ ابن نقطه، ۱۴۷/۱؛ رافعی، ۳۴۸/۱، نک: بخش آثار).

داشت و با پیش گرفتن روش تأویل نسبت به برخی متون روایی، نوعی حدیث‌گرایی معتدل را عرضه می‌داشت.

یکی از رجال شاخص در این جریان، ابو عثمان صابونی از استادان بیهقی و تأثیرگذاران بر اندیشه اعتقادی اوست که بیهقی او را «امام المسلمین حقیقی و شیخ الاسلام راستین» خوانده است (ابن عساکر، تاریخ، ۵/۹؛ برای اشعری بودن صابونی، نک: همو، تبیین، ۱۰۸). همچنین باید به ابوذر هروی، دیگر استاد بیهقی اشاره کرد که محدثی گراننده به اشاعره است و پیش از بیهقی، اثری با عنوان الاسماء والصفات، با سبکی مشابه بیهقی تألیف کرده بوده است (نک: ذهبی، سیر، ۵۵۹/۱۷؛ قس: قاضی عیاض، ۶۹۷/۴، که عنوان آن را کتاب السنة والصفات آورده است).

بر پایه آنچه درباره جایگاه میانی بیهقی گفته شد، برخی موضع‌گیریهای او نیز قابل درک است. او در برخورد با شخصیتی از اصحاب حدیث چون ابن قتیبه، آشنا با تأویل، اما دور از کلام اشعری، به نحوی غیرقابل انتظار او را از وابستگی «کرامیه» خوانده است (ذهبی، همان، ۲۹۸/۱۳؛ برای درک این نسبت در تقابل با افکار اشعری، نک: ۷۴۶/۸، د: ۷۴۶/۸) و در برخورد با عالمی اشعری چون ابو محمد جوینی، در مقدمه نامه‌اش او را به «اعتصام» و پیروی حدیث فراخوانده است (نک: سمعانی، التحبیر، ۵۹۲/۱؛ رودانی، ۲۴۸؛ نیز نک: بخش آثار). به هر تقدیر، گرایش نسبی بیهقی به کلام اشعری، زمینه‌ساز شده است تا وی در رساله‌ای مستقل به دفاع از اشعری برخیزد و کوشش کند تا در برابر آنان که در عصر وی اشعری را بدعت‌گذار می‌شمردند، دیدگاههای وی را در راستای سنت حدیثی نشان دهد (برای متن رساله، نک: ابن عساکر، همان، ۱۰۰-۱۰۸). کتاب الاعتقاد بیهقی که چکیده تعالیم اعتقادی اوست، با آنکه مشحون از احادیث نبوی است، در بردارنده موارد گسترده‌ای از نقل سخنان ابوالحسن اشعری و پیروش ابن فورک نیز هست (نک: ص ۸۳، ۹۶، جم).

بیهقی در آثار خود کوشش دارد تا مذهب اشعری را مذهب اعتقادی شافعیان قلمداد کند و از همین رو، در کتاب الاعتقاد بارها نظیر باور اشعریان را در نقلیات محمد بن ادریس شافعی جست و جو کرده (ص ۱۰۸، جم)، و در مباحث اعتقادی، تعبیر «اصحابنا» را برای اشاره به شافعیان و نه اشعریان به کار برده است (ص ۷۲).

جریان همگرایی میان مذاهب اهل سنت که از سده ۳/ق ۹م آغاز شده، و از کسانی چون ابو منصور بغدادی به صابونی و بیهقی انتقال یافته بوده است (برای رابطه صابونی و بغدادی، نک: ذهبی، سیر، ۵۷۲/۱۷)، در آثار بیهقی نیز به روشنی دیده می‌شود. بیهقی در مقدمه رساله خود در دفاع از اشعری، مذاهب حنفی، مالکی و شافعی را به عنوان مذاهب حقه معرفی می‌کند (ابن عساکر، همانجا) و در مباحث اعتقادی، کوشش دارد تا هم‌فکری ابوحنیفه و مالک بن انس را با اعتقادات پیشنهادی خود ثابت نماید (نک: الاعتقاد، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۶۲، جم؛ نیز نک: ذهبی، العلو، ۱۳۴). چهره ابوحنیفه در نقلیات بیهقی همان است که

آثار: صریفنی گستره آثار بیهقی را - احتمالاً با مبالغه - بیش از هزار جزء (نه الزاماً به معنای جلد) گزارش کرده است (همانجا). طیف موضوعی آثار بیهقی نیز متنوع است و از حدیث و فقه تا عقاید و زهد و آداب را دربر گرفته است. این آثار در عصری نزدیک به تألیف در مشرق جهان اسلام رواج داشته، و بسیار زود هنگام به سرزمینهای غربی نیز گسترش یافته است. از جمله می‌دانیم که آثار او از طریق ابوالقاسم دمشقی، شاگرد شاگردان وی و نیز ابوالحسن مرادی در همان طبقه به شام انتقال یافته است (ذهبی، سیر، ۱۶۸/۱۸). با این حال، بررسی اوراق فهرسه ابن خیر (هم) نشان می‌دهد که این آثار تا اواسط قرن ۶ق، همچنان برای اندلسیان ناشناخته بوده است.

از مهم‌ترین آثار اوست:

۱. الجامع لشعب الایمان، مجموعه‌ای با موضوع محوری ایمان و با دو رویکرد اعتقادی و اخلاقی که پس از السنن الکبری، تأثیرگذارترین اثر بیهقی است (نک: مآخذ؛ برای ترجمه فارسی، نک: GAL, I/447). ابوجعفر عمر قزوینی (به کوشش عبدالقادر ارنؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق) و ابوحفص ابن ملکن (نسخه خطی، GAL, S, I/619) اختصارهایی از آن فراهم آورده‌اند.

۲. السنن الصغری، که گونه چکیده از السنن الکبری است و چنان که در مقدمه آن آمده (ص ۱۷)، به عنوان مکملی فقهی بر کتاب الاعتقاد تدوین شده است (نک: مآخذ). این اثر نمونه‌ای از یک رساله مختصر فقهی با ماهیت حدیثی است که در نوع خود، از نخستینهاست. محمد ضیاءالرحمان اعظمی در المنة الکبری آن را شرح و احادیش را تخریج کرده است (ج ریاض، ۱۴۲۲ق).

۳. السنن الکبری، دوره‌ای مفصل در احادیث فروع که بارها به چاپ رسیده است (نک: مآخذ) و در زمره اساسی‌ترین کتب حدیث اهل سنت به شمار می‌رود. این مجموعه توسط کسانی چون ابوالعالی محمد بن اسماعیل فارسی (فاسی، ۲۴۹/۲) و شمس‌الدین ذهبی (صدیق حسن‌خان، ۹۹/۳) اختصار شده، و شهاب‌الدین بوسیری در اثری با عنوان فوائد المنتقى زوائد آن بر کتب سته را گرد آورده است (کنانی، ۱۷۰-۱۷۱؛ برای نسخه خطی آن، نک: GAL, S, I/618-619)، که بروکلیمان الجواهر المنتقى لزوائد البیهقی آورده است، نجم‌عبدالرحمان خلف در اثری با عنوان موارد الامام البیهقی فی کتاب السنن الکبری، به مطالعه انتقادی روش بیهقی در این کتاب پرداخته است (ج ریاض، ۱۴۱۰ق).

۴. معرفة السنن والآثار، که در آن مجموعه‌ای از احادیث نبوی در کنار آثار صحابه و تابعین در زمینه فروع گرد آمده است (چاپ ناتمام آن به کوشش احمد صقر، قاهره، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية؛ برای نسخه خطی، نک: غامدی، ۷۶).

افزون بر داده‌های بروکلیمان (نک: GAL, S, I/618-619، همانجاها)، غامدی کتاب‌شناسی مفصلی از آثار چاپی، خطی و یافت نشده بیهقی به دست داده است (ص ۶۵ بیه). اطلاعات مهمی که باید بر آن افزوده شود،

اینهاست: ۱. الآداب، به کوشش عبدالقدوس محمد نذیر (ج ریاض، مکتبه الریاض، نیز بیروت، ۱۴۰۶ق)؛ ۲. اثبات عذاب القبر، به کوشش شرف محمود القضاة (ج عمان، ۱۴۰۵ق)؛ ۳. الایعون الصغری، به کوشش ابواسحاق حوینی (ج بیروت، ۱۴۰۸ق)؛ ۴. الایعون الکبری (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۸؛ رودانی، ۸۹؛ برای نسخه خطی کتابخانه سلیمانیة استانبول، نک: بدر، ۱۳)؛ ۵. البعث و النشور (ج بیروت، ۱۴۰۶ق)؛ همچنین استندراکات البعث و النشور (ج بیروت، ۱۴۱۴ق)؛ ۶. الخلافات (ج ریاض، ۱۹۹۵م)؛ همچنین مختصر الخلافات، از ابن فرح اشبیلی (ج ریاض، ۱۴۱۷ق)؛ ۷. الدعوات الکبیر، به کوشش بدر عبدالله بدر (ج کویت، ۱۴۰۹ق)؛ ۸. «رسالة الی ابی محمد الجونی»، ضمن مجموعه الرسائل المنیریة (۲/۲۸۰-۲۹۰)، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ ۹. العوالی الصحاح، که ظاهراً در بردارنده مجموعه‌ای از احادیث صحیح و دارای اسانید عالی بوده است (رافعی، ۱۹۰/۲؛ ابن صلاح، ۹۳) و نشانی از نسخ آن در دست نیست؛ ۱۰. فضائل الصحابة (نک: بیهقی، علی، ۱۸۴؛ سمعانی، التخبیر، ۳۳۵/۱؛ ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۸-۱۶۷) که به نظر می‌رسد در سده‌های اخیر نسخ آن سختیاب بوده است؛ ۱۱. القراءة خلف الامام، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول (ج بیروت، ۱۴۰۵ق)؛ ۱۲. القضاء والقدر (ج بیروت، ۱۴۰۹ق).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، تملیق التملیق، به کوشش سعید عبدالرحمان موسی قزقی، بیروت/عمان، ۱۴۰۵ق؛ همو، تلخیص الحبر، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، فتح الباری، به کوشش محمدرؤف عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دمیاطی، احمد، الاستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن صلاح، عثمان، صیانة صحیح مسلم، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهید، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن نقطه، محمد، التیذ، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابوشامه، عبدالرحمان، تراجم رجال القرنین، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حبشی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بدر، بدر عبدالله، مقدمه بر الدعوات الکبیر (نک: ده، بیهقی)؛ بیهقی، احمد، الاسماء والصفات، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، الدعوات الکبیر، به کوشش بدر عبدالله بدر، کویت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۹م؛ همو، رسالة الی ابی محمد الجونی، ضمن مجموعه الرسائل المنیریة، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ همو، الزهد الکبیر، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، السنن الصغری، به کوشش محمد ضیاءالرحمان اعظمی، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ همو، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۳م؛ همو، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همو، فضائل الاوقات، به کوشش عدنان قیسی، مکه، ۱۴۱۰ق؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العلل للعلی الفکار، به کوشش اشرف بن عبدالقصد، ریاض، ۱۹۹۵م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ رافعی، عبدالکریم، التدرین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛

الحفاظ، حکایت از جایگاه بلند علمی وی در علوم نحو، تفسیر و قرآنی دارد. در منابع آمده است که وی جز در اوقات نماز از خانه خارج نمی‌شد و به دیدار کسی نمی‌رفت، اما مردم برای تعلم و تبرک به دیدار او می‌رفتند. عبارت قفطی (همانجا) - اگر سهوی رخ نموده باشد - دلالت بر این دارد که او در مسجد ساکن بوده است. بوجعفرک بیهقی پس از نماز عصر روز سه‌شنبه، آخرین روز از ماه مبارک رمضان بر اثر بیماری کوتاهی درگذشت و در روز عید فطر به خاک سپرده شد (یاقوت، ۴۹/۴-۵۰؛ صفدی، همانجا: قفطی، ۸۹/۱-۹۰).

#### آثار:

آثار برجای مانده از بیهقی اینهاست:

۱. تاج المصادر. از میان آثار بیهقی تاج المصادر مشهورتر و به سبب اشتغال بر بیشتر مصادر عربی (تزدیک به ۱۷ هزار) و برابری فارسی آنها پیوسته منبعی معتبر و ارزشمند برای فرهنگ نویسان فارسی زبان (مثلاً دهخدا) بوده است. به گفته مؤلف، مواد عربی تاج المصادر از قرآن کریم و احادیث و نیز افعال کثیرالاستعمال دیوانهای عرب گرد آمده، و در شرح و معنای این مواد از چند کتاب همچون دیوان الادب فارابی، صحاح اللغة جوهری، تهذیب اللغة اژه‌ری، الفریبن هروی و المصادر زوزنی بهره گرفته شده است (نک: عالم‌زاده، ۶۶-۶۹). تاج المصادر در دو بخش بزرگ: ۱. مصادر ثلاثی مجرد؛ ۲. مصادر ثلاثی مزید، رباعی مجرد و مزید تدوین یافته است. بخش نخست، بر اساس حرکت عین الفعل در ماضی و مضارع، به ۶ باب و هریک از این ابواب به بخشهای فرعی: سالم، مضاعف، اجوف، ناقص و مهموز منقسم گردیده که خود دارای بخشهای فرعی‌تری، همچون مضاعف مهموزاللام است. مصادر بر حسب حرف آخر و ترتیب الفبایی، در بخشهای اصلی و ابواب جای گرفته است. در هریک از ابواب مصادر بخش دوم (ثلاثی مزید، رباعی مجرد و مزید) همین تقسیمات رعایت شده است. در این تقسیم و ترتیب نیز تأثیر دیوان الادب فارابی، الصحاح جوهری و المصادر زوزنی دیده می‌شود (همو، ۵-۶، ۶۸-۶۹). تاج المصادر یک بار در ۱۳۰۱ق به خط ملک الکتاب میرزا محمد شیرازی در بمبئی، در ۲۲۹ صفحه کوچک و دو بخش در یک مجلد، و بار دیگر به تصحیح و تعلیق هادی عالم‌زاده در دو مجلد (ج ۱، تهران، ۱۳۶۶ش و ج ۲، ۱۳۷۵ش) همراه با فهرستهای گوناگون منتشر شده است.

۲. «المحیط بلغات القرآن». نسخه‌ای از این کتاب به کوشش حسین شفیع فریدنی، در مجموعه میراث اسلامی ایران (دفتر سوم، ص ۷۵۳-۸۳۶) به چاپ رسیده است (قم، ۱۴۱۶ق)؛ «المحیط» کتابی شگفت است. در نظر نخست، پنداشته می‌شود که کتاب، از نوع «مشکل القرآن»هایی است که تألیف آنها حدود دو قرن پیش از آن آغاز شده بود و بهترین نمونه کهن آن، از آن ابن قتیبه است (به همین نام). اما مؤلف به وازگان دشوار عنایت خاصی ندارد و چنان‌که در مقدمه اشاره کرده است (ص ۷۵۸)، به چند اصطلاح و واژه قرآنی که بار معنایی گسترده‌تر

سبکی، عبدالرهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلوه، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سلفی، احمد، معجم السنن، به کوشش عبدالله عمر بارودی، مکه، المکتبة التجاریة؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، التحییر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ غامدی، احمد، البیهقی و موقفه من الالهیات، ریاض، نشر مؤلف؛ فاسی، محمد، ذیل التقدید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، به کوشش محمد منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ منذری، عبدالعظیم، الترفیہ و الترهیب، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، ۱۹۹۶م؛ هندی، علی بن حسام، کنز العمال، به کوشش بکری حیاتی و صفوة السقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

GAL; GAL<sub>1</sub>S; Spies, O., «Die Bibliotheken des Hidschaz», ZDMG, 1936, vol. XC.  
احمد پاکچی

**بیهقی**، ابوجعفر احمد بن علی بن محمد، معروف به بوجعفرک (۴۷۰-۵۴۴ق/۱۰۷۷-۱۱۵۰م)، از دانشمندان بلند پایه لغت، نحو، قرائت و تفسیر و صاحب کتاب تاج المصادر. کهن‌ترین و معتبرترین منبع در احوال بیهقی، آثار شاگرد وی، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، مشهور به ابن فندق است (تاریخ... ۱۶۷، بخشی از مشارب... ۲۱۹/۱۳-۲۲۱). هیچ‌یک از منابع از زادگاه وی یاد نکرده‌اند، ولی با توجه به اشاره ابوالحسن علی بیهقی (تاریخ، ۱۶۶) به کلیماباد بیهق، زادگاه جد او، محمد بن احمد، و عبارت «نزیل نیشابور» (قفطی، ۸۹/۱؛ سیوطی، طبقات... ۴) و نیز نسبت «بیهقی» که همه در آن اتفاق دارند، به نظر می‌رسد که وی در بیهق زاده شده باشد، اما سپس به نیشابور کوچیده و در آنجا اقامت گزیده است.

در منابع درباره تحصیلات و زندگانی وی جز این نمی‌یابیم که از قاضی ابونصر احمد بن محمد بن صاعد حنفی (د ۴۸۲ق/۱۰۸۹م) و واعظ معتزلی، ابوالحسن علی بن حسن صندلی (د ۴۸۴ق) بهره گرفت و تاج اللغة و صحاح اللغة جوهری و کتابهای بسیار دیگری را نزد ابوالفضل احمد بن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) خواند و از بر کرد (یاقوت، ۴۹/۴-۵۰، ۴۸/۵؛ سیوطی، همانجا؛ صفدی، ۲۱۴/۷). به روایت علی بیهقی وی در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م، امام جماعت نیشابور و دارای کتاب (مدرس، مکتب) بوده است. بجز علی بیهقی که کتاب تاج المصادر او و چند کتاب دیگر، از جمله نحو ابن فضال، فصلی از المقتصد، الامثال ابو عبید و الامثال ابوالفضل میکالی را نزد او خوانده است (نک: بخشی از مشارب، همانجا)، شاگردان بسیار دیگری نیز در مکتب او تعلیم دیده‌اند که منابع با اوصافی نظیر «اصحاب نجباء» و «تلامذة نجباء» از آنان یاد می‌کنند (یاقوت، ۴۹/۴؛ قفطی، صفدی، همانجا؛ سیوطی، بغیة... ۲۴۶/۱).

یادآوری نام او در کتابهای طبقات النحاة، طبقات المفسرین و تذکره

داشته‌اند و اهل علم، معانی گوناگونی برای هریک عرضه کرده‌اند، پرداخته، تا اسرار آنها را بیابد. اما آنچه او در پیش‌گفتار نگفته، همانا توضیح واره‌ها به زبان فارسی است که ارزش کتاب او را برای ما چند برابر می‌سازد.

وی معمولاً در آغاز، پس از کلمه مدخل، معادل فارسی آن را به اختصار تمام داده (مثلاً *اللاهیة*: خدایی)، و سپس به زبان عربی به شرح و بسط پرداخته است. با یک برآورد سطحی، معلوم می‌شود که نزدیک به ۳۰۰ کلمه، معادل فارسی دارند. برخی از این کلمات، کهن و احياناً فراموش شده‌اند (ترقوه: چنبرسینه، ص ۷۹۹؛ کعب: پزول، ص ۸۰۸). در برخی دیگر، لهجه شهر مؤلف پدیدار است (اعجم: پسته زُفان، ص ۷۹۷؛ مرفق: وازن، ص ۸۰۴). در یک‌جا برای مصطلحات قرآنی، ترجمه‌های فارسی زیبایی داده است (احکم الحاکمین: راست داورتر داوران، ص ۷۷۰). در توضیحات عربی نیز گاه عباراتی فارسی در شرح کلمات آمده است.

۳. *ینایع اللغة*، در واقع همان *صحاح اللغة* جوهری است که بیهقی آن را از شواهد پیراسته و مطالب مفیدی از تهذیب *اللغة* ازهری و الشامل *ابو منصور جتّان* و معجم *مقاییس اللغة* ابن فارس بدان افزوده است. این اثر کتابی مفید و تقریباً هم حجم *الصحاح* است (یاقوت، ۵۰/۴).

۴. *المحیط بعلم القرآن*، که ظاهراً همان *المحیط بلغات القرآن* است، احمد عبدالغفور عطار در مقدمه *صحاح جوهری* (۱۶۳/۱-۱۶۴) و نیز در *الصحاح* و *مدارس المعجمات العربیة* (ص ۱۹۴-۱۹۵) که در واقع چاپ دوم و مستقل همان مقدمه *صحاح اللغة* است، دو کتاب *المحیط بلغات القرآن* و *ینایع اللغة* بیهقی را به سبب خطا در فهم عبارت، به تاج‌الدین خوارمی (د ۵۸۰ق) نسبت داده، و علینقی منزوی نیز بر اثر لغزشی مشابه، کتابی با عنوان *القرآن* را در شمار آثار بیهقی آورده است (ص ۴۹) که اصلی ندارد (عالم‌زاده، ۵۶-۵۹).

مآخذ: بیهقی، احمد، *المحیط بلغات القرآن*، به کوشش حسین شفیی فریدنی، میراث اسلامی ایران، قم، ۱۳۱۶ق، دفتر سوم: بیهقی، علی، بخشی از *مشارب التجارب*، ادبا (نک: هدیاقوت)، همو، *تاریخ بیهقی*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ سیرطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش ا. مرسینگ، لندن، ۱۸۳۹م؛ صفدی، *خلیل الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ عالم‌زاده، هادی، مقدمه بر *تاج المصادر بیهقی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عطار، احمد عبدالغفور، *الصحاح* و *مدارس المعجمات العربیة*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ همو، مقدمه بر *الصحاح جوهری*، بیروت، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۳م؛ قفطی، علی، *انباء الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ منزوی، علینقی، *فرهنگنامه‌های عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یاقوت، ادبا.

**بیهقی**، ابوالحسن علی بن زید بن محمد (۱۹ شعبان ۴۹۰-۵۶۵ق/اول اوت ۱۰۹۷-۱۱۷۰م)، حجة‌الدین، ظهیرالدین و فرید خراسان، عالم بزرگ که در غالب دانشهای روزگار خود دست داشت.

نسب او به خُرَیمَة بن ثابت انصاری، مشهور به «ذوالشهادتین»،

صحابی پیامبر اکرم (ص) می‌رسید (بیهقی، تاریخ، ۲، ۱۰۱؛ نیز نک: یاقوت، ۱۷۶۰/۴). در سلسله نسب او نام فندق به عنوان یکی از نیاکان وی ذکر گردیده، و از مؤلفان متقدم، سیکی (د ۷۷۱ق)، به این نام توجه کرده است (۲۱۷/۱؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۱۱۰۰-۱۱۰۱). تا آنجا که اینک می‌دانیم، در منابع متقدم، عظاملک جوینی او را «ابن فندق البیهقی» خوانده (۱/۲)، و شهرت ابن فندق در میان برخی از محققان معاصر رواج بیشتری داشته است (نک: بهمنیار، «ج»؛ لغت‌نامه...؛ زرکلی، ۲۹۰/۴).

اقامتگاه اصلی خانواده بیهقی ده سیوار از توابع والشان بُست (در افغانستان کنونی) بوده است. نیای بزرگ او، فندق بن ایوب (د ۴۱۹ق/۱۰۲۸م)، پس از آنکه از سوی محمود غزنوی به منصب قضا در نیشابور گمارده شد، به این شهر مهاجرت کرد، اما اندکی بعد از این شغل «استعفا خواست» و در ناحیه بیهقی، در ده سرمستانه سکنا گزید. به نظر می‌رسد که وی در بیهقی منصب قضا داشته است، زیرا گفته‌اند کسی را به نیابت از خود بر این شغل گمارده، و نیز مقام قضا در بسطام و دامغان را به دو پسر خویش سپرده بود (بیهقی، همان، ۱۰۱-۱۰۲). درباره شغل پدرش زید (۴۴۷-۵۱۷ق/۱۰۵۵-۱۱۲۳م) چیزی نمی‌دانیم؛ جز آنکه به گفته بیهقی، سالیان درازی در بخارا سکنا داشته، و در این مدت، ضمن معاشرت با علمای شهر، از ایشان پاره‌ای از چندگونه علوم را فرا گرفته بوده است (همان، ۱۰۶). بیهقی همچنین بدون ذکر آگاهیهای بیشتر، از اقامت پدرش در کاروان‌سرایی نزدیک بغداد، سخن به میان آورده است (غرر...، گ ۱۷۳).

مادرش نیز چنان‌که بیهقی خود آورده است، افزون بر حفظ قرآن کریم، بر وجوه گوناگون تفسیر آگاهی داشت (نک: یاقوت، ۱۷۶۲/۴؛ برای تفصیل در خصوص خاندان بیهقی، نک: دانش‌پژوه، ۶۲؛ طیب، ۱۵؛ بی). بیهقی خود در یکی از روستاهای سبزوار به نام *ششتند* (نک: لغت‌نامه، ذیل همین عنوان)، به دنیا آمد (بیهقی، تاریخ، ۴۴؛ نیز نک: یاقوت، ۱۷۶۰/۴). در شرح حال خود نگاشت بیهقی، در نسخه‌ای از کتاب اکنون مفقود *مشارب التجارب* — که یاقوت در دست داشته — تاریخ تولد وی روز شنبه ۲۷ شعبان ۴۹۹ ثبت شده بوده است (نک: همانجا؛ نیز ذهبی، ۵۸۵/۲۰؛ زرکلی، همانجا؛ قس: کحاله، ۹۷-۹۶/۷، که ۲۷ رمضان آورده است)، ولی تاریخ مذکور با قول دیگر بیهقی مبنی بر اینکه او به هنگام قتل فخرالملک وزیر در محرم ۵۰۰ق کودکی نوآموز بوده است (بیهقی، همان، ۷۶)، توافق ندارد (نیز نک: نفیسی، ۳۴۵). محمد مشکوة برای حل این تناقض، با فرض وقوع تصحیف در متن، طی محاسباتی، تاریخ دقیق ولادت بیهقی را در شعبان ۴۹۳ دانسته است (برای تفصیل، نک: قزوینی، «پب»؛ نیز نک: طباطبایی، «نهج البلاغة...»، ۱۵۴-۱۵۵؛ مرعشی، ۵۷/۱). اما تصحیف «تلات و تسعین» به «تسع و تسعین» در کتابت، بسیار بعید به نظر می‌رسد. افزون بر این، فصیح خوافی ذیل حوادث سال ۵۴۴ق آورده است که در محرم این سال، بیهقی در سن ۵۴ سالگی، تألیف تاریخ بیهقی را پایان داد

۶۰۳: قس: امین، علینقی، (۲۱۸)، و به شماره ۲۶۰۱ در فهرست آثار میراث فرهنگی ثبت شده است (همسهری).

بیهقی گذشته از آنچه ذکر شد، از محضر عالمان دیگری نیز دانش اندوخته است: نخست پدرش زید بن محمد (نک: بیهقی، معارج، ۱۵۷)، سپس حسن بن یعقوب بن احمد نیشابوری (د ۵۱۷ق) که نهج البلاغه را نزد او خواند (همان، ۹۵) و احمد بن حامد نیشابوری در ریاضیات، استاد دیگر او بود (همو، تتمه...، ۱۵۴). او همچنین، از اسماعیل بن ابی بکر بیهقی (د ۵۱۹ق) (همو، تاریخ، ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۱۴) و ابوالفناثم حمزه حسینی (د ۵۲۳ق) (همو، لباب...، ۶۰۳/۲) و محمد بن فضل صاعدی (د ۵۳۰ق) حدیث استماع کرد (یاقوت، ۱۷۶۰/۴) و در دانش نسب‌شناسی نیز از علی بن محمد حسینی ونکی بهره برد (بیهقی، همان، ۶۳۱/۲).

بیهقی با عالمان مشهور عهد دیدار و ارتباط داشت، مانند عمر بن سهلان ساوی (زنده در ۵۲۶ق) (همو، تتمه، ۱۲۸)، مجدالافاضل عبدالرزاق ترکی (همان، ۱۲۴)، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (د ۵۴۸ق) (همان، ۱۳۸)، اسماعیل بن حسن جرجانی یزیشک (د ۵۳۱ق) (همان، ۱۷۲) و عالم بزرگ عمر خیام نیشابوری (همان، ۱۱۶).

بیهقی در ۵۴۳ق به امر سلطان سنجر رساله‌ای در پاسخ فرمانروای ابخازیه به دو زبان عربی و سریانی نوشت (همو، تاریخ، ۱۶۳) که این موضوع نشان دهنده آگاهی او به زبان سریانی نیز هست. بیهقی شاعر نیز بود و قطعاتی از شعر او در مآخذ آمده است (نک: طیب، ۳۵-۴۱؛ برای کتاب شعر او، نک: یاقوت، ۱۷۶۲/۴).

مذهب بیهقی از جمله موضوعات مهم در بررسی زندگی اوست. عالم شیعی، ابن شهر آشوب (ه م)، از مؤلفی به نام ابوالقاسم زید بن حسین بیهقی یاد کرده، و به او کتابی به نام حلیۃ الاشراف نسبت داده است و می‌گوید از طریق فرزند این بیهقی، ابوالحسن به کتاب مذکور دسترسی یافته است (معالم...، ۵۱، المناقب، ۱۲/۱)؛ سپس از فرزند وی، ابوالحسن علی بن زید بن حسین بیهقی با لقب «فرید خراسان» نام برده، و تنها ۳ اثر به او نسبت داده است (معالم، ۵۱-۵۲؛ نیز نک: افندی، ۴۴۸/۵). با توجه به این مطلب، برخی از علمای امامیه، ابوالحسن بیهقی را از بزرگان تشیع دانسته، و در کتب خود از وی و آثارش به تفصیل یاد کرده‌اند (نک: آقابزرگ، طبقات...، ۱۸۹-۱۹۰، الذریعة، ۲۶۶/۴، ج ۱؛ امین، محسن، ۲۴۳/۸؛ مرعشی، ۱۴۸/۱). همچنین، عبدالجلیل قزوینی رازی، مؤلف نقض نیز از «الشیخ الامام ابوالحسن الفرید» نام برده، و او را در شمار بزرگان شیعه آورده است (ص ۲۱۲). با این همه، عالم دیگر شیعی، شیخ منتجب‌الدین رازی (زنده در ۶۰۰ق) در فهرست خود از عالمان شیعی و آثار ایشان، از این بیهقی نامی به میان نیاورده است؛ حال آنکه او دست کم در دو مورد، حتی به عالمانی که بنابر تقیه، مذهب خود را آشکار نمی‌کرده‌اند، اشاره کرده است (ص ۴۱، ۱۱۶؛ برای رد احتمال اشاره او به پدر بیهقی، نک: آقابزرگ، طبقات، ۱۱۲؛ دانش پژوه، ۶۵؛ برای تفصیل، نک: دنباله

۲۴۲/۲). با توجه به نوشته فصیح خوافی که بی‌گمان مأخذی مکتوب در دست داشته، تاریخ تولد بیهقی ۴۹۰ق بوده است. اما در این سال، ۲۷ شعبان با روز شنبه مطابق نیست و به احتمال بسیار تصحیف به روز تولد نیز راه یافته است. به گمان ما، اگر عبارت «سابع عشرین شعبان...»، تصحیف «تاسع عشر من شعبان...» باشد، آن‌گاه روز شنبه با ۱۹ شعبان ۴۹۰ مطابق خواهد بود و به احتمال بسیار بیهقی در این تاریخ به دنیا آمده است.

بیهقی در غالب عمر خویش به فراگیری دانشهای مهم عهد اشتغال داشت. وی نخست در زادگاه خود به فراگیری ادب عربی پرداخت و در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م در نیشابور از ابوجعفر بیهقی (د ۵۴۴ق) و احمد بن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) بهره برد (یاقوت، ۱۷۶۰/۴). همچنین ابراهیم ابن محمد خزاز و علی بن عبدالله بن هیصم نیشابوری استادان او در علم کلام بودند (نک: بیهقی، معارج...، ۱۵۷). بیهقی پس از مرگ پدرش (جمادی الآخر ۵۱۷)، در ذیحجه ۵۱۸، به مرو رفت و فقه را نزد ابوسعید یحیی بن عبدالملک صاعدی آموخت (یاقوت، همانجا، نیز ۱۷۶۱).

وی پس از ازدواج در مرو، در ربیع الاول ۵۲۱ بار دیگر به نیشابور، و آن‌گاه به بیهق بازگشت و در جمادی الاول ۵۲۶ از سوی شهاب‌الدین محمد بن مسعود - والی وقت ری که با بیهقی نسبت سببی یافته بود - به مقام قضای بیهق رسید. اما اندکی بعد شغل مذکور را وانهاد و در شوال همان سال به ری سفر کرد. وی در این شهر مورد استقبال بزرگان و علما قرار گرفت و تا جمادی الاول ۵۲۷ که در ری اقامت داشت، توانست تا اندازه‌ای در ریاضیات و جبر و مقابله و احکام نجوم دانش بیندوزد. او بعدها دانش خود را در این زمینه، در خراسان، نزد عثمان بن جادوکار، تکمیل کرد. وی در ربیع الآخر ۵۲۹ به نیشابور، و سپس بیهق بازگشت؛ اما در ۵۳۰ق برای فراگیری حکمت و فلسفه، نزد قطب‌الدین محمد مروزی به سرخس رفت و پس از دو سال بار دیگر به نیشابور بازگشت (نک: همانجا) و تا رجب ۵۳۶ در این شهر اقامت داشت. گرچه او در شعبان این سال رو به سوی بیهق نهاد، اما اندکی بعد در رمضان ۵۳۷، چنان که خود به طور مبهم اشاره می‌کند، برای رهایی از حسد نزدیکان، ناچار به نیشابور بازگشت (همو، ۱۷۶۲/۴). در نیشابور او از اکرام طاهر بن فخرالملک وزیر و دیگر بزرگان شهر برخوردار بود و در روزهای خاصی از هفته در چند مسجد مشهور نیشابور مجلس وعظ تشکیل می‌داد؛ تا آنکه در رجب ۵۴۹ برای دیدار با مادرش به بیهق رفت (همانجا). با آنکه زندگی‌نامه خودنوشت بیهقی در اینجا با ارائه فهرستی از تألیفات خودش به پایان می‌رسد (همو، ۱۷۶۲/۴-۱۷۶۳)، اما به احتمال قوی او تا هنگام مرگ در زادگاه خود به سر می‌برد (برای تاریخ درگذشت او، نک: همو، ۱۷۵۹/۴-۱۷۶۰).

بیکر بیهقی در زادگاهش روستای ششتمد سبزوار به خاک سپرده شد و در سالهای اخیر بر اثر درخواست مردم ناحیه که مزار «امام فریدالدین» را مورد توجه خاص قرار می‌دهند، اقداماتی برای ساخت بنای یادبود بر آن صورت گرفته (برای تفصیل، نک: بحر العلوم، ۶۰۲-۶۰۳).

مقاله). گذشته از اینکه پاره‌ای از مطالب بیہقی در ذکر فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) و اهل بیت (ع)، بی‌گمان مؤید تشیع اوست (مثلاً نک: لباب، ۱۷۶/۱-۱۷۷، معارج، ۹۷؛ نیز نک: طبیب، ۵۸-۵۹)، وی در آغاز کتاب معارج نہج البلاغۃ از چند تن از استادان خود در کلام نام برده، و از آنها بسیار ستایش کرده (نک: سطور پیشین)، مانند رشیدالدین عبدالجلیل رازی که از جمله بزرگ‌ترین متکلمان شیعه بوده است (منتجب‌الدین، همان، ۱۱۰) و علی بن هیصم نیشابوری، فقیه و ادیب شیعی (نک: ه، د، ابن هیصم، مجدالدین). با این همه، برخی از محققان به اقله دیگری توجه کرده‌اند که او را از تعلق به تشیع دور نگه می‌دارد؛ از جمله وی در مقدمه یکی از آثار خود، خلفای نخستین پس از پیامبر (ص) را با القاب ویژه آنها ستایش کرده است (نک: غرر، گ ۱۳۶ ب؛ برای تفصیل، نک: دانش‌پژوه، ۶۶؛ طبیب، ۶۵-۶۹)، همچنین گرچه ابن صلاح (۱۵۰/۱، ۵۵۷/۲) و فصیح خوافی (۲۴۲/۲) بیہقی را حنفی دانسته‌اند، اما دیگر کسانی که شرح حال حنفی مذہبان را نوشته‌اند، مانند عبدالقادر قرشی و ابن قطلوبغا به او اشاره نکرده‌اند. حاجی خلیفه (مثلاً نک: ۶۰۹/۱) و به پیروی از او، بغدادی (۳۶/۱) نیز بیہقی را شافعی خوانده‌اند؛ شاید سبب چنین انتسابی، وجود کتابی از بیہقی با عنوان وسائل اللمعی فی فضائل اصحاب الشافعی باشد؛ اما دو تن از مشهورترین شرح حال نویسان شافعیان که از کتاب مذکور اطلاع داشته‌اند، یعنی ابن صلاح (همانجاها) و سبکی (۲۱۷/۱، ۳۴۵)، بخش خاصی را به ترجمه احوال بیہقی اختصاص نداده‌اند.

مسئله مهمی که می‌باید در سرگذشت بیہقی در برخی مآخذ کهن مورد توجه قرار گیرد، خلط او با دو شخصیت دیگر است؛ نخست وزیر شرف‌الدین ابوالحسن علی بن حسن بیہقی (م ۵۳۶ق) که شاعر نیز بود (بیہقی، تاریخ، ۲۲۴-۲۲۶؛ برای مدح وی، نک: حصص بیص، ۲۰۶-۲۰۱، ۲۲۶-۲۲۷؛ قوامی رازی، ۴-۷). گویا نخستین بار عمادالدین کاتب اصفهانی دچار چنین اشتباهی شد (نک: ۹۸/۲) و مؤلفانی چون ذہبی (۵۸۵/۲۰) و ابن فوطی (۳۴۲/۴، ۴۵۰/۵) از او پیروی کرده‌اند (یاقوت، ۱۷۶۴/۴-۱۷۶۵؛ برای معاصران، نک: آقابزرگ، الذریعة، ۴۴۴/۴، ج ۱؛ اثری، ۳۲۲/۱؛ نجیب، ۱۷؛ برای نقد موضوع، نک: محدث ارموی، ۱۸۱؛ طبیب، ۱۱-۱۳). همچنین منتجب‌الدین رازی از فقیه‌ی به نام ابوالحسن زید بن حسن بن محمد بیہقی که از او حدیث استماع کرده بوده، نام می‌برد (فهرست، ۸۱، الاربعون، ۵۹) و برخی از علمای امامیه، مانند حر عاملی (۱۲۲/۲)، نوری (۱۰۲/۳) و بحر العلوم (ص ۲۹) او را با بیہقی موضوع این مقاله یکی دانسته‌اند؛ حال آنکه بیہقی مذکور، فخرالدین ابوالحسن زید بن حسن بروقی است که در ۵۴۰ق به یمن هجرت کرد (برای تفصیل، نک: طباطبائی، تعلیقات، ۸۱؛ هادی، ۵۶-۵۷).

گفتنی است که محمد مشکوة رساله‌ای در شرح احوال بیہقی داشته است (نک: آقابزرگ، همان، ۱۱۳/۷-۱۱۴).

آثار: بیہقی در کتاب مشارب التجارب فهرستی از آثار خود،

شامل بیش از ۷۰ اثر آورده بوده است و ما به واسطه نقل یاقوت، از آن آگاهی داریم (۱۷۶۲/۴-۱۷۶۳)؛ گرچه ظاهراً چند کتاب او در این فهرست ذکر نشده بوده است، مانند المواهب الشریفة (تألیف: ۵۵۶ق، نک: حاجی خلیفه، ۱۸۹۵/۲) و لباب الانساب (تألیف: ۵۵۸ق، نک: بخش آثار، ش ۷). با توجه به تاریخ تألیف این آثار، می‌توان حدس زد که او فهرست مذکور را در زمانی قبل از این دو تاریخ تنظیم کرده است (قس: ندوی، ۲۴۳/۳، که ۵۴۹ق را تاریخ نگارش فهرست مذکور آورده است). چنان که گفته شد، ابن شهر آشوب تنها به ۳ اثر از ابوالحسن بیہقی اشاره کرده است: تلخیص مسائل الذریعة، الافادة للشهادة و جواب یوسف العراقي اليهودی (معالم، ۵۱-۵۲). در فهرست خود-نگاشت بیہقی، تنها از کتاب دوم، با عنوان الافادة فی کلمة الشهادة نام برده شده است (نک: یاقوت، ۱۷۶۲/۴) و بعید نیست اصول الفقه در همان فهرست، همان «تلخیص» مذکور در کتاب ابن شهر آشوب باشد. کتاب سوم نیز نه نام، بلکه به احتمال بسیار موضوع آن است.

در اینجا به برخی از مهم‌ترین آثار او اشاره می‌شود (برای فهرستی از آثار او، نک: همانجا؛ نیز نک: طبیب، ۴۲ پی):

۱. از اھیر الریاض المریعة و تفسیر الفاظ المحاورۃ و الشریعة، در توضیح اصطلاحات شرعی (برای نسخه‌ها، نک: همو، ۴۳).

۲. تاریخ بیہق (م).

۳. تمة صوان الحکمة (نک: ه، د، صوان الحکمة).

۴. جوامع احکام النجوم، که به فارسی در ۳ مجلد در موضوع رد بر احکام نجوم تألیف شده است (برای نسخه‌های آن، نک: آقابزرگ، الذریعة، ۲۵۵/۵؛ طباطبائی «نہج البلاغۃ»، ۱۷۲-۱۷۳).

۵. طرائق الوسائل الی حدائق الرسائل، نسخه‌ای منتخب از آن در کتابخانه چستریتی انگلستان (ش ۳۹۶۸) موجود است (همان، ۱۷۶).

۶. غرر الامثال و درر الاقوال، در دو مجلد در موضوع امثال عربی.

چاپ تصویری این کتاب به کوشش محمد حسین حسینی جلالی در شیکاگو از روی نسخه ناقص موجود در لیدن منتشر شده است. بیہقی این کتاب را به یکی از بزرگان دربار سلطان سنجر، به نام ابوعلی احمد ابن اسماعیل العارض (د ۵۵۳ق، نک: عمادالدین، ۱۴۰/۱؛ نیز نک: ابن فوطی، ۴۷۵/۵) اهدا کرده است.

۷. لباب الانساب و الالقاب و الاغقاب، در موضوع نسب‌شناسی. بیہقی این کتاب را میان جمادی الآخر - رمضان ۵۵۸، به خواہش نقیب السادات بیہق، عمادالدین ابوالحسن علی بن محمد از آل زیارہ نگاشت (طبیب، ۵۱، ش ۶۶). به نظر می‌رسد که کتاب در دو جلد تألیف شده بوده، زیرا مؤلف مطلبی را به جلد دوم کتاب احاله داده است (بیہقی، لباب، ۶۲۴/۲). این اثر در دو جزء در ۱۴۰۰ق در قم با اغلاط بسیار منتشر شده است.

۸. معارج نہج البلاغۃ، در شرح نہج البلاغۃ. بیہقی این کتاب را میان ربیع الآخر - جمادی الاول ۵۵۲ در دو مجلد نگاشت. وی در کتاب خود تا حد بسیاری بر شرح نہج البلاغۃ ابونصر احمد بن محمد ویری



دانش‌پژوه، محمدتقی، مقدمه بر معارج نہج البلاغۃ، قم، ۱۳۰۹ق؛ ذہبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارتزوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، اعلام؛ سبکی، عبدالوہاب، طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، به کوشش عبدالفتاح حلو و محمود طناعی، قاہرہ، ۱۹۹۲م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یسانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طباطبائی، عبدالعزیز، تعلیقات بر فہرست (نکذہ، متجب الدین)؛ ہمو، نہج البلاغۃ عبر القرون، ترانہ، ۱۳۱۴ق، ص ۹، شہ ۱۳۷، طبیب، اسعد، مقدمہ بر معارج نہج البلاغۃ (نکذہ، بیہقی)؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریدۃ القصر (بخش شعرای خراسان)، به کوشش عدنان آل طعمہ، تہران، ۱۹۹۹م؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشہد، ۱۳۴۱ش؛ قزوینی، محمد، مقدمہ بر تاریخ بیہقی (نکذہ، بیہقی)؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تہران، ۱۳۵۸ش؛ قوامی رازی، بدرالدین، دیوان، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تہران، ۱۳۳۴ش؛ کحالہ، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ لغتنامہ دہخدا؛ محدث ارموی، جلال الدین، تعلیقات بر دیوان قوامی رازی (ہم)؛ مرعشی، شہاب الدین، مقدمہ بر لباب الانساب (نکذہ، بیہقی)؛ متجب الدین رازی، علی، الاربعون حدیثاً، قم، ۱۴۰۸ق؛ ہمو، فہرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نجیب، محی الدین علی، مقدمہ بر طبقات (نکذہ، این صلاح)؛ ندوی، سلیمان، مؤخرہ بر المعبر ابوالبرکات بقدادی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ نفیسی، سعید، «امام ابوالحسن بیہقی و مؤلفات او»، مہر، ۱۳۱۳ش، ص ۲؛ نووی، حسین، خاتمۃ المستدرک، قم، ۱۴۱۵ق؛ ہادی، یوسف، مقدمہ بر ترجمۃ عربی تاریخ بیہقی، دمشق، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م؛ ہشہری، تہران، ۱۱ مرداد ۱۳۷۹ش، شہ ۲۱۸۱؛ یاقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م۔

**بیہقی، ابوالفضل محمد بن حسین** (اواخر ۳۸۵- صفر ۴۷۰ق/ ۹۹۵- سپتامبر ۱۰۷۷م)، دبیر و رئیس دیوان رسالت دستگاہ غزنویان و مورخ معروف ایرانی. مورخان و زندگی نامہ نویسندگان با عناوین خواجہ، شیخ، کاتب (بیہقی، علی، ۱۷۵؛ صفدی، ۲۰/۳)، امام (منہاج، ۲۲۶/۱) و عمید (فصیح، ۱۳۳/۲)، از او یاد کرده اند. خود او در تاریخ خویش ہمہ جا عبارت «من کہ بوالفضل» را بہ کار می برد. او در حارث آباد بیہقی تولد یافت (بیہقی، علی، همانجا). سال تولد وی، یعنی ۳۸۵ یا ۳۸۶ق، از فحوای دو عبارت از تاریخ بیہقی مستفاد می شود کہ خود را، در یکی در سنہ ۴۰۲ق/۱۰۱۱م، شانزدہ سالہ (ص ۲۶۴)، و در دیگری، در سنہ ۴۵۰ق/۱۰۵۸م، شصت و پنج سالہ (ص ۲۲۱) می خواند.

دربارۂ خانوادۂ بیہقی اطلاعی در دست نیست. خود او در تاریخ، تنها یک بار در این عبارت از پدر خویش یاد می کند: «خواجہ ابوالفرج عالی بن المظفر... کہ امروز در دولت فرخ سلطان معظم ابوشجاع فرخ زاد ابن ناصر الدین... شغل اشراف مملکت او دارد و نایبان او؛ و او مردی است در فضل و عقل و علم و ادب یگانہ روزگار؛ این سال [سال فتح سومنات (۴۱۶-۴۱۷ق) (نکذہ: میرخواند، ۱/۵۵۹-۶۰۱)] آمدہ بودہ بہ سیستان و آنجا او را با خواجہ پدرم - رحمۃ اللہ علیہ - صحبت و دوستی افتاد» (ص ۳۱۴). پدر بیہقی در ۴۰۴ق در سیستان بودہ، و گویا در خدمت محمود منصب مهمی داشتہ است؛ و از آنجا کہ تنها اعضای خانوادہ ہای مالدار - آن ہم با تحف گران بہا - می توانستند بہ خدمات دیوانی دست یابند، می توان گفت کہ خانوادۂ او ثروتمند بودہ است

خوارزمی حنفی (د ح ۵۱۰ق) تکیہ داشتہ است (برای تفصیل، نکذہ: دانش پژوہ، ۳-۲؛ طباطبائی، همان، ۱۵۲-۱۵۳). معارج براساس تنہا نسخہ شناختہ شدہ آن، بہ کوشش محمدتقی دانش پژوہ در قم (۱۴۰۶ق) منتشر شد، و بار دیگر نیز بہ کوشش اسعد طبیب با تصحیح دقیق تری در همان شہر (۱۴۲۲ق) بہ چاپ رسید.

۹. **مشارب التجارب و غوارب الغرایب**، در تاریخ روزگار مؤلف کہ در واقع ادامہ تاریخ یمینی عبدالجبار عتبی مورخ دربار غزنوی بودہ است (بیہقی، تاریخ، ۲۰). از آنجا کہ کتاب عتبی در ۴۱۰ق متوقف شدہ بود، بیہقی اثر خود را از همین سال آغاز کرد و آن را تا حدود سال ۵۶۰ق ادامہ داد (نکذہ: قزوینی، «ید، یہ»)، مشارب التجارب مأخذ مؤلفانی چون ابن فوطی (۲۵۹/۲)، یاقوت حموی (مثلاً نکذہ: ۶۹۶/۲، ۱۶۸۴/۳)، ابن ابی اصیبعہ (ص ۱۱۰)، ابن اثیر (۳۸۰/۱۱)، ابن نجار (۲۹۶/۳) و جونی (۱/۲) بیہقی بودہ است.

۱۰. **المواہب الشریفۃ فی مناقب ابی حنیفہ**، از سخن فصیح خوافی چنین برمی آید کہ این اثر، افزون بر شرح احوال و مناقب منسوب بہ ابوحنیفہ، شامل ترجمۂ احوال اصحاب او نیز بودہ است (۲۴۲/۲). یوسف بن محمد اہلی در شوال ۸۳۹ این کتاب را با عنوان تحفۃ السلطان فی مناقب النعمان بہ فارسی ترجمہ، و بہ شاہرخ تیموری اہدا کرد. بعید نیست حاجی خلیفہ کہ توصیفی بلند از المواہب ارانہ دادہ (۱۸۹۵/۲)، همین ترجمۂ فارسی را در دست داشتہ است.

۱۱. **وشاح دمیۃ القصر و لقاہ روضۃ العصر**، در شرح احوال و آثار شعرای معاصر مؤلف کہ تألیف آن در رمضان ۵۳۵ بہ پایان آمد (یاقوت، ۱۷۶۴/۲؛ برای نقل از آن، نکذہ: سماعی، ۳۲۳/۳؛ یاقوت، فہرست، ۳۵۱۰/۷؛ ابن فوطی، ۵۰۲/۵؛ ابن خلکان، ۳۸۷/۳).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعۃ، ہمز، طبقات اعلام الشیعۃ (قرن ۶)، قم، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن ابی اصیبعہ، احمد، عیون الانباء، بہ کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبۃ الحیاۃ؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، و نیا؛ ابن شہر آشوب، محمد، معالم العلماء، بہ کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م، ہمز، المناقب، قم، انتشارات علامہ؛ ابن صلاح، عثمان، طبقات الفقہاء الشافعیۃ، بہ کوشش محی الدین علی نجیب، دمشق، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، معجم الادباء، بہ کوشش محمدکاظم، تہران، ۱۴۱۶ق؛ ابن نجار، محمد، ذیل تاریخ بغداد، بہ کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ اثری، محمد بہجت، تعلیقات بر خریدۃ القصر (القسم العراقی)؛ عمادالدین کاتب، بغداد، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ افتدی، عبداللہ، ریاض العلماء، بہ کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، علینقی، تاریخ سبزوار، بہ کوشش حسن امین، تہران، ۱۳۸۱ش؛ امین، محسن، اعیان الشیعۃ، بہ کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ بحر العلوم، محمدصادق، تعلیقات بر معالم العلماء (نکذہ، ابن شہر آشوب)؛ بحر العلوم، حسین، کارنامہ انجمن آثار ملی، تہران، ۱۳۵۵ش؛ بقدادی، ایضاح؛ بہمنیار، احمد، مقدمہ بر تاریخ بیہقی (نکذہ، بیہقی)؛ بیہقی، علی، تاریخ بیہقی، بہ کوشش احمد بہمنیار، تہران، ۱۳۱۷ش؛ ہمو، تمۃ صوان الحکمۃ، بہ کوشش محمدشغیف، لاہور، ۱۳۵۱ق؛ ہمو، غرر الامثال و درر الاقوال، نسخہ خطی کتابخانہ لردکونو (ہلند)، شہ ۱۰۴۴؛ ہمو، لباب الانساب، بہ کوشش مہدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ ہمو، معارج نہج البلاغۃ، بہ کوشش اسعد طبیب، قم، ۱۴۲۲ق؛ جونی، عطاالملک، تاریخ جہانگشای، بہ کوشش محمد قزوینی، لندن، ۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفہ، کشف، حر عاملی، محمد، امل الآمل، بہ کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق؛ حیص بیص، سعد، دیوان، بہ کوشش مکی سید جاسم و شاہر ہادی شکر، بغداد، ۱۹۷۲م؛

(ارندس، ۱۷).

بی‌هقی روزگار جوانی را ظاهراً در نیشابور — که مرکزی فرهنگی با مدارس و کتابخانه‌های بزرگ بوده — گذراند. از سخنان او برمی‌آید که هم در آن اوان، پیش از شروع خدمت دیوانی و به تعبیر خودش «سعادت خدمت این دولت... را نایافته»، به حوادث تاریخی و سماع از منابع و مراجع و ثبت مسموعات علاقه داشته است (ص ۱۳۰، نیز نک: ۹۰۹: شرح دیدار او با تعالی). وی پس از آن، به غزنه رفت و به دیوان رسالت محمود راه یافت. در ذکر وفات استادش، ابونصر مشکان در ۴۳۱/ق/۱۰۴۰ م می‌گوید: ۱۹ سال پیش او بودم (ص ۷۹۵)؛ حال اگر تاریخ ورود او به دستگاه غزنوی را با دبیری دیوان رسالتش مقارن بدانیم، می‌توانیم بگوییم که در ۴۱۲/ق/۱۰۲۱ م در ۲۷ سالگی، به خدمت دیوانی درآمدیده بوده است. وی به نیابت ابونصر مشکان، در دیوان رسالت محمود به شغل دبیری اشتغال داشت و از ابونصر نواختها می‌دید و «عزیزتر از فرزندان» او بود (همانجا). ابونصر مشکان در مواقعی او را محرم می‌گرفت و نزد او راز دل می‌گشود و حتی اسرار دیوان را با او در میان می‌نهاد.

علی بی‌هقی او را «استاد صناعت و مستولی بر مناکب و غوارب براعت» وصف کرده (ص ۲۰)، و گفته است که «او دبیر سلطان محمود بود به نیابت ابونصر مشکان؛ و دبیر سلطان محمد بن محمود و دبیر سلطان مسعود؛ آن‌گاه دبیر سلطان مودود؛ آن‌گاه دبیر سلطان فرخ‌زاد. چون مدت مملکت سلطان فرخ‌زاد منقطع شد، انزوا اختیار کرد و به تصانیف مشغول گشت» (ص ۱۷۵). در تاریخ بی‌هقی علی بی‌هقی از خدمت دیوانی بی‌هقی در ایام عبدالرشید بن محمود (س ۴۴۰-۴۴۴/ق/۱۰۴۸-۱۰۵۲ م) که پیش از برادرزاده‌اش، سلطان فرخ‌زاد بن مسعود (س ۴۴۴-۴۵۱/ق/۱۰۵۲-۱۰۵۹ م) بر تخت غزنه نشست، یاد نشده است، اما خود بی‌هقی در ذکر خواجه بوسعید عبدالغفار فاخر بن شریف — که «در روزگار امیر عبدالرشید از جمله همه معتمدان و خدمتکاران اعتماد بر وی افتاد از سفارت بر جانب خراسان» — تصریح می‌کند که «بدان وقت شغل دیوان رسالت من داشتم» (ص ۱۳۱).

صفدی او را کاتب انشاء در عهد محمود به نیابت از ابونصر، و متولی انشاء در عهد محمد بن محمود، سپس مسعود بن محمود، سپس مودود، سپس سلطان فرخ‌زاد معرفی می‌کند و می‌افزاید که در پایان سلطنت فرخ‌زاد به خانه نشست تا در ۴۷۰ ق درگذشت (۲۰/۳). یوسفی بر آن است که بی‌هقی در دربار فرخ‌زاد به دبیری اشتغال نداشته است؛ او این نظر را از نوشته‌های خود بی‌هقی در جاهای متعدد تاریخش نتیجه می‌گیرد؛ اما بلافاصله به نوشته صدرالدین حسینی در اخبارالدوله السلجوقیه اشاره می‌کند که بی‌هقی «کتاب الصلح» (= صلح‌نامه) سلجوق چغری بیگ و غزنویان را در اواخر سلطنت فرخ‌زاد انشاء کرده است؛ از این رو، ممکن می‌داند که وی پس از آنکه در سلطنت عبدالرشید مغضوب گشت، بار دیگر به دیوان رسالت فراخوانده شده باشد (ایرانیکا، III/889). ارندس نیز معتقد است که بی‌هقی خدمت

فرخ‌زاد نکرده است، زیرا وی به هنگام نگارش حوادث سال ۴۲۴ ق — که به استطراد خبر درگذشت فرخ‌زاد را می‌دهد — یک کلمه هم از خدمت خود به این سلطان بر قلم نمی‌آورد (ص ۲۳). با این همه، براساس اقوال پیشین می‌توان احتمال داد که بی‌هقی از ۴۱۲/ق/۱۰۲۱ م تا اواخر سلطنت فرخ‌زاد (۴۵۱ ق) — جز مدت‌های کوتاهی که در حبس، یا ایامی که خانه‌نشین بوده — به خدمت در دیوان رسالت دستگاه غزنویان اشتغال داشته است.

بی‌هقی در جایی از تاریخ نقل می‌کند که در اوایل سال ۴۵۰ ق، خواجه بوسعید عبدالغفار «افضل کرد و مرا در این بیغوله عطلت بازگشت» (ص ۱۳۰)؛ اما اشاراتی وجود دارد که بازگشت او را به خدمت دیوانی تا اوایل سلطنت ابراهیم بن محمود (۴۵۱-۴۹۲/ق/۱۰۵۹-۱۰۹۹ م) نفی نمی‌کند؛ چنان که خود او می‌نویسد: «امروز در سنه احدی و خمسين و اربعمائه [۴۵۱ ق] به فرمان... ابوالمظفر ابراهیم... به خانه خویش نشسته [است] تا آن‌گاه که فرمان باشد که باز پیش تخت آید» (ص ۸۸۹).

دوران خدمت دیوانی بی‌هقی نشیب و فرازهایی را پیمود. پس از درگذشت ابونصر مشکان (۴۳۱ ق)، او را با همه شایستگی‌ای که داشت، برای جانشینی استادش جوان یافتند. بی‌هقی خود نقل می‌کند: «شغل دیوان رسالت وی را امیر داد — در خلوتی که کردند — به خواجه بوسهل زوزنی، چنان که من نایب و خلیفت وی باشم؛ و در خلوت گفته بود که اگر بوالفضل سخت جوان نیستی، آن شغل به وی دادیمی؛ چه، بونصر پیش تا گذشته شد... ما با پوشیده گفت که... اگر گذشته شوم، بوالفضل را نگاه باید داشت» (ص ۸۰۰). گفتنی است که در آن هنگام بی‌هقی ۴۶ ساله بوده است.

بوسهل، جانشین ابونصر — که به گفته بی‌هقی، در نسخه کردن رسائل پیاده بود (ص ۸۴۵) — در ابتدا با بی‌هقی سرسازگاری نداشت و تنها با مداخله مسعود به راه آمد. ناسازگاری بوسهل — یا به گفته بی‌هقی، «حالی شرارت و زعارت وی» — باعث شد که بوالفضل «رقعتی» در استعفا از دبیری به مسعود بنویسد (ص ۸۰۰). اما مسعود استعفای او را نپذیرفت و به حمایت خود دلگرمش ساخت و جواب داد که «اگر بونصر گذشته شد، ما به جاییم» و بوسهل را به توجه به او مکلف ساخت (ص ۸۰۱) و او از این جمله آگاه و قوی‌دل شد.

بی‌هقی اشاره می‌کند که تا مسعود زنده بود، بوسهل مرا «عزیز داشت و حرمت نیکو شناخت و پس از وی کار دیگر شد که مرد بگشت» (همانجا). اما در این میان، خود را نیز یکسره بی‌تقصیر نمی‌داند و اضافه می‌کند: «در بعضی مرا گناه بود و نوبت درشتی از روزگار در رسید و من به جوانی به ققص بازافتادم و خطاها رفت تا افتادم و خاستم و بسیار نرم و درشت دیدم و ۲۰ سال برآمد و هنوز در تبعیت آنم» (همانجا). اگر در اینجا اشاره به سالهای پس از درگذشت مسعود (۴۳۲ ق) باشد، مقارن می‌گردد با ۴۵۲ ق، یعنی آغاز سلطنت ابراهیم. بوسهل در عهد سلطنت فرخ‌زاد نیز صاحب دیوان رسالت بود (ص

ارتباط خود با افراد این حلقه اشاره نمی‌کند و حتی در آنجا که از تلاشهای مخالفت آمیز آنان سخن می‌گوید، ملامتگر است؛ اما به رغم این خویشنداری، از لحن سخنان همدردی با امثال علی قریب، حاجب بزرگ (ص ۵۸) و حسنک، وزیر محمود (ص ۲۲۱) به احساس می‌شود. مسعودیان او را خوش نداشتند و توانستند پس از مسعود - که جانبدار او بود و دیگران را به رعایت جانب او وادار می‌کرد - با بر تخت نشستن مودود (۴۳۲-۴۴۱ق) مدتی او را برکنار دارند (نک: ارنس، ۱۲).

بیهقی طی حیات دیوانی خود، حامیان و دوستانی - عموماً از طایفه محمودیان - داشته، و به مناسبت‌هایی از آنان، و همچنین از مشاهیر همعصر خود در دستگاه غزنویان یاد کرده است؛ و در پاره‌ای از موارد نه تنها از ایشان نام برده، بلکه مراتب فضل و دانش یا سجایای اخلاقی آنان را ستوده است. از این جمع به ویژه کسانی را می‌توان سراغ گرفت که بیهقی در نگارش اثر تاریخی خود از اطلاعات آنان بهره جسته است:

نخستین آنها بونصر مشکان است که بیهقی از او بارها با عنوان «استادم» یاد کرده، و آورده است که در سراسر دوران همکاری با او در دیوان رسالت، از عنایت وی برخوردار، و محرم او بوده است. او پس از درگذشت بونصر با حسرتی عمیق می‌نویسد: «چون من از خطبه فارغ شدم، روزگار این مهتر به پایان آمد و باقی تاریخ چون خواهد گذشت که نیز نام بونصر نبشته نیاید در این تألیف؟ قلم را بختی بر وی بگریانم...» (ص ۷۹۵).

در جای جای تاریخ بیهقی باتنی چند از این رجال آشنا می‌شویم؛ از آن جمله اند: ۱. ابوریحان بیرونی، که بیهقی درباره‌اش می‌نویسد: «مردی بود در ادب و فضل و هندسه و فلسفه که در عصر او چندی دیگر نبود و به گراف چیزی ننوشتی» (ص ۹۰۶). ۲. ثعالبی، که از او چنین یاد می‌کند: «من که بوالفضل به نشاپور شوم از خواجه ابومنصور ثعالبی، مؤلف کتاب تیمه الدهرفی محاسن اهل العصر و کتب بسیار دیگر...» (ص ۹۰۹). ۳. خواجه بوسعید عبدالغفار، که از او می‌نویسد: «در اوایل سنهٔ خمسین و اربعمانه [۴۵۰ق]... مرا در این بیغوله عطلت باز جست و نزدیک من رنجه شد و آنچه در طلب آن بودم، مرا عطا داد»، و او را «حمید امیرالمؤمنین» (ستودهٔ خلیفهٔ عباسی) می‌خواند و به این عبارات می‌ستاید: «او آن ثقه است که هر چیزی که خرد و فضل وی آن را سجل کرد، به هیچ گواه حاجت نیاید»؛ آن‌گاه می‌افزاید: «مرا با این خواجه صحبت در بقیهٔ سنهٔ احدى و عشرين [۴۲۱ق] افتاد که رایت امیر شهید [= محمود] ... به بلخ رسید» (ص ۱۳۰-۱۳۱). ۴. خواجه ابوالفرج عالی بن مظفر، که در دولت فرخ‌زاد شغل اشراف داشت و بیهقی در منقبت او می‌نویسد: «مردی است در فضل و عقل و علم و ادب یگانهٔ روزگار» و می‌گوید که این مرد با پدرش صحبت و دوستی داشته است و می‌افزاید: «امروز دوست من است» (ص ۳۱۴). ۵. ابوالمظفر ابن احمد بن ابی القاسم هاشمی، ملقب به علوی، که در شوال ۴۵۰

(۱۷۵) و شاید در آن اوان نیز رفتار او باعث رمیدگی بیهقی شده باشد. بیهقی در لشکرکشی محمود به سومنات از همراهان او بود (ص ۳۱۴). همچنین در جنگ هندوستان (۴۳۱ق) مسعود را همراهی می‌کرد؛ در این سفر جاننش به خطر افتاد و «خادمی خاص با دو غلام به حيله‌ها [او را] از جوی بگذرانیدند و خود پناختند و برفتند» و او تنها ماند (ص ۸۳۷).

بیهقی در اواخر سلطنت کوتاه عبدالرشید بن محمود (۴۴۱-۴۴۴ق) از جهت تهرزنی در غزنی به حبس قاضی افتاد (بیهقی، علی، ۱۷۷؛ دربارهٔ «تهرزنی» (= تهریه یک زن) یا «تهرزنی» (= زدن مهر)، نک: نفیسی، ۹/۱؛ ارنس، ۲۲).

عوفی در جوامع الحکایات از برکناری بیهقی در عهد سلطنت عبدالرشید یاد می‌کند و علت آن را مخالفت تومانی می‌داند. تومانی غلام بچه‌ای بود متهور که امیر او را برکشید و او به پشت گرمی امیر به قلع و قمع بزرگان کوشید و باعث مصادرهٔ اموال عبدالرزاق میمندی - پسر احمد بن حسن میمندی و وزیر مودود و عبدالرشید - شد. از خواجه ابوطاهر حسین علی - که مأمور هندوستان شده بود، نامه‌هایی به خواجه بوالفضل، صاحب دیوان رسالت عبدالرشید، می‌رسید که در آنها رنجش مردم از اعمال گماشته‌های تومانی گزارش شده بود و خواجه این مکتوبات را به امیر عبدالرشید عرضه می‌داشت. از این رو، تومانی از خواجه کینه به دل گرفت و از او سعایتها کرد که بر اثر آن امیر فرمان بازداشت خواجه را داد و خانهٔ او غارت شد (۳/۲) (۵۷۱-۵۷۳). و در اشاره به همین جریان است که بیهقی به افسوس می‌گوید: «اگر کاغذها و نسخه‌های من همه به قصد ناچیز نکرده بودند این تاریخ از لونی دیگر آدمی» (ص ۳۸۱). سپس، با تسلط طغرل طاغی و کشته شدن امیر عبدالرشید، تومانی دریندد شد و خواجه ابوطاهر حسین علی که مقید بود، آزاد گردید، اما خواجه بوالفضل به قلعه فرستاده شد. در این اوان، طغرل برار، غلام گریختهٔ محمودیان، ملوک غزنی به دست گرفت و سلطان عبدالرشید را کشت و به همین مناسبت در منابع به اوصاف کافر نعمت، ملعون نامبارک و مغرور مخدول، متصف گشت (همو، ۹۳۶؛ نیز نک: EI<sup>2</sup>, I/1130) و «خدم ملوک را با قلعه فرستاد» (بیهقی، علی، ۱۷۷). مدت استیلای طغرل ۵۷ روز بود و چون او به دست نوشتگین زوبین دار کشته شد و «ملوک با محمودیان» افتاد (همو، ۱۷۷-۱۷۸)، بیهقی نیز آزاد شد.

مذهب بوالفضل را به این قرینه که روزگار جوانی را در نیشاپور گذرانده است و بیشتر مردم آنجا شافعی مذهب بوده‌اند، می‌توان شافعی فرض کرد و به این قرینه که محمود و فرزندانش حنفی مذهب بوده‌اند (نک: نفیسی، ۵۸۷/۱-۵۸۹)، می‌توان احتمال داد که حنفی بوده است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۴۲۶/۱؛ عبدالقادر قرشی، ۱۵۷/۲).

بیهقی برکشیدهٔ ابونصر مشکان، و خواه ناخواه به حلقهٔ «پدریان» - یعنی کسانی که در عهد سلطنت محمود صاحب مناصب دیوانی و لشکری بودند - نزدیک بود. با این همه، او در هیچ جا از تاریخ به

علی، ۱۷۷-۱۷۸).

وی مردی بود بی‌غرض، با انصاف و حق‌شناس. جلوه‌های این صفات را در نوشته‌های او می‌توان سراغ گرفت. او دربارهٔ بوسهل - که از وی دل خوشی هم نداشت - می‌نویسد: «وی رفت و آن قوم که محضر ساختند [دشمنان بوسهل که به مخالفت با او استشهاد تهیه کردند] رفتند و ما را نیز می‌بیاید رفت... و من در اعتقاد این مرد سخن جز نیکویی نگویم که قریب سیزده و چهارده سال او را می‌دیدم در مستی و هشیاری و به هیچ وقت سخنی نشنودم و چیزی نگفت که از آن دلیل توانستی کرد بر بدی اعتقاد وی» (ص ۲۷-۲۸)؛ همچنین در یک جا، خود را در سختی‌هایی که کشیده بود، گناهکار می‌داند و می‌نویسد: «در بعضی مرا گناه بود و... خطاها رفت تا افتادم و برخاستم» (ص ۸۰۱).

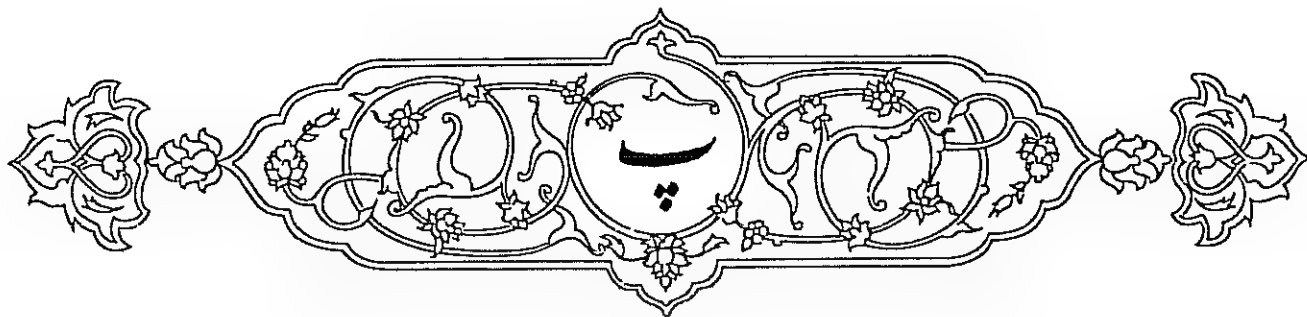
بیهقی همواره سپاسگزار استاد خویش است. بارها از او به نیکی یاد می‌کند و سجایای او را شرح می‌دهد، از جمله می‌نویسد: «مرا عزیز داشت و نوزده سال در پیش او بودم عزیزتر از فرزندان وی و نواختها دیدم و نام و مال و جاه و عز یافتم؛ واجب داشتم بعضی را از محاسن و معالی وی که مرا مقرر گشت، باز نمودن و آن را تقریر کردن؛ و از ده یکی نتوانستم نمود تا یک حق را از حقها که در گردن من است بگزارم» (ص ۷۹۵).

در میان آثار مکتوبی که از بیهقی بر جای مانده، یا در متون از آنها یاد شده است، تاریخ او جایگاهی ممتاز دارد (نک: ه.د. تاریخ بیهقی). مأخذ: ارنس، ا.ک. «تاریخ مسعودی و مؤلف آن»، ترجمهٔ أسدالله حبیب، آریانا، کابل، ۱۳۵۲ ش، س ۳۳، ش ۱۴. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر قیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ حاجی خلیفه، کشف، صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ددريش، ریسان، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۴ م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۲ م؛ عرفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نصیح خوانی، احمد، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، به کوشش عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نیز: EI<sup>2</sup>; Iranica. احمد سیحی

سرگذشتی را که میان سبکتگین و خواجهٔ او رفته بوده، و نیز خواب دیدن سبکتگین را برای او نقل کرده است (ص ۲۵۳-۲۵۵) و در ستایش او می‌نویسد: «این بزرگ آزاد مردی است با شرف و نسب و فاضل و نیک شعر و قریب صد هزار بیت شعر است او را» (ص ۲۵۳). بیهقی در ترسل استعدادی شگرف داشت. او در همان آغاز ورود به خدمت دیوانی، این استعداد را نشان داد. در پرتو همین استعداد بود که مدارج ترقی را در دیوان رسالت دستگاه غزنویان پیمود و در دولت عبدالرشید رئیس دیوان رسالت شد. او خود در حوادث سال ۴۳۹ ق می‌نویسد: «نسختها [که رقبای بوسهل کرده بودند] بخواندم و گفتم: سخت نیکوست [از راه فروتنی و عیب‌پوشی]. امیر [مسعود]... گفت - و در دنیا او را یار نبود در دانستن دقایق - که به از این می‌باید... نسختی کن و بیار تا دیده آید. باز گشتم. این شب نسخت کرده آمد و دیگر روز به دیگر منزل... پیش بردم... بخواند و گفت: راست همچنین می‌خواستم، بخوان. بخوانم بر ملا... چون برختم آمد، امیر گفت: چنین می‌خواستم و حاضران استحسان داشتند متابعتاً لقول الملک، هر چند تنی دو [ابوالحسن عبدالجلیل و مسعود لیث، رقبای بوسهل] را ناخوش آمد» (ص ۸۴۵-۸۴۶).

بیهقی در صناعت دبیری بسیار ورزیده شد و شم انتقادی عمیقی یافت؛ چنان‌که این توانایی را در شاهی نمودار ساخته است: «استادم [ابونصر مشکان] دو نسخت کرد این دو نامه را چنان‌که او کردی: یکی به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدرخان... این نمط که از تخت ملوک به تخت ملوک باید نیشست، دیگر است و مرد آن‌گاه آگاه شود که نبشتن گیرد و بداند که پنهانی کار چیست... و آن طایفه از حسد وی هر کسی نسختی کرد و شرم دارم که بگویم بر چه جمله بود. سلطان مسعود را آن حال مقرر گشت و پس از آن خواجهٔ بزرگ احمد [= احمد بن حسن میمندی] در رسید مقررتر گردانید تا با حاسدان یکبارگی نشست» (ص ۸۸).

بیهقی اشعار عربی و فارسی از بر داشته است. او خود نیز شعر می‌سروده که نمونه‌هایی از آن در تاریخ بیهقی نقل شده است (بیهقی،



نوشتن:» نیز چاربا/چاروا، نبرد/نورد (نک: هرن، 75؛ هوشمان، 175، 177-178؛ خانلری، همانجا).

۳. «پ» ی باستانی به ندرت به «ف» بدل شده است: فارسی باستان -upasarah\*، فارسی میانه abesar، فارسی نو «افسر (=تاج)»؛ نیز: پشردن/افشردن (نیبرگ، II/27؛ خانلری، ۸۰/۲).

در فارسی نو و نیز در تعریب «پ» به «ف»، «ج»، «غ»، «ک»، «ل» و «م» هم بدل شده است: پیل/فیل؛ پالیز/جالیز؛ پرویزن/غرویزن؛ پیخ/کیخ؛ سرانديپ/سرانديل؛ سپاروگ/سماروگ؛ گاه نیز در اتباع به جای صامت نخست کلمه دوم به کار رفته است: چرند و پرند.

با آنکه حرف «پ» ویژه الفبای فارسی است، در متون حروفیه (از سده ۸ق به)، گاهی تأویلها و تفاسیر رمزی نیز درباره آن دیده می‌شود (نک: «هدایت نامه»، ۷۰۴).

مآخذ: آندراج، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ این سینا، مخارج الحروف، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ باطنی، محمد رضا، توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ثمره، یدالله، آواشناسی زبان فارسی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حمزه اصفهانی، التبیان علی حدوث التصحیف، به کوشش محمدحسن آل‌پاسین، بغداد، ۱۳۸۷ق؛ خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سیبویه، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کیا، صادق، مقدمه بر واژه‌نامه فارسی شمس فخری اصفهانی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مجتبیائی، فتح الله و علی اشرف صادقی، مقدمه بر لغت فارس اسدی طوسی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ میهنی، محمد، دستور دبیری، به کوشش علی رضوی بهابادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نصیرالدین طوسی، معیارالاشعار، به کوشش جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ «هدایت‌نامه»، مجمرعه رسائل حروفیه، به کوشش گلنار هوار، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نیز:

Horn, P., «Neupersische Schriftsprachen, Grundriss der iranischen Philologie, Berlin/New York, 1974, vol. I(2); Hübschmann, H., Persische Studien, Strassburg, 1895; Nyberg, H. S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974.

پاپوس<sup>۱</sup>، ریاضی‌دان یونانی زبان اهل اسکندریه (فعال در ۳۰۰-۳۵۰م). آگاهی ما از روزگار و زندگی وی بسیار اندک است. نام وی در منابع عربی به صورت بابس یا بیس و گاه به صورت‌های تصحیف شده بیوس، بلس، بتس و جز آن آمده است (درباره تطبیق این اسامی با پاپوس، نک: ادامه مقاله).

پ، سومین حرف الفبای فارسی، یکی از ۴ حرف مخصوص این زبان -در مقایسه با الفبای عربی- که به «بای فارسی»، «بای عجمی» و «بای معقود» نیز مشهور، و در حساب جُمَّل برابر با حرف «ب» عربی (= ۲) است (لغت‌نامه...؛ آندراج؛ نفیسی؛ نصیرالدین، ۳۰؛ نیز نک: «هدایت‌نامه»، ۶).

سیبویه (۳۰۶/۴) و حمزه اصفهانی (ص ۸۲-۸۳) تلفظ آن را میان باء و فاء وصف کرده‌اند و ابن سینا (ص ۸۵) آن را باء مشدد خوانده است. در برخی از لغت‌نامه‌های کهن فارسی این حرف به صورت «ب» نوشته می‌شده، و بای مختصی خود نداشته، و تعاریف و شواهد آن ذیل باب «ب» می‌آمده است (نک: مجتبیائی، ۱۱؛ کیا، ۱۲)؛ اما بعدها برای تمایز از حرف هم شکل عربی، برخی از علمای دستور و لغت، نوشتن آن را با ۳ نقطه پیشنهاد کردند (میهنی، ۵؛ قزوینی، ۳/۱۰).

در آواشناسی، واج «پ» صامت انسدادی (یا انفجاری)، بی‌واک و دولبی است، یعنی در ادای آن گذرگاه هوا با اتصال محکم دلب کاملاً مسدود می‌گردد، هوا در پشت لبها فشرده، یا حبس تام می‌شود و زبان در حالت آمادگی ادای صوت بعدی قرار می‌گیرد؛ آن گاه با گشایش دلب از هم، هوا به شدت بیرون می‌آید و صوت «پ» شنیده می‌شود، در حالی که تارهای صوتی بی حرکت، یا به تعبیری از هم جدا هستند (خانلری، ۴۳/۱-۴۶؛ ثمره، ۳۷-۳۸). واج «پ» صامتی (یا همخوانی) دمیده نیز هست؛ زیرا در ادای آن با آزاد شدن هوای متراکم، از هوای ششها نیز مقداری خارج گشته، سایشی خفیف در چاکنای ایجاد می‌شود. مقدار این دمش به محل قرار گرفتن «پ» در کلمه وابسته است و در آغاز کلمه یا در هجاهای تکیه‌دار بیشتر از پایان کلمه یا میان دو مصوت (راکه) شنیده می‌شود (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، ۲۶-۲۷، ۴۸؛ باطنی، ۲۷). تحولات تاریخی واج «پ» ی ایرانی باستان را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

۱. «پ» ی آغازی غالباً بدون تغییر به دوره میانه و نوسیده، اما گاه به «ب» بدل شده است: فارسی باستان -pitar، فارسی میانه pid/pidar، فارسی نو «پدر»؛ نیز یادافراه/بادافراه، پدرود/بدرود (نک: نیبرگ، II/150؛ هرن، 74؛ هوشمان، 175؛ خانلری، ۷۷/۲).

۲. «پ» ی میانی و پایانی غالباً، به خصوص در مجاورت آواهای واکدار، در دوره میانه و نو به «ب» یا «و» بدل شده است: فارسی باستان -nīpištanaī\*، فارسی میانه nibištān، فارسی نو «نیشتن»/

آثار: برخی آثار پاپوس که به نحوی با آثار ریاضی دانان دوره اسلامی ارتباط دارد، از این قرار است:

۱. مجموعه<sup>۱</sup> (به یونانی: سوناگوگه<sup>۲</sup>)، مشهورترین اثر پاپوس که در بسیاری از موارد، یگانه مأخذ محققان درباره آثار ریاضی یونانیان پیش از پاپوس به شمار می‌رود. مجموعه دارای ۸ (یا به روایتی ۱۲) کتاب (مقاله) بوده که امروزه متن یونانی بخش دوم کتاب دوم (از گزاره ۱۴ به بعد) و تمام کتابهای سوم تا هشتم در دست است (در مورد نقص احتمالی کتاب هشتم، نک: ادامه مقاله). این اثر گرچه همه عرصه ریاضیات یونانی را پوشش می‌دهد، اما نباید آن را یک دانشنامه ریاضیات یونان دانست. در واقع هدف پاپوس از نگارش مجموعه، فراهم آوردن راهنما یا کتاب دستی بوده است که باید همراه با متن اصلی آثار خوانده شود (هیث، 357-358؛ بولمر توماس، 294).

دو کتاب نخست احتمالاً به حساب اختصاص داشته است. در بخش باقی‌مانده از کتاب دوم دستگاه شمار آپولونیوس برای نمایش اعداد بسیار بزرگ (در مبنای ۱۰۰۰۰) تشریح شده است.

کتاب سوم ۴ بخش دارد: ۱. درج دو واسطه هندسی میان دو مقدار (طول ۲ پاره‌خط)؛ ۲. بسط نظریه درج و سایط؛ ۳. شماری از پارادوکسهای اروکینوس که تنها از طریق همین بخش از مجموعه از وی آگاهی داریم؛ ۴. محاسبات کردن چند وجهیهای منتظم در کره. آنچه پاپوس در این بخش آورده است، با روش اقلیدس در اصول (مقاله ۱۳، گزاره‌های ۱۳-۱۷) تفاوت بسیار دارد (هیث، 369-361؛ بولمر توماس، همانجا؛ جونز، 6-3). بوزجانی نیز در «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسه» به همین ترسیمات پرداخته است (نک: روایت عربی، باب ۱۳؛ روایت فارسی ابواسحاق، باب ۱۲). فرانتس وویکه با بهره‌گیری از ترجمه فارسی ابواسحاق کونانی شیوه این ۳ ریاضی‌دان را با یکدیگر مقایسه کرده است (نک: «ساختها...»<sup>۳</sup>، 358-352، 243-238؛ نیز کانتور، I/745؛ یوشکویچ، 276).

کتاب چهارم (مشمول بر ۵ بخش) به مباحثی چون تعمیم قضیه فیثاغورس، تربیع دایره و تثلیث زاویه می‌پردازد (هیث، 377-369؛ بولمر توماس، 294-295؛ جونز، 6-7). دو مسئله اخیر بسیار مورد توجه ریاضی‌دانان یونانی و مسلمان به‌ویژه، بیرونی و بنی موسی بود (م.م).

کتاب پنجم به بحث درباره شکل‌های مسطح دارای محیط برابر و شکل‌های فضایی دارای حجم یکسان اختصاص دارد. مسائلی از این قبیل که در میان همه اشکال مسطح دارای محیط یکسان، دایره بیشترین مساحت را دارد و نیز در میان اجسامی که دارای سطح برابر باشند، کره بیشترین حجم را دارد (هیث، 396-389؛ بولمر توماس، 295؛ جونز، 7). این قبیل مسائل نیز در دوره اسلامی توجه برانگیز بود؛ به‌ویژه ابن هشام رساله‌ای با نام ان الكرة اوسع الاشكال المجسمة التي احاطاتها متساوية وان الدائرة اوسع الاشكال المسطحة التي احاطاتها متساوية نوشت (قربانی، ۴۹).

پاپوس در کتاب ششم خلاصه‌ای از آثار کوتاه اخترشناسی را که

مقدمه‌ای بر مجسطی بطلمیوس به‌شمار می‌روند، آورده است؛ یعنی از همان دست آثاری که در میان مسلمانان به متوسطات (بین اصول اقلیدس و مجسطی بطلمیوس) مشهور بودند.

کتاب هفتم نیز از نظر تاریخ ریاضیات یونان مهم‌تر از بخشهای دیگر است؛ زیرا گزیده بسیاری از آثار امروزه مفقود ریاضیات یونانی، از جمله پورسمهای اقلیدس و برخی آثار آپولونیوس در این بخش آمده است. در بخش پایانی همین کتاب، پاپوس اشاره‌ای به کتاب دوازدهم دارد که شاید نشانه تألیف مجموعه دست کم در ۱۲ (و نه ۸) کتاب باشد (هیث، 427-396؛ بولمر توماس، 298-295؛ جونز، 8-7، جم: نک: ه. د. اقلیدس، نیز ذیل، آپولونیوس).

کتاب هشتم عمدتاً به مکانیک — که پاپوس آن را آشکارا موضوعی ریاضی می‌داند — اختصاص دارد و البته افزون بر بحث درباره گرانیگاه اجسام، سطوح شیب‌دار و مسائلی از این قبیل، برخی گزاره‌های جالب هندسی نیز در آن آمده است (هیث، 439-427؛ بولمر توماس، 298؛ جونز، 8-9). این کتاب در تاریخ علوم دوره اسلامی از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا تا جایی که می‌دانیم تنها بخش مجموعه پاپوس است که به عربی ترجمه شده، و به همین سبب، در مورد تأثیر آن بر آراء دانشمندان دوره اسلامی تردیدی نیست. روایت عربی این اثر در اغلب مواضع کاملاً منطبق بر متن یونانی است، اما دو تفاوت عمده با آن دارد: از متن عربی نمی‌توان دریافت که کتاب، بخشی از یک اثر مفصل‌تر بوده است. شاید بدان سبب که مترجم از عنوان کلی اثر آگاهی نداشته، یا تنها همین کتاب را به عربی درآورده، و در نتیجه با توجه به موضوع کتاب عنوانی خاص برای آن برگزیده است. عنوان آن در دو دست‌نویس موجود مدخل بیوس (تصحیف بیوس) فی الحیل و جز انتقال (نسخه شمه ۳۴۵۷(۱) احمد ثالث توپکایی سرای، نک: TS, III/737) و مدخل الی علم الحیل (نسخه شمه ۳۴۵۷(۲) ایاصوفیه، نک: GAS, V/175) آمده است. اما تفاوت مهم‌تر آنکه روایت عربی، افزون بر ترجمه کامل متن یونانی، چند قضیه و مسئله بسیار جالب درباره ترسیمات هندسی تنها با یک گشادگی پرگار (موسوم به ترسیم با پرگار زنگ زده یا هندسه پرگاری) دربر دارد که شاید در کتابی درباره مکانیک اندکی غریب به نظر آیند. اما از آنجا که در متن یونانی نیز اشارات مبهمی به وجود چنین بخشی به چشم می‌آید (جونز، همانجا) و روایت عربی نیز مانند روایت یونانی به فرزند پاپوس تقدیم شده (نک: TS، همانجا)، می‌توان فرض کرد که این مسائل قبلاً در متن یونانی وجود داشته است؛ هرچند جونز (ص 8) سرانجام از مدخل الی علم الحیل همچون ترجمه اثری مستقل از پاپوس نام برده است. ترسیمات بخش هندسه پرگاری مجموعه کهن‌ترین ترسیمات از این نوع به‌شمار می‌رود. برکگرن با استناد به شواهدی در دست‌نویس توپکایی سرای، تاریخ ترجمه را روزگار بنی موسی (میان سده ۳ق) دانسته است

1. Collection. 2. Synagoge. 3. «Recherches...»

المقالة العاشرة من كتاب اقليدس في الاصول» آمده است. ابن ندیم تفسیر المقالة العاشرة من [اصول] اقلیدس در دو مقاله و نیز شرح تسطیح الكرة بطلمیوس به ترجمه ثابت بن قره را به «بیس رومی» نسبت داده است (ص ۲۶۹). قفطی هنگام برشمردن شرحهای [اصول] اقلیدس آورده است: «شرحی بر مقالة دهم [اصول] از یکی از یونانیان باستان به نام بیس دیدم که به عربی درآمده بود». سپس در مورد «بیس الرومی» می‌افزاید: عالم به علم ریاضی و در دشواریهای هندسه چیره دست بود، در اسکندریه می‌زیست و روزگارش پس از روزگار بطلمیوس بود و از آثارش تفسیر تسطیح الكرة بطلمیوس است که ثابت بن قره به عربی درآورد و تفسیر مقالة العاشرة من کتاب اقلیدس در دو مقاله (ص ۶۵، ۹۹-۱۰۰؛ البته اطلاع اضافی قفطی درباره دوره زندگی شارح، شاید از روی نگارش تفسیری بر اثر بطلمیوس استنباط شده است). حاجی خلیفه نیز هنگام اشاره به این شرحها از «بیس رومی اسکندری مهندس» و «بیس یونانی» یاد می‌کند (۶۲/۵، ۳۸۳/۱). بی‌گمان نسخه موجود در پاریس همان تفسیری است که ابن ندیم، قفطی و حاجی خلیفه از آن یاد کرده‌اند، اما فرانتس وویکه که در ۱۸۵۰م این نسخه یگانه را در پاریس یافته بود، نام مؤلف را بلس (بدون تأکید به مصوتها و به صورت BIs) خواند و با مقایسه آن با آنچه از تاریخ الحکما ی قفطی نقل شد، پس از بررسی صورتهای مختلفی چون بیئس، بئس، بابوس و جز آن، سرانجام احتمال داد که مؤلف آن ویتوس والیس<sup>۱</sup> (در مآخذ عربی: والیس) منجم معاصر بطلمیوس بوده است. او در حدود سال ۱۸۵۵م متن کامل ترجمه عربی را همراه با یادداشت‌هایی به زبان لاتین در شمارگانی بسیار اندک (و امروزه سخت‌یاب) منتشر کرد، بی‌آنکه ذکر از تاریخ و محل چاپ و نام خود به میان آورد (زوتر، همانجا؛ اشتاین اشنایدر، «ترجمه‌های عربی...»، ۳۴۵؛ یونگه، «نکاتی...»، ۱۱-۱۲؛ تامسن، ۳۸).

وویکه همچنین در مقاله‌ای که در ۱۸۵۶م منتشر شد، ضمن تکرار همان نظریه پیشین («تلاش...»، ۶۷۵-۶۷۷، ۶۶۵-۶۶۶) ۴ بند از متن عربی تفسیر را به همراه ترجمه فرانسه آنها به چاپ رساند (همان، ۶۸۵-۷۰۲). اما فلوگل در تعلیقات کشف الظنون حاجی خلیفه و الفهرست ابن ندیم با تردید این نام را صورتی از شکل معرب پاپوس دانست («فرهنگ‌نامه...»، ۸، ۱۰۴۷/۷، ۳۸۳/۱، تعلیقات...، ۱۲۴). اندکی بعد لوسین لکلر نیز با اشاره به تکرار اشتباه وویکه از سوی غزیری (فهرست‌نگار کتابخانه اسکوریال) و ونیش در بازشناسی این نام، انتساب این شرح به پاپوس را تأیید کرد (نک: ۱/۲۲۶). با تأیید این نظر توسط هایبرگ — برجسته‌ترین پژوهشگر آثار اقلیدس — و زوتر («ریاضی دانان مذکور در الفهرست...»، ۵۴، ۲۲، «ریاضی دانان و منجمین...»، ۴۹، ۹۸) عموم محققان این نظریه را پذیرفتند (مثلاً

(«مقارنه...»، ۱۴۲). به نظر می‌رسد که این دست‌نویس در ۶۸۸ق مستقیماً یا به واسطه از روی خط احمد بن محمد بن عبدالجلیل، یعنی ابوسعید سجزی ریاضی‌دان مشهور ایرانی نوشته شده باشد (نک: TS، همانجا، که به اشتباه عبدالجلال آورده است: قس برکگرن، «گوشه‌هایی...»، ۹۰، که این نسخه را به خط خود سجزی دانسته است). در میانه سده ۴ق عبدالرحمان صوفی با نگارش رساله بسیار مهم عمل اشکال المتساویة الاضلاع بفتح واحد (نک: جم) و بوزجانی در بخشی از رساله «ما یحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسه» (ص ۱۷-۲۴؛ ابواسحاق، گ ۱۴۹-۱۵۴ آ) ترسیماتی به مراتب بیشتر ارائه دادند که بعدها بر ریاضی‌دانان عصر نوزایی اروپا تأثیر گذاشت (نک: هـ، ۱۲/۷۳۴-۷۳۵).

همچنین هولج (ناشر متن یونانی کتاب پاپوس) برخی قضایای هندسی این کتاب را که به مثلثات کروی و جغرافیای ریاضی مربوط می‌شود، الحاقی برشمرده است. برکگرن با استناد به مواضعی از تحدید نهایات الا مکان بیرونی (ص ۷۳-۶۸) که همین قضایا با تفاوت‌هایی اندک در آن به کار رفته، بر آن است که ذکر قضایایی مربوط به جغرافیای ریاضی (موضوع کتاب بیرونی)، در کتابی مختص مکانیک (کتاب هشتم مجموعه) چندان عجیب نیست و می‌توان این قضایا را از خود پاپوس دانست. به نظر برکگرن این شباهت نمی‌تواند دلیلی قاطع بر بهره‌گیری ابوریحان از روایت عربی کتاب پاپوس باشد. این دو به‌رغم تفاوت زبان و زمان آثاری مشابه را مطالعه کرده، و شاگردان یک مکتب ریاضی بودند و دست‌یابی آنان به نتایجی مشابه عجیب نخواهد بود («مقارنه...»، ۱۴۲-۱۳۷).

۲. شرحی بر اصول اقلیدس. ائوتوکئوس عسقلانی در شرحی که بر کتاب «کره و استوانه» ارشمیدس نوشته است، از شرح پاپوس بر احتمالاً هر ۱۳ کتاب اصول اقلیدس یاد می‌کند. پرکلس نیز در شرح کتاب نخست اصول ۳ بار مطالبی را از پاپوس نقل می‌کند که قاعدتاً باید مربوط به شرح پاپوس بر همین بخش اصول باشد، زیرا این مطالب با موضوع مجموعه وی تناسبی ندارد. اشاره دیگری از ائوتوکئوس حاکی از آن است که پاپوس کتاب ۱۲ اصول را نیز شرح کرده است (بولمر توماس، ۲۹۹؛ نیز زوتر، «سهم...»، ۹).

امروزه متن یونانی شرح پاپوس از میان رفته، اما در کتابخانه ملی پاریس مجموعه نفیسی از رسائل ریاضی به خط ابوسعید سجزی — ریاضی‌دان نامی ایرانی — برگردان عربی ابوعثمان دمشقی از شرحی بر مقالة دهم اصول در دو مقاله در دست است (دوسلان، شه ۵/۶/۲۴۵۷) که عنوان آن در آغاز مقالة اول به صورت «کتاب بیس فی الاعظام المنطقه والصم التي ذکرت فی المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس فی الاسطقسات»، و در آغاز مقالة دوم به صورت «تفسیر

1. «A Coincidence...»

2. Episodes...

3. Beiträge...

6. «Bemerkungen...»

7. «Essai...»

8. Lexicon...

Fihrist...»

11. Die Mathematiker und Astronomen...

4. Vettius Valens

9. notes on...

5. «Die arabischen...»

10. «Das Mathematiker-Verzeichniss im

«نکاتی»، 21-12؛ بولمر توماس، 300؛ جونز، 11).

۳. تفسیر کتاب بطلمیوس فی تسطیح الكرة، که ثابت بن قره آن را به عربی درآورد (ابن ندیم، ۲۶۹؛ قفطی، ۹۹-۱۰۰؛ نیز حاجی خلیفه، ۶۲/۵). از این کتاب نسخه‌ای به دست ما نرسیده است.

۴. کتابی در «وصف جهان» (جغرافیا). متن یونانی این اثر از میان رفته است، اما در سده ۸م جغرافی‌دانی ارمنی این کتاب را اساس نگارش کتاب جغرافیای خود قرار داده که امروزه از این متن ارمنی، دو روایت، یکی مختصر و دیگری مفصل‌تر به دست ما رسیده است. نگارنده ارمنی در پایان مقدمه کتاب خود چنین آورده: «اکنون که از کلیات جغرافیا سخن گفتیم، به تشریح هر کشور براساس نوشته پاپوس اسکندرانی می‌پردازیم». گرچه بستگی فراوان روایات ارمنی به اثر یونانی از این سخن نیک آشکار است، اما برخلاف آنچه بولمر توماس محتمل دانسته (همانجا)، هیچ‌یک از این دو روایت را نمی‌توان ترجمه‌ای از اثر پاپوس دانست؛ زیرا همان‌گونه که مارکوارت تأکید کرده (ص 5-6)، دست‌کم در بخش مربوط به جغرافیای ایران متن ارمنی، از برخی حوادث میانه سده ۸م، به‌ویژه نبرد میان اعراب و ترکان در ۱۱۹ق در ناحیه گوزکان یاد شده که یقیناً افزوده مؤلف ارمنی است. فیشر با استناد به این عبارت «از جغرافیای پاپوس اسکندرانی آغاز می‌کنیم که از دایره یا نقشه مخصوص بطلمیوس پیروی کرده است» و برخی مواضع دیگر متن ارمنی، نتیجه گرفته که پاپوس در نگارش اثر خود به جای بهره‌گیری از متن کتاب جغرافیای بطلمیوس، تنها از نقشه جهان و دیگر نقشه‌های پیوسته بدین کتاب بهره گرفته است (بولمر توماس، همانجا). آنچه در این روایت ارمنی در خصوص تقسیمات کشوری ایران دوره باستان آمده، چندان اهمیت داشته که مارکوارت، ایران‌شناس برجسته آلمانی در کتاب *ایران‌شهر* این بخش بسیار کوتاه را در ۳۰۰ صفحه شرح کرده است. اما با کمال تأسف معلوم نیست این مطالب مهم تا چه حد مبتنی بر اثر پاپوس، یا از افزوده‌های نگارنده ارمنی بوده است. این روایت ارمنی را پیش از این بیشتر به موسی خورنی (سده ۵م) و برخی نیز به آنانیا شیراکاتسی (۶۲۰-۶۸۵م)، هر دو از دانشمندان مشهور ارمنی، نسبت داده‌اند (بولمر توماس، همانجا، قس: کولیکوفسکی، 405-406، که هنگام برشمردن آثار شیراکاتسی اشاره‌ای به این انتساب ندارد). اما چنان‌که گفته شد، مارکوارت تاریخ تألیف کتاب را میانه سده ۸م دانسته (ص 6)، و به همین سبب، کتاب خود را «ایران‌شهر، براساس جغرافیای موسی خورنی دروغین» نامیده است. پ. آرسن سوکری در ۱۸۸۱م روایت کامل (و چندی بعد روایت مختصر) متن ارمنی را همراه با ترجمه فرانسه با عنوان «جغرافیای موسی خورنی براساس کار بطلمیوس<sup>۵</sup>» در وینز منتشر کرده است.

۵. ساخت نوعی چکالی سنج. در ۱۸۵۷م ن. خانیکف کنسول روسیه تزاری در تبریز منتخبانی از متن عربی میزان الحکمه خازنی را

هیث، I/154-155، 209، II/356؛ قس: کانتور، I/348، 425، که بازهم نظر وویکه را تکرار کرده است). اشتاین اشنايدر نیز که نخست این نام را بازنشناخته («تاریخ...»، 399-400)، و گویا وی را با پولس مذکور در آثار بیرونی (نک: ادامه مقاله) اشتباه گرفته بود، بعدها یکی بودن بیس و پاپوس اسکندرانی را با تردید پذیرفت («ترجمه‌های عربی»، 345-346؛ «ترجمه‌های اروپایی...»، 25).

زوتر با بهره‌گیری از همان چاپ وویکه این متن را به آلمانی ترجمه و شرح کرد که در ۱۹۲۲م پس از مرگش منتشر شد. وی گرچه در عنوان ترجمه آلمانی شرح را به پاپوس نسبت داده بود، اما در توضیحات پس از ترجمه با تکیه بر اطناب ممل و سرشت نوافلاطونی رساله، احتمال تألیف آن توسط پرکلس را مطرح کرد («سهم»، 78، 9)، در حالی که هایرگ پیش از وی ثابت کرده بود که پرکلس تنها بر کتاب نخست اصول شرح نوشته است (نک: جونز، 10). یونگه (همان، 13-14) و تامسن (ص 38-39) بر آن اند که زوتر به‌رغم زیردستی در ریاضیات و عربی، در مورد قرائت متن همواره از متن چاپی وویکه و بدخوانیهای وی پیروی کرده، و ترجمه وی به‌ویژه در مواردی که شارح وارد مباحث فلسفی شده، نامطلوب است.

در ۱۹۳۰م ویلیام تامسن به عنوان مترجم عربی به انگلیسی، و گوستاو یونگه به عنوان ریاضی‌دان با همکاری هم این کتاب را (با استفاده از نسخه خطی پاریس و چاپ وویکه) به انگلیسی ترجمه کردند (یونگه، همان، 14؛ تامسن، 59؛ برگشترسر، 195). تامسن همچنین احتمال تألیف این شرح توسط پرکلس را که زوتر مطرح کرده بود، رد کرد (ص 40-42)؛ اما این ترجمه نیز چندان کارآمد نبود و برگشترسر در مقاله‌ای مفصل اشکالات کار این دورا گوشزد کرد (ص 195-222). گفتنی است که گرااردوس کرمونایی شرح پاپوس را از روی ترجمه ابوعثمان دمشقی به لاتینی درآورده که اشتاین اشنايدر نسخه خطی بخشی از آن را در ۱۸۶۴م در کتابخانه ملی پاریس یافته است (ش 7377 پاریس). اما در این دست‌نویس متن اصلی تفسیر به اورینیوس<sup>۳</sup> نامی که به نظر اشتاین اشنايدر باید همان هرون اسکندرانی باشد، منسوب شده است («تاریخ»، 399، «ترجمه‌های عربی»، 345، «ترجمه‌های اروپایی»، همانجا؛ نیز لکلر، I/226، قس: II/412، که این بار مترجم یونانی به عربی را سندبن علی یهودی دانسته است). گوستاو یونگه متن لاتینی را همراه با مقدمه‌ای کوتاه درباره مؤلف و مترجمان در ۱۹۳۶م در برلین منتشر کرده است («قطعه‌ای...»، 7-1).

شرح پاپوس بر مقاله دهم همچون آثار دیگرش، از دیدگاه تاریخ ریاضیات بسیار مهم است؛ به‌ویژه به سبب اشاره وی به پژوهشهای فیثاغوریان، افلاطون و شاگردش تایتوس آتنی (در متن عربی: ثااطیطس) و نیز آپولونیوس در مورد اعداد گنگ (پاپوس، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۰۱-۲۰۲؛ درباره اهمیت این شرح در تاریخ ریاضیات، نک: یونگه،

1. «Zur Geschichte...»

2. Die europäischen...

3. Yrinius

4. «Das Fragment...»

5. P. Arsén Soukry,

*Géographie de Moïse de Corène d'après Ptolémée*, Venice, 1881.



است (GAS, V/176). در یگانه نسخه شناخته شده این کتاب نام مؤلف بولس، و نام مترجم نیز اسحاق بن حنین آمده است (آتش، ۴۱). برخی نیز نگارنده این رساله را بولس ایرانی، نویسنده رساله‌ای در منطق برای انوشیروان دانسته، و از وی در شمار موسیقی دانان ایرانی یاد کرده‌اند (مثلاً دانش‌پژوه، ۲۴). جونز با استناد به ذکر نام آمونیوس در آغاز این رساله، تألیف آن در روزگار پاپوس را ناممکن می‌داند (ص ۱۵-۱۶). همچنین بیرونی بارها از اثری به نام «پلس سدهانت» نقل قول کرده، و در مورد مؤلف آورده است: نگارنده این اثر پلس (در جاهای دیگر: بولس) یونانی از مدینه سینتر است و من گمان دارم که اسکندریه باشد (تحقیق...، ۱۱۸). این اثر چنان که از اشارات ضمنی یا صریح بیرونی برمی‌آید، یکی از مهم‌ترین آثار نجومی هند و از مآخذ اصلی براهمگوتیه در نگارش براهم سیدھانتا، اما تا حد قابل توجهی متأثر از نجوم یونانی بوده است (همان، ۱۱۹، ۱۳۰، ۲۲۱، نیز، القانون...، ۷۲۸/۲، ۹۷۲-۹۷۴، ۹۷۹-۹۸۲، ۹۸۵، ۱۳۰۲/۳-۱۳۱۳). اما اشاره بیرونی به زادگاه مؤلف و نیز تطبیق تاریخ تقریبی نگارش این اثر و روزگار پاپوس نمی‌تواند قرینه‌ای برای انتساب این اثر به پاپوس باشد.

مآخذ: آتش، احمد، «المخطوطات العربية فی مکبات الاناضول»، مجلة معهد المخطوطات العربية، مصر، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۸ م، ج ۱ (۱۱۴) این ندیم، الفهرست، به کوشش گوستار فلرگل، لایپزیک، ۱۸۷۱-۱۸۷۲ م؛ ابواسحاق کوبانی، ترجمه فارسی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة بوزجانی، نسخه خطی ش ۱۶۹ فارسی کتابخانه ملی پاریس؛ بوزجانی، محمد، «مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة»، ج تصویری، به کوشش ابوالقاسم قربانی، ضمیمه بوزجانی نامه ابوالقاسم قربانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بیرونی، ابوریحان، تحلیف نهایات الاماکن، به کوشش بولگاکف، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ هو، تحقیق مالهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۸ م؛ هم، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴ م؛ پاپوس، تفسیر المقالة العاشرة من کتاب اوقلیدس فی الاصول، ترجمه کهن عربی ابوعثمان دمشقی (نکته مده «شرح...»)، حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش گوستار فلرگل، لایپزیک، ۱۸۳۵-۱۸۵۸ م؛ خازنی، عبدالرحمان، میزان الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، مبادرت در اصول موسیقی ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ صوفی، عبدالرحمان، عمل اشکال المتساویة الاضلاع بفتح واحدة، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قفلی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار دوزنی، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۳۲۱/ق ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Berggren, J. L., «A Coincidence of Pappos' Book VIII with al-Bīrūnī's Tahdīd», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(1); id, *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York/Berlin, 1986; Bergsträsser, G., «Pappos' Kommentar zum Zehnten Buch von Euklid's Elementen, Beiträge zu Text und Übersetzung», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1933, vol. XXI; Bulmer-Thomas, I., «Pappus of Alexandria», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1974, vol. X; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1907; *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*, Arabic Text and tr. W. Thomson with Introductory Remarks, Notes and a Glossary of Technical Terms by G. Junge and W. Thomson, Cambridge, 1930; *De Slane*; Flügel, G., *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah*, Leipzig, 1835-1858; id, notes on *Kitāb al-Fihrist* (vide: PB, Ebn-e Nadīm); GAS; Heath, Th., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; Jones, A., introd. *Book 7 of the Collection*, New York/Berlin, 1990; Junge, G., «Bemerkungen zu dem vorliegenden Kommentar» (vide: *The*

همراه با ترجمه فرانسه به انجمن شرق شناسی آمریکا<sup>۱</sup> فرستاد. انجمن در ۱۸۸۶ م متن عربی را به همراه ترجمه انگلیسی شرح خانیکیف منتشر کرد. در بخشی از این متن (ص ۵۳-۴۰؛ برابر با باب هفتم از مقاله اول میزان الحکمة، نک: خازنی، ۲۸-۲۳) چگونگی ساخت و استفاده از دستگاهی به نام «مقیاس المایعات فی الثقل و الخفة» برای سنجش چگالی مایعات «ساخته حکیم قوفس الرومی» (در چاپ متن کامل میزان الحکمة: قوفس) آمده که خانیکیف وی را همان «پاپوس یونانی [زبان]» دانسته است. توصیف دقیق همین دستگاه در نامه ۱۵۴ سونیوس<sup>۲</sup> به هویاتیا<sup>۳</sup>، در طراحی آن توسط یک یونانی تردیدی بر جای نمی‌گذارد؛ اما جونز تنها با تکیه بر اینکه در هر دو متن به کاربرد این دستگاه در پزشکی اشاره شده، بر آن است که قوفس تصحیف روفس و در نتیجه سازنده این دستگاه روفوس افسوسی، پزشک مشهور یونانی است (ص ۱۵). ساختار این دستگاه چنین وصف شده است: مقیاس المایعات استوانه‌ای توخالی از جنس مس به طول نیم «ذراع ید» (فاصله نوک انگشت تا آرنج که کوتاه‌تر از انواع دیگر ذراع است) و به قطر دو انگشت یا کمتر از آن است. داخل این استوانه را با چرخ خراطی باید چنان تراشید که تنها لایه‌ای بسیار ظریف از مس باقی بماند. دو قاعده این استوانه نیز دو طبلک بسیار کوچک، دقیقاً به همان قطر استوانه است که باید با دقت بسیار به صورت همگن تراشیده شود. در سطح یکی از دو قاعده، قطعه‌ای سرب به شکل صنوبر همراه با خود قاعده تراشیده می‌شود که قاعده آن همان قاعده مخروط [و سر آن به سمت داخل] است. ضخامت دیواره مسی استوانه باید چندان کم باشد که وقتی دو سر آن با طبلکها بسته شد، در آب غرق نشود. قطعه سربی که در یکی از دو قاعده قرار دارد، موجب می‌شود که آن سوی استوانه به پایین سرازیر شود و استوانه به صورت قائم در آب بایستد (خازنی، ۲۹؛ خانیکیف، ۴۱-۴۲). خازنی در فصول سوم تا ششم (آخر) شیوه مدرج کردن این دستگاه، نحوه کار با آن و سرانجام، اثبات درستی روابط مربوط به محاسبه چگالی نسبی را شرح می‌دهد (بدیهی است که میزان فرو رفتن این دستگاه در هر مایع با چگالی آن نسبت عکس دارد). تأکیدهای مکرری که در این متن بر همگن بودن و ظرافت دستگاه آمده، همگی حاکی از آگاهی کامل سازنده از قوانین فیزیک، به ویژه قوانین مربوط به اجسام شناور در آب و مسائل مربوط به گرانیگاه اجسام است. پس باید گفت بر خلاف نظر جونز نگارش آن توسط یک پزشک بس بعید، و تألیف آن توسط مکانیک‌دانی چون پاپوس بسیار معقول‌تر است.

افزون بر آنچه یاد شد، پاپوس شرحی بر مجسطی بطلمیوس، شرحی بر آنالمنای دیودروس و آثاری در ریاضیات، خواب‌گزاری و جغرافیا تألیف کرده است (برای این آثار، نک: بولمر توماس، ۳۰۱-۲۹۸؛ جونز، ۱۱-۱۳). سزگین کتاب عنصر الموسیقی را نیز به پاپوس نسبت داده

جنگلهای انبوه بلوط، زال زالک، گلابی و انگور جنگلی پوشیده است (ساکي، ۱۹۷۰؛ ایزدینا، ۱۵۸/۳-۱۵۹).

در بخش پایی چندین رودخانه فصلی و دائمی جریان دارد. رودخانه سزار، یکی از شاخه‌های عمده رودخانه دز مهم‌ترین آنهاست. آب سرخ (سرخاب)، شصت ماهرو، آب واسک، آب مأمون و آب زز و شباندر از دیگر رودخانه‌های این بخش است که همگی به رودخانه سزار می‌ریزند (نک: فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۹۰، ۳۵۳؛ افشین، ۲۹۹/۱-۳۰۱، ۳۱۳).

گذران زندگی مردم بخش پایی بر پایه کشاورزی، باغداری و دامداری است. کشاورزی در این بخش به دو صورت آبی و دیم رواج دارد. آب مورد نیاز از رودخانه‌ها و چاههای ژرف تأمین می‌شود. گندم، جو و بنشن از محصولات کشاورزی، و انگور، زردآلو و سیب از محصولات باغی آنجاست. دامداری فعالیت اصلی مردم پایی است و فرآورده‌های دامی آن شامل لبنیات، گوشت، پوست و پشم است (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۹۱).

بیشتر جمعیت این بخش را افراد ایل پایی تشکیل می‌دهند (همانجا). جمعیت این بخش در ۱۳۷۸ ش ۲۲۷۴۴ تن بوده است (نامه).

مرکز بخش: در ۱۳۱۷ ش که منطقه پایی به بخش تبدیل شد، روستای «حکومتی» واقع در دهستان کشور به عنوان مرکز آن تعیین گردید. پس از مدتی، مرکز این بخش به ایستگاه «کشور»، و سپس در ۱۳۲۵ ش به روستای «سپیددشت» منتقل شد. سپیددشت در اردیبهشت ۱۳۸۱ رسماً به شهر تبدیل گشت و شهرداری آن تأسیس شد (نامه). شهر سپیددشت، مرکز بخش پایی در ۴۸° و ۱۳' طول شرقی و ۳۳° و ۲۶' عرض شمالی و در ارتفاع ۱۱۴۲ متری از سطح دریا واقع است (پایلی، ۱۳۱؛ قس: فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۳۵۳). سپیددشت که در گذشته اِسپی و زَیل نامیده می‌شد، پس از احداث راه‌آهن سراسری به «سه پیچ دشت» و سپس به «سپیددشت» معروف گردید (همانجا). این شهر در مسیر راه‌آهن دورود به اندیمشک قرار گرفته است و رودخانه سزار از کنار آن می‌گذرد. آب و هوای این شهر معتدل مایل به گرم و نیمه خشک است (جعفری، ۷۰۹/۳).

بر اساس سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت سپید دشت ۲۰۸۴ تن بوده است (سرشماری، شناسنامه، ۱۰).

مآخذ: افشین، یدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ایزدینا، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ پایلی یزدی، محمد حسین، فرهنگ آبادیا و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم آباد، ۱۳۴۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان خرم‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (خرم‌آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ج ۱۵۸ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ نامه بخشندهای پایی، مورخ ۸۱/۱۰/۲۵، ش ۱۱۵۰، نشر اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰ ش.

Commentary of Pappus); id., «Das Fragment der lateinischen Übersetzung des Pappus-Kommentars zum 10. Buche Euklids (Nr. 7377 A., Fol. 68-70 der Bibliothèque Nationale zu Paris)», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Berlin, vol. III (Abteilung B: Studien), 1936; Juschkevitch, A. P., *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*, Basel, 1963; Khanikoff, N., «Analysis and Extracts of Book of the Balance of Wisdom, an Arabic Work on the Water-Balance Written by Al-Khāzini in the Twelfth Century», *Journal of American Oriental Society*, 1860, vol. VI; Kulikovskiy, P. G., «Shirakatsi, Ananias, Dictionary of Scientific Biography, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1975, vol. XII; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Markwart, J., *Erānshahr*, Berlin, 1901; Steinschneider, M., «Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Zweiter Abschnitt: Mathematik», *ZDMG*, 1896, vol. L; id., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz 1956; id., «Zur Geschichte der uebersetzungen aus dem Indischen ins Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur...», *ZDMG*, 1871, vol. XXV; Suter, H., *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Arabern*, ed. J. Frank, Erlangen, 1922; id., «Das Mathematiker-Verzeichniss im Fihrist des Ibn Abi Ja'kūb an-Nadim...», *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1892, vol. XXXVII (Supplement); id., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Thomson, W., intro. *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*; TS; Woepeke, F., «Essai d'une restitution de travaux perdus d'Apollonius sur les quantités irrationnelles, d'après des indications tirées d'un manuscrit arabe», *Mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Sciences de l'Institut de France, sciences mathématiques et physiques*, Paris, 1856, vol. XIV; id., «Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques chez les Orientaux, d'après des traités inédits arabes et persans, Deuxième Article...», *JA*, 1855, vol. V.

یونس کرانی

پای، از بخشهای شهرستان خرم‌آباد در استان لرستان. نام این بخش برگرفته از نام ایل پای (م) است. بخش پایی با حدود ۱۴۰۰ کیلومتر ۲ وسعت، در جنوب خاوری شهرستان خرم‌آباد قرار گرفته، و مرکز آن شهر سپید دشت است. این بخش ۵ دهستان به نامهای کشور، سپید دشت، چم‌سنگر، تنگ هفت و گریت، و ۲۰۱ آبادی مسکونی دارد (جغرافیا، ۱۰۹۴/۲؛ نشریه ۵۳، سرشماری، نتایج، پانزده نامه...).

بخش پایی از شمال به شهرستان دورود و بخشهای مرکزی و زاغه از بخشهای خرم‌آباد، از جنوب به استان خوزستان، از خاور به بخش زرم‌ماهور و از بخشهای الیگودرز، و از باختر به بخش مرکزی خرم‌آباد و شهرستان پل دختر محدود است (همانجا).

پای منطقه‌ای کوهستانی است و با وجود کوههای بلند و ارتفاع بسیار و جنگلهای انبوه، آب و هوایی ییلاقی دارد. بسیاری از گذرگاههای آن در زمستان با ریزش برف مسدود می‌گردد. آب و هوای سردسیری پایی محیط بسیار مناسبی را برای زندگی عشایر کوچنده‌ای که زمستانها را در اطراف اندیمشک و در بخش الوار گرمسیری سپری می‌کنند، فراهم آورده است (ایزدینا، ۱۵۹/۳-۱۶۰).

کوههای بخش پایی که بیش از دوهزار متر ارتفاع دارند، اینهاست: تاف و هشتاد پهلوی در دهستان کشور؛ گلا، شبران، شبان گش، دیرو، دارنماز، رگ سیربچه در دهستان گریت؛ گداخر، گریوه، گریوه و لاده در دهستان تنگ هفت (فرهنگ جغرافیایی کوهها، ۲۰۴/۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۱). بیشتر این کوهها از

پایی، از ایلات بزرگ لرستان منطقه بالاگریوه استان لرستان. نام گذاری و خاستگاه: درباره نام ایل پایی اختلاف نظر وجود دارد. برخی این نام را برگرفته از نام پادینار (پایاینار=پایانار) می دانند و می گویند که در حدود ۸۰۰ سال پیش می زیست و در نزدیکی کوه هشتاد پهلو در قلمرو ایل پایی مدفون است (پایی، ۱/۲۶۶-۲۶۷). برخی دیگر آن را مشتق از نام «پایی مراد»، یکی از اجداد پاییها می دانند که به همراه شاهزاده احمد (از نوادگان امام موسی کاظم (ع)) به لرستان آمد (ساکي، ۲۰۱: ۲۰۱؛ امان اللهی، کوچ نشینی...، ۱۸۸). مراد حسین پایی نظر اخیر را به سبب تناقض زمانی میان تاریخ مهاجرت شاهزاده احمد به لرستان و زمان زندگی «پایی مراد» مردود می داند (نک: ۵۵/۲). مطلعان ایلی پایی را به معنای تابع و پیرو و خدمتگزار و از خادمان شاهزاده احمد دانسته اند (ساکي، ۱۹۷: ۱۹۷؛ امام شوشتری، ۱۵۶؛ قس: ادمندز، ۱۹۲-۱۹۳). برخی واژه پایی را در زبان لری برابر «پاپا» و به معنی جد و پدر بزرگ گرفته اند (برای واژه پاپا به معنی جد و پدر بزرگ، نک: ایزدپناه، ۱۸؛ نیز دانشنامه...). پایی مراد شخصیت تاریخی دارد و جد هفتم و بنیان گذار ایل پایی و متحد کننده طوایف مختلف پایی به شمار می رود (پایی، ۱۹۴/۱؛ نیز نک: دانشنامه).

پراکندگی: زیستگاه ایل پایی که به نام این ایل، پایی نامیده می شود، در منطقه پیشکوه لرستان قرار دارد (راولینسن، ۱۵۲؛ دوند، ۲۲۸؛ فیلد، ۱۷۷؛ جغرافیا...، ۷۹) و امروزه از لحاظ تقسیمات کشوری به بخش پایی (هم) معروف است. ایل پایی با ایلات و طوایف دیرکوند (درکوند)، قلاوند، بختیاری، سگوند، رشنو و ساکی همسایه اند (برای اطلاع از تقسیمات، حدود و جغرافیای سرزمین پایی در سفرنامه ها و منابع دیگر، نک: فیلیبرگ، ۷۹-۸۰؛ چاغروند، ۱۸۷؛ مردوخ، ۸۳/۱؛ امام شوشتری، ۱۵۶-۱۵۷؛ جغرافیا، همانجا؛ رزم آرا، ۱۹۳؛ کیهان، ۶۶/۲؛ ساکی، ۱۹۷؛ جم: پایی، ۱۱/۱؛ جم).

سازمان اجتماعی - سیاسی: در برخی از منابع هسته اصلی تشکیل دهنده ایل را شماری تیره و طایفه از فرزندان حیدر و از نوادگان ساد، نوادگان محمد، طایفه نخود و طایفه ملا می دانند که همه از نسل پایا اینار به شمار می روند (همو، ۴۱/۲).

پس از پایی مراد ایل پایی میان پسرش هادی و نوه اش محمدناصر (= مناصر) پسر یوسف به دو شاخه تقسیم شد. امان اللهی یوسف را در یک جا برادرزاده پایی مراد و در جای دیگر آنها را عموزاده آورده است (نک: همان، ۱۸۶؛ دانشنامه).

رهبری ایل به طور موروثی در دست خاندانهای هادی و مناصر و سرپرستان این دو شعبه بود (ساکي، ۲۰۲؛ امان اللهی، همان، ۱۸۶-۱۸۷؛ برای اطلاعات بیشتر درباره تقسیم بندیهای ایل پایی و طایفه ها و تیره ها و توضیحات درباره آنها، نک: همو، قوم لر، ۱۵۵؛ چاغروند، همانجا؛ امام شوشتری، ۱۵۸؛ رزم آرا، ۱۹۶-۱۹۷).

پس از چند نسل ایل پایی میان یوسف خان (فرزند مراد) و پایی باقر

#### سازمان ایل پایی (امان اللهی، کوچ نشینی، ۱۸۷)

ایل	شعبه	طایفه	تیره
ایل	هادی	یاقون	ملکعلی وند
			سوزعلی وند
			چپ
			قاسمعلی
			سراری
			ناجندی و ن
			سیدوند
			بلیون
			خیروند
			سوزعلی وند
پایی	مناصر	مدهنی	هادی
			مناصر
			جمال
			ملا
			داراوند
			خورشیدوند
			منجری
			رگی
			پسیر
			شودر
ایل	کشدی	کشدی	رئیسو
			شهریر
			درشوند
			تاوه ای
			...
			...
			...
			...
			...
			...

قشر بندی اجتماعی: تا پیش از قانون اصلاحات ارضی (۱۳۴۰-۱۳۴۲ ش) دو قشر «هَما» (= همسایه: رعیت یا ایلیاتی) و «خان» در ایل پایی وجود داشت، خانها مالک زمینها بودند و رعیتها جزئی از ابواب جمعی آنها به شمار می رفتند و به اشکال مختلف برای خانها خدمت می کردند. خان با دادن سهمی از محصول زمین به رعیتهای زارع یا اعطای نام خانوادگی خود به رعایا، آنها را همچون نیروی برای دفاع از منافع خود به کار می گرفت، میان اعضای خانواده خانها و رعیتها ازدواج رخ نمی داد و اعمال قدرت خانها اغلب همراه با تحقیر رعیتها بود (فیلیبرگ، ۸۱-۸۳).

خانها ریاست ایل را بر عهده داشتند و هر طایفه از ایل برای خود چند رهبر به نام توشمال و کدخدا داشت که به صورت شورایی امور طایفه را می‌گرداندند (راولینسن، ۱۵۴؛ امان‌اللهی، همان، ۱۸۶-۱۸۸؛ فیلیبرگ، ۸۴-۸۵). اتخاذ و اجرای هر تصمیمی در طایفه‌ها با حضور و مشورت رؤسا صورت می‌گرفته است. به همین سبب خانهای ایل پایی هرگز قدرت مطلق نداشتند و برای تصمیم‌گیریهای مهم درباره ایل شورایی از توشمالها و کدخدایان تشکیل می‌شد. راولینسن (همانجا) وجود این نوع ریاست شورایی در طایفه‌های پیشکوه را در دیگر جامعه‌های ایلی آسیایی نادر می‌داند و آن را نوعی نظام جمهوری به شمار می‌آورد و نه نظام فئودالی بزرگ مالکی (نیز نک: امان‌اللهی، همان، ۱۸۹).

کوچ و اسکان: مهم‌ترین مناطق بیلاقی و قشلاقی ایل پایی را در زمانهای گذشته سورام، کشور، لیریایی، چنارکل، تاف، گیت، ترس، ازنا، وارک، سپیددشت و مازو... تشکیل می‌داد (چریکف، ۴۶؛ فیلد، ۱۸۳؛ راسخ، ۱۴۱؛ مورتسن، ۷۷؛ جغرافیا، ۸۰؛ کریمی، ۱۶۷). ۳۸۳ خانوار از مردم ایل پایی ساکن دهستانهای بخشهای مرکزی، الوار گرمسیری از شهرستان اندیمشک و سردشت در شهرستان دزفول و ۱۲۶۳ خانوار از مردم ایل پایی ساکن دهستانهای بخشهای پایی و مرکزی شهرستان خرم‌آباد، سیلاخور شهرستان دورود برای چرای گله‌هایشان بیلاق و قشلاق می‌کردند (سرشماری، جمعیت، ۷۲، ۷۳، ۷۵-۷۶، ۱۴۹، ۱۵۱-۱۵۲).

پس از ویرانی شهرها، آبادیها، قناتها و مزارع در حملات مغول در نده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴م بسیاری از طوایف کوچنده لر در بخش جنوبی زاگرس مسکن گزیدند. برخی از این طایفه‌ها بیش از ۵۰۰ سال در لرستان می‌زیستند. در این سالها سبک زندگی اجتماعی-سیاسی و نوع معیشت آنها مسیر عادی خود را طی می‌کرد. از حدود ۱۰۰ سال پیش در نتیجه مداخلات خشونت‌آمیز حکومت مرکزی در میان ایلات و طوایف لرستان، تحولی در حیات کوچ‌روی و اقتصاد مبتنی بر گله‌داری آنها روی داد و در کمتر از طول حیات تاریخی ۳ نسل آنها را به صورت جمعیت روستانشین و شهرنشین کنونی درآورد (مورتسن، ۳۷۷).

در ۱۳۰۱ش رضاشاه با هدف مطیع کردن و سیاست اسکان اجباری عشایر، به شمال و شرق لرستان لشکر کشید. جنگ بین قوای دولتی و طوایف لر تا سرکوب آنها و تصرف خرم‌آباد در ۱۳۰۲ش و پراکنده شدن عشایر به نقاط دیگر کشور و تخته قاپو شدن در ۱۳۱۱ش به درازا کشید. در پی آن، با وضع قوانینی، کوچ روی و زندگی در سیاه چادر، پوشیدن پوشاک سنتی و محلی، نگهداری سلاح و... ممنوع شد. از این زمان روند تغییرات اساسی در سازمان اجتماعی-سیاسی سنتی ایلات لرستان و وضعیت کوچ و اسکان با تصویب و اجرای قانون اصلاحات ارضی و به دنبال آن سلب تدریجی مالکیت خوانین بر زمین و تقسیم زمین میان مردم ایلات و از دست رفتن اقتدار حاکمیت خانها، آغاز شد

(همو، ۵۸-۵۹؛ امان‌اللهی، همان، ۷۷، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۸۸ بی). با این همه، نظام مالکیت سنتی در ایلات و طوایف قدرتمند لرستان، مانند پایی، تا مدتها پس از اجرای قانون اصلاحات ارضی برقرار و زمینهای زراعی و مراتع در دست سران ایل و طوایف باقی بود (مورتسن، ۶۰؛ امان‌اللهی، همان، ۷۷).

فیلیبرگ در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م به کوچهای نامنظم ایل پایی و بی‌قاعدگی در نظام و مسیر کوچ و کوچندگی گروههای کوچک در اطراف محل زندگی خود (کوچ با مسافت کم) اشاره می‌کند (ص ۸۵ بی). این در حالی است که در دهه ۱۳۰۰ش/۱۹۲۰م پیش از فیلیبرگ، ایل پایی کوچهای طولانی داشت و در زمستان از زیستگاههای خود تا دزفول و دره‌های عمیق اطراف قلعه کچی، و در تابستان تا دامنه کوهها و جلگه بالا گریوه مرکزی، میان رود سزار و کشکان کوچ می‌کردند (مورتسن، ۷۷). فیلیبرگ نیز در آغاز اقامت خود در میان ایل پایی با توجه به سیاست اسکان عشایر و ممنوعیت آنها از کوچهای بزرگ گروهی و زندگی در سیاه چادر، به دسته‌های کوچنده به گروههای ۴ یا ۵ نفری اشاره می‌کند (ص ۸۸؛ نیز نک: مورتسن، ۳۷۹). از عوامل دیگری که به آهنگ اسکان ایل پایی شتاب بخشید، می‌توان به اشتغال آنها در عملیات احداث راه آهن، سد دز و جاده‌های شوسه و استخراج معادن اشاره کرد (امام شوشتری، ۱۵۸؛ چاغروند، ۱۸۲؛ ساکی، ۲۰۳).

جمعیت: شمار جمعیت ایل پایی را در منابع مختلف متفاوت ذکر کرده‌اند. فیلد (همانجا) آنها را ۲۵۰۰ نفر، کیهان (۶۶/۲)، چاغروند (ص ۱۸۷) و مردوخ (۸۳/۱) هزار خانوار، راسخ (ص ۱۴۱) ۲۱۶۰ خانوار و محسن روستایی (ص ۳۵) ۱۸۰۰ خانوار آورده است. سرشماری ۱۳۶۶ش جمعیت کوچنده ایل پایی را ۱۱۷۳ خانوار و ۸۱۴۶۹ نفر و آخرین سرشماری در ۱۳۷۷ش شمار کوچندگان را ۸۲۳ خانوار و ۵۹۱۴ نفر آورده است (سرشماری، نتایج، ۱۳).

معیشت و مذهب: دام‌پروری و کشاورزی از کارهای اصلی مردم پایی است، از کارهای جنبی آنان که بیشتر زنان به آن می‌پردازند، رنگرزی نخهای پشمی، قالی بافی و آماده کردن پشم برای نمدمالی است (فیلیبرگ، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۶-۱۹۷؛ راسخ، همانجا). به سبب اوضاع اقلیمی و آب و هوایی مناسب سرزمین پایی و شرایط خوب محیط برای رشد درختان انگور، بلوط، انجیر، عناب، چنار، انار و...، پاییها غالباً از چوب و میوه این درختان در معاش خود بهره می‌برده‌اند؛ مثلاً از میوه بلوط برای پختن نان استفاده می‌کردند و در مواقع خشک‌سالی و کمبود محصول گندم و ذرت در سراسر سال با نان بلوط سر می‌کردند. میوه بلوط را برای تغذیه دام و رنگرزی نیز به کار می‌بردند (فیلیبرگ، ۱۷۲-۱۷۵؛ جغرافیا، ۷۹، ۸۰).

از منابع درآمد مردم ایل پایی تهیه و فروش چوب و زغال از درختان منطقه بوده است. همچنین از اناردانه در ساختن رب و از پوست آن در رنگرزی و فروش به کارخانه‌های پارچه بافی در بروجرد و خرم‌آباد استفاده می‌کرده‌اند. امروزه شماری از خانواده‌های پایی در معادن قیر،

خاطرة سرخ جامگان (خرمیان، خرمیه) می‌داند. ادمندز (همانجا) که در ۱۲۹۶ ش/۱۹۱۷ م به این منطقه سفر کرده، سید بودن خدمه عمامه سرخ این امام‌زاده و پیوند آنها را با ایل پایی بی‌ریط دانسته است.

در هر حال، مردم لرستان، مخصوصاً مردم ایل پایی اعتقاد استواری به شاه‌زاده احمد دارند و آداب و مناسک خاصی به هنگام زیارت این امام‌زاده به جا می‌آورند. آنان مانند لره‌های دیگر استان لرستان اشیاء و درختان مجاور و وابسته به امام‌زاده‌ها را مقدس می‌پندارند و ثواب زیارت آنها را برابر با زیارت امام‌زاده‌ها می‌دانند. برای برآورده شدن حاجاتشان به درختان مجاور امام‌زاده‌ها مانند درخت موسوم به «تارک شاه‌زاده احمد» و یا درختان مقدس نیز مانند بلوط و بادام وحشی تکه پارچه‌هایی می‌بندند (فیلبیگ، ۲۶۲-۲۶۴، ۲۹۱؛ مورتسن، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۲۲-۱۲۳؛ نیز نک: تصویر).

«عَلم شاه‌زاده احمد» که از تکه پارچه‌های رنگی فراوانی تزیین می‌شده، از اشیاء مقدس به شمار می‌آمده است. خادمان امام‌زاده این علم را برای پایان بخشیدن جنگ در میان طوایف درگیر می‌گرداندند؛ همچنین به زیران می‌فروختند تا آنها را برای مصونیت از نیش مار و موجودات موزی به لباس خود وصل کنند (مورتسن، ۱۲۶-۱۲۷؛ پای، همانجا). در مراسم عزاداری ماه محرم علم را با پارچه‌های آراسته به رنگهای سرخ میان مردم می‌گرداندند. پس از پایان عزاداری پارچه‌های علم را تکه تکه می‌بردند و برای بهبود بیماری و تسکین دردها می‌فروختند و بیماران و دردمندان آنها را به محل درد می‌بستند یا به همراه دعا به قسمتی از لباس خود وصل می‌کردند (فیلبیگ، ۲۵۷؛ مورتسن، همانجا).

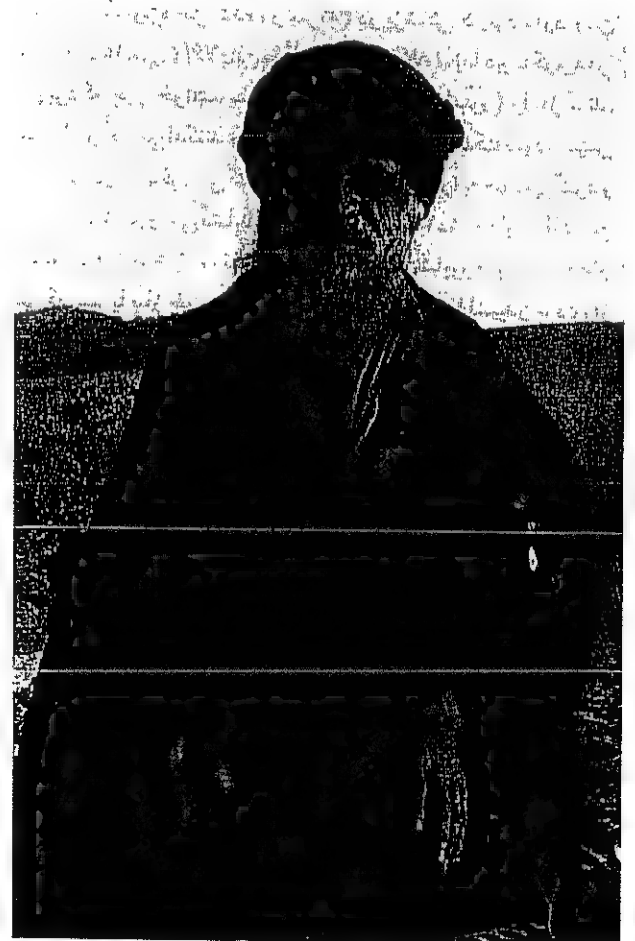
یکی دیگر از اشیاء مقدس شاه‌زاده احمد «عصای برکت دهنده» بود (فیلبیگ، ۲۶۳؛ پای، ۲۵۶/۸). این عصای چوبی را خادمان امام‌زاده همراه داشتند و به هر کجا وارد می‌شدند، آن را به مردم می‌دادند و مردم عصا را به نیابت زیارت شاه‌زاده احمد به پیشانی می‌نهادند و می‌بوسیدند (فیلبیگ، پای، همانجا؛ مورتسن، ۱۲۴؛ نیز نک: تصویر). فیلبیگ این عصا را نمادی از شاه‌زاده احمد، و زیارت کردن عصا را زیارت شاه‌زاده احمد دانسته است (همانجا). از دیگر کرامات منسوب به شاه‌زاده احمد رویش برنج دیم در کشتزارهای اطراف مقبره و باردار شدن زنان نازاست (همو، ۲۶۲، ۲۶۴؛ چاغروند، ۱۸۸؛ جغرافیا، ۸۰).

مآخذ: امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، قوم لر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، کوچ‌نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ پای، مرادحسین، شناخت ایل پای، قم، ۱۳۷۸ ش؛ جغرافیای لرستان پیشکوه و پیشکوه، به کوشش سکندر امان‌اللهی بهاروند، خرم‌آباد، ۱۳۷۰ ش؛ چاغروند خرم‌آبادی، رحیم، «جغرافیای لرستان»، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ ش؛ س، ۱۰ و ۳ و ۴؛ چریکف، سیاحت نامه، ترجمه آبکار مسیحی، به کوشش علی‌اصغر عمران، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ دوید، ک. ا.، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ راسخ، شاپور، «جمعیت و گروه‌های نژادی ایران»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ج ۱؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (لرستان)، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ روستایی، محسن، «ایلات و طوایف لر»، گزارش

سنگ نمک، زغال سنگ و گچ، و کارگری در شرکت‌های راه‌سازی، تأسیسات سد دز و راه‌آهن به کار مشغول‌اند (ساک، ۱۹۷، ۲۰۳؛ چاغروند، ۱۸۲، ۱۸۷).

برخی پایها را مسلمان و شیعه دوازده امامی (فیلبیگ، ۲۵۵؛ ادمندز، همانجا)، و برخی دیگر آنها را مسلمان متمایل به فرقه اهل حق می‌دانند (راولینسن، ۱۳۳؛ EI<sup>2</sup>، ۷/822؛ قس: پای، ۲۵۶، ۴۷/۱).

آرامگاه شاه‌زاده احمد از مقدس‌ترین اماکن زیارتی مردم لرستان و ایل پای و نیایشگاه اهل حق است (راولینسن، همانجا؛ فیلبیگ، ۲۶۱؛ ادمندز، ۱۹۲؛ چریکف، ۳۸؛ پای، ۲۵۳/۱-۲۵۶). راولینسن در گزارش سفرش به لرستان در ۱۳۱۷ ش/۱۹۳۸ م امام‌زادگان شاه‌زاده احمد، سلطان محمود (محمد) و بابابزرگ را با یکدیگر برادر، و از ۷ تن شخصیت‌های مقدس فرقه اهل حق دانسته است (همانجا). مورتسن به نقل از فیلبیگ مردم ایل پای را اهل حق نمی‌داند و رفتار پیروان آنها را از نظر مردم ایل پایی مردود می‌داند (ص ۱۲۷). از ویژگی‌های خادمان این



خادم امام‌زاده با عصای برکت‌دهنده

امام‌زاده گذاشتن عمامه سرخ بر سر و حمل عصای برکت دهنده در شال کمر است (فیلبیگ، ۲۶۳؛ ادمندز، نیز EI<sup>2</sup>، همانجا؛ پای، ۲۵۵/۱-۲۵۶). مینورسکی (نک: EI<sup>2</sup>، همانجا) عمامه سرخ را یادآور

۱۳۰۶ ش. ۵، شقایق، خرم آباد، ۱۳۷۶ ش. س ۱، ۱، ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم آباد، ۱۳۴۳ ش.؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کرجنده (۱۳۷۷ ش.)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش.؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کرجنده (۱۳۶۶ ش.)، نتایج تفصیلی، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش.؛ همان (۱۳۷۷ ش.)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش.؛ فیلیگر، ک. گ. - ایل یایی، ترجمه اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۹ ش.؛ کریمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ ش.؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش.؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ چاپخانه ارتش؛ نیز؛

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; El<sup>2</sup>; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mortensen, L. D., *Nomads of Luristan*, Copenhagen, 1993.

مقصومه ابراهیمی

**پاپیروس** (تلفظ اصلی: پاپوروس<sup>۱</sup>)، نام یونانی گیاهی که در مصر باستان از آن برای تهیه کاغذی به همین نام بهره می گرفتند (برای این کاربرد، نک: هد، کاغذ) و در پزشکی کهن نیز کاربرد دارویی داشت. این واژه در متون عربی و فارسی به شکل فافورس/بابوروس/پاپوروس (نک: ابوالخیر، ۸۴/۱؛ شرح لکتاب...، ۲۵؛ ابن بیطار، تفسیر...، ۱۳۴، قس: الجامع...، ۸۷/۱، سطر ۱۰: که این بار هنگام نقل سخن دیوسکوریدس به غلط «بانوروس» آمده است)، فافیروس (غافقی، ۷۶/۲) و فافیر/بابیر (همو، ۷۵/۲؛ ابوالخیر، همانجا؛ ابن بیطار، تفسیر، همانجا، الجامع، ۱۵۵/۳، سطر ۲۰)، و نیز در متن چاپی آثار داروشناسی دوره اسلامی به صورتهای تصحیف شده عافر، غافر، فاقیر و مانند آن آمده است (نک: همان، ۸۶/۱؛ عقیلی، ۲۱۱).

در بیشتر آثار گیاه - داروشناسی دوره اسلامی و نیز واژه‌نامه‌های عربی بردی را نام عربی این گیاه دانسته‌اند (شرح لکتاب، همانجا؛ ابن بیطار، تفسیر، همانجا، الجامع، ۸۶/۱-۸۷؛ غافقی، ۷۵/۲، به نقل از ابن جلجل)، اما برخی همچون ابوالعباس نباتی، مشهور به ابن رومیه (ابن بیطار، همان، ۸۶/۱)، غافقی (همانجا) و ابوالخیر اشبیلی (۸۴/۱-۸۵) برای بردی چندگونه (صنف) - واز جمله آنها: پاپیروس - برشمرده‌اند (قس: خلیل بن احمد، ۲۵۰/۵، که تلویحاً «بردی مصر» را نوعی از انواع بردی دانسته است). در برخی لهجه‌های عربی (از جمله عربی اندلس)، بردی را خواص نیز نامیده‌اند، زیرا برگ آن شبیه «برگ نخل» (= خواص) است (ابوالخیر، ۸۳/۱، ۲۲۰؛ غافقی، نیز ابن بیطار، همانجاها، که هر دو از ابن جلجل نقل کرده‌اند؛ نیز نک: عقیلی، همانجا؛ قس: رازی، ۲۲۸/۳، به نقل از عیسی بن حکم دمشقی، مشهور به مسیح به شباهت خواص درمانی خواص و بردی نیز اشاره کرده است).

به گفته خلیل بن احمد فراهیدی بردی سبزی را که در ریشگاه خود بسیار مانده باشد، حَقّاً (مفرد آن: حَفْأ) گفته‌اند (۳۰۶/۳؛ قس: بیرونی، ۱۰۲؛ نیز ابوالخیر، ۴۱/۱، ۸۳، ۱۸۹، که بردی و حَقّاً و نیز آبء را بدون هیچ شرطی معادل هم دانسته‌اند). نیز بخشی از نوک ساقه آن را که شبیه به پنبه است (قُطْن البردی) طوط (دینوری، ۲۵۴؛ خلیل بن احمد، ۲۰۴/۴، ۴۶۹/۷؛ ابوالخیر، ۸۴/۱)؛ بیه سفید رنگی را که از ریشه بردی گرفته می‌شود: خُرَاط (ابوالخیر، ۲۰۳/۱؛ خلیل بن احمد،

۲۱۶/۴) و ریشه بردی (و نیز ساقه تازه هر گیاه) را عنقر یا عنقر نامند (بیرونی، همانجا؛ ابوالخیر، ۴۳۹/۲). همچنین این گیاه را در خراسان «لُخ» (بیرونی، ۱۰۱؛ کاسانی، ۱۲۱/۱)، در شیراز «تک» (حاجی زین عطار، ۵۶) و در اصفهان «بیزر» نامند (حکیم مؤمن، ۱۵۰؛ عقیلی، همانجا).

**کاربردهای درمانی و دارویی پاپیروس:** پزشکان دوره اسلامی درباره طبع بردی (در آثار پزشکی همیشه معادل پاپیروس) دیدگاههای مختلفی داشته‌اند، از جمله: سرد کننده از درجه دوم و خشک کننده و گیرنده (مقبض) در اعتدال (ابن بیطار، الجامع، ۸۷/۱، سطر ۲۷: به نقل از عیسی بن حکم دمشقی)، سرد و خشک از درجه دوم (ابن جزار، ۷۰؛ ابومنصور، ۶۸؛ نیز حاجی زین عطار، همانجا)؛ سرد و خشک بدون اشاره به درجه (ابن رین، ۴۰۴؛ ابن سینا، ۲۷۸/۱)؛ و نیز سرد از درجه دوم و خشک از درجه اول (حکیم مؤمن، نیز عقیلی، همانجاها).

گرچه جالینوس تأکید داشت که این گیاه نه به صورت طبیعی، که تنها خاکستر آن (به ویژه حل شده در سرکه) در پزشکی کاربرد دارد (ابن وافد، ۱۰۴؛ غافقی، ۷۶/۲؛ ابن بیطار، همان، ۸۷/۱)، اما دیوسکوریدس بر آن بود که چون خواهند سر زخم کهنه چرکین (ناسور) را باز کنند، بردی را در آب می‌افکنند و سپس پهن می‌کنند تا خشک شود. سپس نوک آن را در زخم فرو می‌کنند. بردی رطوبت زخم را به خود می‌گیرد و باد می‌کند و زخم را می‌گشاید (نک: رازی، ۱۷۱-۱۷۰/۲۰؛ ابن وافد، نیز ابن بیطار، همانجاها). به نظر ماسرجویه جندی‌شاپوری بوی بد دهان کسی که سیر یا پیاز خورده، یا شراب نوشیده است، با لیسیدن بردی از میان می‌رود (نک: ابن بیطار، همانجا؛ قس: جرجانی، ذخیره...، ۶۵۹، سطر ۱۳؛ حکیم مؤمن، ۱۵۱). ابن جزار نیز نوشیدن افشرد برگ سبز کوبیده شده بردی را برای درمان بیماریهای طحال بسیار سودمند می‌دانست (ص ۷۰؛ نیز ابن بیطار، همانجا؛ حکیم مؤمن، ۱۵۰-۱۵۱).

یعقوب کشکری برای بیرون آوردن آب از گوش این دستور را یاد کرده است: بیمار را طوری به پهلو می‌خوابانیم که گوشی که در آن آب رفته، رو به بالا باشد. نیمی از یک قطعه بردی به طول یک ذراع را با پنبه می‌پوشانیم و در روغن می‌افکنیم تا خوب روغن اندود شود. سر دیگر بردی را در گوش بیمار فرو می‌کنیم و سر روغن اندود را آتش می‌زنیم. بردی همچنان که آتش می‌گیرد، آب درون گوش را به خود می‌گیرد. آن هنگام که بیمار از آتش به رنج افتد، آب نیز از گوش وی کاملاً بیرون آمده است (ص ۱۰۸؛ قس: ابن سینا، ۱۵۹/۲). حکیم مؤمن نیز آب این گیاه را به تنهایی جلا دهند دندان و بند آورنده خون ریزی، و همراه با سرکه برای درمان طحال نیک می‌شمرد (همانجا).

اما کاربرد خاکستر بردی و نیز سوخته کاغذ فراهم آمده از پاپیروس، به ویژه به عنوان بند آورنده خون ریزی و خشک کننده زخمها بسیار رایج‌تر بود. در واقع در آثار پزشکی مقصود از کاغذ (قرطاس) و

1. papyrus

المفردة، به کوشش احمد حسن بسج، بیروت، ۱۳۲۰ ق/ ۲۰۰۰ م؛ ابوالخیر اشیلی، عمدة الطیب فی معرفة النبات، به کوشش محمد عربی خطایی، بیروت، ۱۹۹۵ م؛ ابومنصور موفق هروی، الابنية عن حقائق الادوية، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۲۲ ش؛ اهوازی، علی، کامل الصناعة الطبية، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ بدیعنور، دست‌نویسهای شمه ۳۵۷۲ و ۲۸۳۸ کتابخانه ایاصوفیه؛ بیرونی، ابوریحان، الصيدنة، به کوشش عباس زیراب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبية، ج تصویر، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ همو، ذخیره خوارزمشاهی، ج تصویر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ حاجی زین عطار، علی، اختیارات بدیعی، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفة، تهران، ۱۴۰۲ ق؛ خلیل بن احمد فراهیدی، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دارالهجرة؛ دینوری، احمد، النبات، به کوشش برنهاد لوین، ویسبادن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳ م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲-۱۳۹۴ ق/ ۱۹۵۵-۱۹۷۰ م؛ شرح لکتاب دیاسکوریدوس فی هیولی الطب، به کوشش آلبرت دیریش، گرتینگن، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، مخزن الادوية، کلکته، ۱۸۵۱ م؛ غافقی، احمد، جامع المفردات، انتخاب ابن عربی، به کوشش ماکس مایرهوف و جورجی صبحی، بولاق، ۱۹۲۰ م؛ کاسانی، ابوبکر، ترجمه [و تخریر] کهن فارسی الصيدنة بیرونی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کشکری، یعقوب، کناش فی الطب، به کوشش علی شیرازی، بیروت، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۳ م؛ نفیس بن عوض کرمانی، شرح الاسباب و العلامات نجیب‌الدین سمرقندی، به کوشش عبدالمجید، کلکته، ۱۲۵۱ ق/ ۱۸۳۶ م. یونس کرامتی

پاتَنَجَل، نک: بیرونی، ابوریحان.

پاذَرَهَره، نیز پاذهر، مرکب از پیشوند پاد (در ایرانی باستان: \*pāta-/pāti، در اوستایی: -patiti) و واژه زهر (ایرانی باستان: \*jafra- مشتق از ریشه -gan = زدن، کشتن)، صورتهای معرب آن: پاذهر، فاذهر، بازهر یا قازهر؛ لفظاً به معنی ضد زهر. این واژه از طریق یکی از زبانهای ایرانی شمال غربی به زبان لاتینی (به صورت bezar یا مانند آن) و از آنجا به زبانهای اروپایی جدید (مثلاً انگلیسی و آلمانی: bezoar) راه یافته است (هوشمان، ۳۶؛ بیلی، ۲۵۳؛ مکنزی، ۶۳؛ «فرهنگ...»، ذیل bezoar). در برخی آثار عربی گاه اشتقاقهای عامیانه درباره این واژه آمده است (مثلاً نک: تیفاشی، ۱۲۵: بازهر = پاک + زهر = پاک کننده از زهر).

در متون فارسی و عربی پاذهر به ماده‌ای اطلاق می‌شود که بتواند از کارکرد زهر در بدن جلوگیری کند؛ اما پزشکان هر چیزی را که عوارض زیانبار مواد دیگر را از میان می‌برد، پاذهر می‌نامیدند (ابن بیطار، ۸۱/۸؛ قس: غافقی، ۸۶/۸). از اشارات پزشکان و داروشناسان کهن می‌توان دریافت که آنان معمولاً داروهای مفرد ضد زهر را که به صورت طبیعی یافت می‌شد، پاذهر، و داروهای مرکب ضد زهر را تریاق (هم) نامیده‌اند، اما تنها شمار اندکی از آنان این نکته را به تصریح آورده‌اند (مثلاً نک: ابن سینا، ۲۳۵/۱؛ حاجی زین عطار، ۱۱۳: «حجر التیس پاذهر است و تریاق طبیعی خوانند»؛ قس: ابن سینا، ۲۸۰/۱).

به‌خصوص کاغذ سوخته (القرطاس المحرق) همواره کاغذی بود که از پاپیروس ساخته شده باشد. رازی با نقل عبارت «بردی: خاصیتش بند آوردن خون است چون سوخته شود» از کتاب ابدال بدیعنور (شمه ۳۵۷۲، گ ۴۲ ب، شمه ۴۸۳۸، گ ۱۷۸ ب)، یک بار به صورت «القرطاس المحرق فیما ذکر بدیعنور یقطع الدم» (۲۲۶/۱۲) و بار دیگر ذیل بردی به شکل «و قال بدیعنور: خاصته قطع الدم متى احرق» (۱۷۲/۲۰) تلویحاً این سخن را تأیید کرده است؛ اما گویا ابن جلیل نخستین کسی است که در این مورد به صراحت سخن گفته (نک: غافقی، ۷۵/۲؛ ابن بیطار، الجامع، ۸۶/۸؛ قس: ۱۷/۴، تفسیر، ۱۳۳، که نام ابن جلیل نیامده است؛ نیز حکیم مؤمن، ۱۵۰). بیشتر پزشکان قدیم خواص درمانی قرطاس (معمولی یا سوخته) را بیش از خاصیت بردی، و نیز سوخته قرطاس یا بردی را در خشک کنندگی برتر از خود آنها می‌دانستند (رازی، ۱۷۱/۲۰؛ ابن جزار، ۷۱؛ بیرونی، ۱۰۱؛ ابومنصور، ۶۸؛ ابن بیطار، همانجا؛ قس: ابن سینا، ۲۷۸/۱؛ جرجانی، الاغراض...، ۶۱۵).

نمونه‌هایی از کاربرد خاکستر بردی و به ویژه کاغذ سوخته در درمان بیماریهای مختلف چنین است: درمان زخمهای چرکین دهان (رازی، ۱۹۹/۳، ۱۶۹/۹، ۱۷۱/۲۰؛ ابن جزار، همانجا؛ ابن سینا، ۲۷۸/۱؛ ابومنصور، همانجا)؛ بند آوردن خون دماغ (رعاف) و درمان زخمها و گوشت اضافی داخل بینی (رازی، ۷۱/۳-۷۱/۳، ۸۸-۸۹، ۷۲-۷۱/۳؛ کشکری، ۱۱۳-۱۱۵؛ ابن جزار، ۷۰؛ اهوازی، ۲۹۶/۲-۲۹۷، ۶۰۳-۶۰۴؛ ابن سینا، ۴۲۲/۱، ۱۶۵-۱۷۲؛ جرجانی، ذخیره، ۳۷۵، الاغراض، ۶۸۸)؛ درمان زخم معده و روده (ابن رین، ۲۴۹، ۲۵۱؛ ابن سراپیون، گ ۱۱۴، ۱۷۲؛ رازی، ۹/۸، ۲۲، ۴۰، ۴۶، ۶۶؛ کشکری، ۴۵۴-۴۵۵، ۴۶۴؛ اخوینی، ۴۰۸، ۴۱۰؛ ابن سینا، ۴۳۶/۳، ۴۳۷-۴۳۶/۳؛ جرجانی، ذخیره، ۶۶۹، الاغراض، ۴۶۷، ۶۵۷؛ نفیس، ۳۳۶-۳۳۷)؛ درمان بواسیر و زخمهای درونی و بیرونی آلت تناسلی (رازی، ۵۱/۹، ۵۲، ۱۹۶، ۳۲/۱۰، ۲۱۶-۲۱۹، ۷۹/۱۱؛ ابومنصور، همانجا؛ ابن سینا، ۵۵۴/۲؛ جرجانی، همان، ۶۱۵). کاربرد به تنهایی یا با سرکه در درمان بیماریهای پوست و مو (ابن سراپیون، گ ۱۸۶؛ کشکری، ۱۳۶؛ ابن سینا، ۴۲۲/۱، ۲۸۸/۳، ۲۹۵)؛ و سرانجام کاربرد به عنوان بند آورنده خون‌ریزی و جوش دهنده زخمها (ابن سینا، ۲۷۸/۱، ۱۶۷/۳، ۱۷۶، ۱۷۸؛ ابومنصور، همانجا).

همچنین بدل بردی را تنها بدیعنور یاد کرده که به نظر وی هم وزنش افاقیا، نیم چند آن ورد یابس یا ثلث وزن آن دم الاخوین است (شمه ۳۵۷۲، گ ۴۲ ب، شمه ۴۸۳۸، گ ۱۷۸ ب).

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، تفسیر کتاب دیاسکوریدوس، به کوشش ابراهیم بن مراد، بیروت، ۱۹۸۹ م؛ همو، الجامع لمفردات الادوية والغذیة، بولاق، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جزار، احمد، الاعتماد فی الادوية المفردة، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۲۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زیرصدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن سراپیون، الکناش الصغیر، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شمه ۹۶۶۸؛ ابن سینا، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ ابن رافد، عبدالرحمان، الادوية

نک: بیرونی، ۳۲۷، ۳۲۵، مطالبی که در این باره از یکی از آثار ابوالحسن طبری نقل کرده است).

در مآخذ به ندرت درباره ماهیت و چگونگی پدید آمدن پادزهر کانی به مطلبی برمی خوریم. در «آثار العلویة» اخوان الصفا، پادزهر شبنمی است که بر برخی سنگها می نشیند، سپس در شکافهای آن نفوذ می کند و در این شکافها، در جایهای مخصوص و زمانی معلوم منعقد می گردد (رسائل، ۱۰۴/۲). داوود انطاکی نیز در تذکره به نقل از ارسطو این سنگ را آمیزه ای از جیوه و گوگرد می داند که رطوبت بر آن غلبه کرده، و سپس بر اثر گرما منعقد شده است (ص ۹۸). اینان معدن پادزهر کانی را کوههای واقع در مرز هندوچین، کوههای زرنند کرمان و گاه کوههای غور می دانستند (بیرونی، ۳۲۴؛ نیشابوری، ۳۳۱؛ نصیرالدین، ۱۳۰؛ ابوالقاسم، ۱۴۹). تیفاشی به حضور در یکی از معادن در شمال موصل تأکید کرده است (ص ۱۱۷-۱۱۸). اما پادزهر حیوانی به نظر بیشتر آنان در بدن ایل (بزکوهی) پدید می آمده است. برخی به پدید آمدن این سنگ در بدن گاو کوهی، میمون و قنفذ نیز اشاره کرده اند. محل پیدایش این سنگ را به اختلاف چشم، قلب یا شیردان، زهره و روده و معدة این حیوان یا حیوانات دانسته اند (ابن بیطار، ۸۲/۱)، با استناد به ابن جمیع؛ تیفاشی، ۱۱۹-۱۲۲؛ عقلی، ۱۹۶؛ حکیم مؤمن، ۱۳۹). گفتنی است که قلقلشندی در میان ۱۲ گوهر مورد علاقه پادشاهان که کاتبان و کارمندان دیوان باید آن را بشناسند، از سنگ پادزهر حیوانی نیز یاد کرده است (۱۱۶/۱-۱۱۸).

مآخذ: ابن افغانی، محمد، نخب الذخائر فی احوال الجواهر، به کوشش انستاس کرملی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن سیناء القانون، بولاق، ۱۲۹۲ق؛ ابوالغیر اشبیلی، عمدة الطیب فی معرفة النبات، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، عریس الجواهر، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابومنصور موفق هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ انطاکی داوود، تذکره اولی الالباب، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۳۱۱ق/۱۹۹۱م؛ بیرونی، ابویحیی، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تیفاشی، احمد، اذهار الافکار فی جواهر الاحجار، به کوشش محمد یوسف حسن و محمود بیونی خفاجی، قاهره، ۱۹۷۷م؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطیبه، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، ذخیره خوارزمشاهی، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حاجی زین عطار، علی، اختیارات بدیعی، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم مؤمن محمد مؤمن، تحفه تهران، ۱۴۰۲ق؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، ۱۹۵۷م؛ عقلی علوی شیرازی، محمد حسین، مخزن الادویه، کلکه، ۱۸۵۱م؛ غافقی، احمد، جامع المفردات، انتخاب ابن عبری، به کوشش ماکس مایر هوف و جورجی صبحی، بولاق، ۱۹۴۰م؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۹۱۳-۱۹۱۹م؛ نصیرالدین طوسی، تسوخ نامه ایلخانی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیشابوری، محمد، جواهرنامه نظامی، به کوشش ایرج افشار و رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۸۳ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1975; Hübschmann, H., *Persische Studien*, Strassburg, 1895; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; *The Oxford English Dictionary*, 1989.

یونس کرامتی

«بیش میش بوحا... و هو اعظم التریاق البیش»: برای تکرار همین عبارات، نک: جرجانی، الاغراض، ۶۱۶؛ ابن بیطار، ۱۳۳/۱؛ نیز قس: عقلی، ۱۹۶: «پادزهر... اسم فارسی جنس تریاق است». این پزشکان از داروهای مفردی که خاصیت ضد زهر داشتند، معمولاً با عناوینی چون الادویه البادزهریه یاد کرده اند (ابن سینا، ۲۳۲/۲، ۵۰۲، ۵۲۱؛ قس: جرجانی، ذخیره، ۶۸۵). اما اگر داروی مفردی در رفع عوارض نوع خاصی از سموم کاربرد داشت، کلمه پادزهر به نام آن سم اضافه می شد، مانند «الجوز پادزهر البلاذر» و اصل الکبر پادزهر البیش؛ و الحلتیت پادزهر السم الارمینی» (رازی، ۳۸۶/۱۹؛ نیز ابوالخیر، ۱۱۱/۱؛ ابن بیطار، ۱۳۳/۱، سطر ۹) یا «گوز پادزهر بلاد است» (ابومنصور، ۶۳؛ برای تفصیل بیشتر، نک: هذ، تریاق، نیز سم).

در آثار سنگ شناسی کهن از کتاب احجار منسوب به ارسطو گرفته تا جواهرنامه های متأخر، آثاری با عنوان عمومی «خواص» (که به بیان خواص جادویی اجسام اختصاص دارد) و نیز آثار داروشناسی مکتب اندلس و دارونامه های متأثر از این مکتب، برای دو نوع سنگ پادزهر (حجر البادزهر)، یکی با منشأ معدنی و دیگری حیوانی که «پادزهر همه زهرها به شمار می رود»، خواص و ویژگیهای غالباً شگفت انگیز و آمیخته با جادو یاد شده است (ابن بیطار، ۸۱/۱-۸۲؛ غافقی، همانجا؛ ابن افغانی، ۷۵-۷۸؛ حاجی زین عطار، ۵۱، ۱۱۳؛ عقلی، ۱۹۶-۱۹۹). اما تیفاشی بر آن است که پادزهر کانی تنها در درمان گزیدگی کژدم به کار می آید و همه ویژگیهای دیگر این دو نوع پادزهر را تنها به پادزهر حیوانی نسبت می دهد (ص ۱۱۷-۱۴۱). در الجواهر بیرونی (و نیز در آثار گوهرشناسی فارسی که عمدتاً از این کتاب بهره برده اند) تنها از پادزهر کانی سخن به میان آمده است. به گفته بیرونی پیشینیان سنگ مشهور به پادزهر را از کانیها برشمرده اند، اما چندان به ویژگیها و نشانه های آن نپرداخته اند. به نظر بیرونی این گوهر باید برتر از گوهرهای دیگر شمرده شود، زیرا برخلاف آنها که تنها برای زینت و سرگرمی به کار می روند، می تواند جان آدمی را نجات دهد. وی در ادامه اشارات کوتاه محمد بن زکریای رازی (احتمالاً به نقل از طب الملوکی)، ابن مندویه، و ابوالحسن طبری (ه م م) و دیگران درباره برخی ویژگیهای پادزهر کانی و شیوة تشخیص اصل از بدل را یاد می کند، اما به خوبی پیداست که خواص شگفت انگیز منسوب به این سنگ را باور ندارد (ص ۳۲۳-۳۲۸؛ نک: نیشابوری، ۲۳۰-۲۳۵، که تنها برخی حکایات یا خواص شگفت انگیز و نیز اشاره ای کوتاه به پادزهر حیوانی را به گزارش بیرونی افزوده است؛ نیز نک: نصیرالدین، ۱۳۰-۱۳۱؛ ابوالقاسم، ۱۴۸-۱۴۹، که خلاصه ای از گزارش فارسی وی را آورده اند). پزشکان برجسته ایرانی نیز چندان به گزارشهای پیشینیان درباره خواص این سنگ اعتماد نکرده اند و به همین لحاظ استناد آنان به سنگ پادزهر بسیار نادر است (برای نمونه هایی از آن، نک: رازی، ۲۸۲/۱۹، که به نقل جرک/شرک هندی به خود آویختن سنگ پادزهر را در ایمنی از مسمومیت مؤثر دانسته است؛ قس: ابن بیطار، ۸۱/۱؛ غافقی، ۸۶/۱؛ نیز



نوشته است. دست‌نویسهای بسیاری به خط وی دست کم تا سده ۸ق/۱۴م در کرمان و دیگر شهرهای ایران موجود بوده است (ناصرالدین، ۷۰؛ اعلی، ۳۳۲/۱؛ مستقیم‌زاده، ۱۴۵). پادشاه خاتون علاوه بر خوش‌نویسی، در فن عروض و لغت نیز مهارت داشت. او به اهل ادب و اندیشه احترام می‌گذاشت و دربارش محفل و مجمع ادیبان و اندیشمندان بود که همگی مستمراً نیز می‌گرفتند (شبانکاره‌ای، همانجا؛ صها، ۳۷-۳۸؛ همت کرمانی، همانجا).

مأخذ: اعلی حایری، محمدحسین، *تراجم اعلام النساء*، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، *مقدمه بر تاریخ شاه*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع‌الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صها، جواد، «سی پاره قدیمی»، یادگار، ۱۳۲۴ش، س ۱، ش ۹؛ مستقیم‌زاده، سلیمان سعدالدین، *تحفه خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سقط‌العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع‌النصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همت کرمانی، محمود، *تاریخ مفصل کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش.

پادشاه‌نامه، نک: شاه‌جهان‌نامه.

بادنگ، نک: دنگها.

پادوسپانیان، نک: بادوسپانیان.

پاراب، نک: فاراب.

پاراجنار، شهری از ایالت سرحد در شمال غربی پاکستان. این شهر در ۳۳° و ۵۴' عرض شمالی و ۷۰° و ۶' طول شرقی در مجاورت مرز افغانستان در دره سرسبز گرم در فاصله ۲۸۰ کیلومتری جنوب غربی پیشاور واقع است («اطلس...»، ۱۳۲، ۱۲۰، فهرست: سرحدی، ۸۱). دره کرم به دو بخش علیا و سفلی تقسیم می‌شود و پاراجنار مرکز کرم علیاست (دوبی، ۳۱۱؛ «فرهنگ...»، XVI/50). کرم که خود سرزمینی کوهستانی است، به دره‌ای وسیع و گسترده ختم می‌شود و جلگه‌ای شیب‌دار تشکیل می‌دهد که پاراجنار در این جلگه واقع است (پنل، ۳۸؛ «فرهنگ...»، XVI/47-48). بیشتر مردم پاراجنار و روستاهای پیرامون آن پیرو مذهب تشیع هستند (سرحدی، ۸۲). بلندبهای این منطقه پوشیده از جنگل، و دارای روستاهایی خوش منظر است و دمای آن در تابستانها از ۳۷° سانتی‌گراد تجاوز نمی‌کند (همو، ۸۱؛ «فرهنگ...»، XVII/48).

برخی علت نام‌گذاری این شهر را به سبب فراوانی درختان چنار در این منطقه، و برخی دیگر نام آن را برگرفته از نام قبیله «پارا» دانسته‌اند (اردو...، ۳۴۸/۵؛ سرحدی، ۸۰)، اما به نظر می‌رسد قول نخست مقرون به صحت باشد.

پادشاه خاتون، صفوة‌الدین والدین (۶۴۵- مة ۶۹۴ ق/۱۲۴۷- ۱۲۹۵م)، هفتمین حکمران قراختایی کرمان، دختر قطب‌الدین محمد و قتلغ ترکان خاتون.

از زندگی او پیش از فعالیت سیاسی‌اش اطلاعی در دست نیست. ورود او به صحنه حوادث از زمانی آغاز شد که به ازدواج اباقاخان مغول درآمد. چون میان مادرش قتلغ ترکان که پس از مرگ شوهرش قطب‌الدین زمام امور کرمان را در دست گرفته بود، با سیور غتمش پسر قطب‌الدین اختلاف افتاد، پادشاه خاتون وساطت کرد و سیور غتمش به دستور اباقاخان ناچار به عقب‌نشینی شد (حافظ ابرو، ۶۶/۳-۶۸). چون اباقاخان درگذشت، سیور غتمش با حمایت احمد تکودار به کرمان تسلط یافت و قتلغ ترکان با آنکه شریک در حکومت بود، بر اثر آزارهای فرزندخوانده، درگذشت و این حادثه خشم پادشاه خاتون را برانگیخت. اندکی بعد پادشاه خاتون به ازدواج کیخاتو فرزند خوانده اباقاخان درآمد و به آسیای صغیر رفت (همو، ۶۸/۳-۷۱؛ صها، ۳۵-۳۶، ۳۹). در این وقت سیور غتمش به شهرهای سیرجان و اطراف که ملک موروث پادشاه خاتون و همواره در تصرف او بود، دست درازی کرد (حافظ ابرو، ۷۴/۳). در این میان، ارغون شاه بمرد و کیخاتو ایلخان شد. پادشاه خاتون که اینک قدرتی نو یافته بود، بی‌درنگ به کرمان آمد و سیور غتمش را گرفت، و پس از ماجراهایی سرانجام در ۶۹۳ ق/۱۲۹۴م او را کشت (همو، ۷۹/۳-۸۱؛ صها، ۳۶؛ همت کرمانی، ۸۹؛ باستانی، ۵۹) و خود در حکومت کرمان مستقل شد. آن‌گاه به بسط قدرت و قلمرو پرداخت (همو، ۶۱).

اندکی بعد کیخاتو خان کشته شد و کار بر پادشاه خاتون چنان تنگ آمد که در برابر یورش کردوچین همسر سیور غتمش تاب مقاومت نیافت و تسلیم شد و چند روز بعد او را در کوشک زر، نزدیک کرمان کشتند (۶۹۴ ق/۱۲۹۵م) و در دیه کوچکی موسوم به مسکین به خاک کردند (حافظ ابرو، ۸۱/۳-۸۲؛ ناصرالدین، ۷۶-۷۷؛ خواندمیر، ۲۷۰/۳؛ هدایت، ۷۳/۱؛ اقبال، ۴۰۷/۱؛ باستانی، ۶۲) و پس از آنکه سلطان مظفرالدین محمد شاه حاکم کرمان شد، بیکر او را با عزاداری و احترام بسیار به کرمان بردند و در مدرسه‌ای که قتلغ ترکان خاتون بنا کرده بود، به خاک سپردند (حافظ ابرو، ۸۲/۳؛ ناصرالدین، ۷۷؛ شبانکاره‌ای، ۲۰۳). خواجه نظام‌الدین محمود وزارت کرمان را در عصر حکومت پادشاه خاتون در دست داشت (خواندمیر، ۲۷۱/۳).

پادشاه خاتون مانند مادرش قتلغ ترکان، به کرمان علاقه خاص داشت و به آبادانی آنجا می‌کوشید؛ چنان که مدارس و مساجد در این شهر بنا کرد (شبانکاره‌ای، ۲۰۲). وی زنی با ذوق و اهل ادب بود و اشعار بسیاری با تخلص «عفتی» سروده که تاکنون جمع‌آوری نشده، و به چاپ نرسیده است. بخشی از اشعار وی در پاره‌ای منابع به طور پراکنده مذکور است (اقبال، ۴۰۷/۱-۴۰۸؛ ناصرالدین، ۷۰-۷۱؛ همت کرمانی، ۸۸). وی خط نسخ را زیبا می‌نوشت و چندین قرآن به خط خود برای برخی از بزرگان، از جمله هولاکوخان و دیگر سلاطین مغول

A.M., Pennell of the Afghan Frontier, Lahore, 1978; «ShiaNews», [www.shianews.com/hi/articles/politics/0000116.php](http://www.shianews.com/hi/articles/politics/0000116.php).  
غلامرضا استیفاء

پارتی (پهلوانی، پهلوی اشکانی)، از زبانهای ایرانی میانه غربی. زبانهای ایرانی میانه اصطلاحاً به آن دسته از زبانهای ایرانی گفته می‌شود که پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۱ ق.م) تا چند سده پس از انقراض ساسانیان (۶۵۱/ق.م) در ایران و سرزمینهای مجاور آن رایج بود. زبانهای ایرانی میانه را به دو شاخه شرقی و غربی تقسیم می‌کنند. شاخه غربی خود دارای دو زیر شاخه شمال غربی و جنوب غربی است. پارتی تنها زبان شناخته شده ایرانی میانه شمال غربی، و فارسی میانه (یا پهلوی ساسانی یا فقط پهلوی) تنها زبان ایرانی میانه جنوب غربی است (هیننگ، ۹۲). از پارتی باستان که مادر زبان پارتی، و از زبانهای ایرانی باستان بوده، اثری به دست نیامده است. پارتی زبان مادری ساکنان آستان پارت بود. این استان — که در کتیبه‌های فارسی باستان پَرثَوَه (براندنشتاین، ۱۳۸) (= پَهَلَو، پهل، فهله) نامیده شده است — در دوره هخامنشی شامل شمال خراسان کنونی و بخشهایی از ترکمنستان کنونی می‌شد. در حدود سال ۳۴۷ ق.م اشک (یا ارشک) سلسله اشکانی را در پارت بنیاد نهاد. اگرچه زبان مادری پادشاهان اشکانی پارتی بود، آنان به سبب دبستگی به فرهنگ و تمدن یونانی تا قرن‌ها نام و القاب خویش را به خط و زبان یونانی بر سکه‌هایشان می‌نوشتند و حتی از زمان پادشاهی مهرداد یکم (ح ۱۷۱ ق.م) به بعد گاه واژه یونانی فیلیپئوس<sup>۵</sup> را که به معنی دوستدار یونان است، بر سکه‌هایشان حک می‌کردند (سلوود، ۲۸۲؛ ملک‌زاده، ۵۷/۲). به علاوه، به نوشته پلوتارک، هنگامی که اُرد [دوم] (ح ۵۸ ق.م) با آرتابازس، پادشاه ارمنستان در حال تماشای نمایشنامه‌ای یونانی از اورپیئیس بود، سر بریده کراسوس، سردار رومی را به نشانه پیروزی در جنگ برایش به ارمان آوردند (ص ۲۹۱-۲۸۹). بلاش یکم (س ۵۰-۷۹ یا ۷۶ م) نخستین پادشاه اشکانی بود که از خط و زبان پارتی در کنار خط و زبان یونانی بر سکه‌های خود استفاده کرد (سلوود، ۲۹۵؛ ملک‌زاده، ۳۷).

زبان پارتی، حتی پس از انقراض سلسله اشکانی (۲۲۴ م) تا حدود سده ۶ م زنده بود (زوندرمان، ۱۱۴) و سپس به تدریج خاموش شد. آخرین آثار بازمانده پارتی برخی از دست نوشته‌های مانوی است که در ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در واحه تُرفان در شمال غربی چین یافت شده، و تاریخ نگارش بیشتر آنها پیش از سده ۳/ق.م است (نک: تفضلی، ۳۳۴-۳۳۵). از این زبان تا سده ۷/ق.م نیز برای نگارش برخی از متون دینی مانوی استفاده می‌شد، اما در متون متأخر اشتباهات و گاه آمیختگی‌هایی با فارسی میانه دیده می‌شود (نک: زوندرمان، ۱۱۵-۱۱۴). از مهم‌ترین ویژگی‌های آوایی زبان پارتی وجود مصوت‌های کشیده<sup>۶</sup>

در بررسی پیشینه تاریخی این شهر به ناچار باید به تاریخ ناحیه کرم نیز پرداخت. گذرگاه‌های دره کرم یکی از آسان‌گذرترین راه‌هایی بوده است که اقوام آریایی در ۴۰۰۰-۲۰۰۰ ق.م در مهاجرت بزرگ خود به هند از آن گذر می‌کرده‌اند. به گفته راهبان بودایی چینی که در سده‌های ۵-۷ م از ناحیه کرم علیا دیدار کرده‌اند، اهالی این منطقه پیرو آیین بودایی بوده‌اند («تاریخ...»<sup>۱</sup>).

این منطقه در دوره اسلامی، نخست تحت استیلای غزنویان و سپس غوریان درآمد؛ سرانجام ضمیمه امپراتوری مغولان هند شد و به یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های آنان بدل گشت. با رو به ضعف نهادن حاکمیت مغولان، این سرزمین بخشی از قلمرو حکام افغانی تبار شد. در ۱۱۵۱/ق. ۱۷۳۸ م نادرشاه افشار در مسیر خود به هند این منطقه را به تصرف درآورد («دوره...»<sup>۲</sup>)؛ «فرهنگ»، XVI/49؛ «تاریخ»؛ بریتانیکا، ماکرو، XIII/256).

در ۱۲۷۲/ق. ۱۸۵۶ م نیروهای انگلیسی وارد آنجا شدند و آن را به تصرف خود درآوردند، اما درگیری‌ها میان نیروهای انگلیسی و طوایف افغان در آنجا ادامه داشت، تا آنکه در ۱۳۰۹ ق. به درخواست اقوام شیعه مذهب «توری» ساکن در محل، حاکمیت منطقه به دست انگلیسی‌ها افتاد («فرهنگ»، XVI/50) و سرانجام پاراچنار در ۱۳۱۰/ق. ۱۸۹۲ م به قلمرو حکومت هند بریتانیا افزوده شد (اردو، نیز دویی، همانجاها). پس از تجزیه هند در ۱۳۲۶ ش/۱۹۴۷ م و تأسیس کشور پاکستان، پاراچنار ضمیمه پاکستان شد (بریتانیکا، میکرو، V/950).

پاراچنار به سبب مجاورت با مرزهای افغانستان به هنگام اشغال این کشور توسط ارتش شوروی، یکی از مراکز نفوذ مجاهدین افغانی به خاک افغانستان بود. از وقایع این شهر در دهه‌های اخیر درگیری‌های خونین میان سنیان و شیعیان شهر بوده است. در ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵ م ژنرال ضیاءالحق، رئیس‌جمهور وقت پاکستان فرمان بیرون راندن شیعیان را از شهر تقسیم شده پاراچنار صادر کرد. عاملان این امر مجاهدین سنی مذهب افغانی بودند که با سنیان محلی ارتباط داشتند («اخبار...»<sup>۳</sup>). پس از سرنگونی حکومت طالبان در افغانستان، اعضای القاعده و طالبان از افغانستان به کشورهای هم‌جوار از جمله پاکستان فرار کردند و شهر پاراچنار یکی از پناهگاه‌های آنان شد. در خرداد ۱۳۸۱/ژوئن ۲۰۰۲ شماری از نیروهای پاکستانی و آمریکایی وارد شهر شدند و عملیاتی را برضد نیروهای القاعده و طالبان آغاز کردند.

مآخذ: اردو دائره معارف اسلامیه، لاهور، ۱۳۹۰/ق. ۱۹۷۱ م؛ سرحدی، عمرعاص، «در دره پاره چنار»، پاکستان، کراچی؛ نیز:

«Brief History of Kurram Agency», [www.kurramvalley.8k.com/cgi-bin/framed/2848/history1.html](http://www.kurramvalley.8k.com/cgi-bin/framed/2848/history1.html); Britannica, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1996; Douie, J., The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir, Lahore, 1916; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1972; «The Kurram Valley and the Mughals», [www.Kurramvalley.8k.com/cgi-bin/framed/2848/history2.html](http://www.Kurramvalley.8k.com/cgi-bin/framed/2848/history2.html); Pennell,

راست به چپ نوشته می‌شود و حروف آن به یکدیگر نمی‌پیوندند (شکل ۱).

برابر فارسی	آرامی هخامنشی	پارتی
ا	𐭠	𐭡
ب	𐭢	𐭣
ک	𐭤	𐭥
د	𐭦	𐭧
ه	𐭨	𐭩
و	𐭪	𐭫
ز	𐭬	𐭭
ح	𐭮	𐭯
ط	𐭰	𐭱
ی	𐭲	𐭳
ک	𐭴	𐭵
ل	𐭶	𐭷
م	𐭸	𐭹
ن	𐭺	𐭻
س	𐭼	𐭽
ع	𐭿	𐭾
پ	𐭿	𐭾
ص	𐭿	𐭾
ق	𐭿	𐭾
ر	𐭿	𐭾
ش	𐭿	𐭾
ت	𐭿	𐭾

شکل ۱. حروف الفبای آرامی هخامنشی و پارتی (گونه به کار رفته در کتیبه‌های ساسانی؛ تکیزی، مقدمه، ۱۱).

مانویان آثار خویش را به خط مانوی نوشته‌اند که به روایتی مانوی خود آن را بر پایه خط تدمری — که آن نیز برگرفته از آرامی بود — ابداع کرده بود. خط مانوی با ۳۶ نشانه الفبایی از راست به چپ نوشته می‌شود و حروف آن به یکدیگر نمی‌پیوندند. از آنجا که در این خط هزوارش وجود ندارد و هر نشانه خطی تنها بر یک آوا دلالت می‌کند، خواندن و نوشتن آن بسیار ساده است (شکل ۲).

به علاوه، در میان دست‌نوشته‌های پارتی مانوی در ترفان قطعه‌هایی نیز به خطوط ترکی و یغوری، سفدی و حتی چینی یافت شده است (زوندرمان، ۱۲۱).

آثار پارتی: آثار بازمانده پارتی را می‌توان به دودسته کلی تقسیم

(یای مجهول)، و 𐭥 (واو مجهول)، حفظ 𐭥 باستانی و تبدیل 𐭥 باستانی در میان دو مصوت به 𐭥 و نیز تبدیل 𐭥 باستانی در همه جا به 𐭥 است. نیز خوشه‌های 𐭥𐭥 و 𐭥𐭥 باستانی به ترتیب به صورت hr و wx (احتمالاً 𐭥𐭥 بی‌واک) درآمده‌اند (همو، ۱۲۲). به علاوه، پس از سده ۳ م به تدریج انسدادیهای بی‌واک p، t، k در میان دو مصوت به انسدادیهای واکدار b، d، g، و انسدادیهای واکدار 𐭥 (از bh آریایی)، d، g در میان دو مصوت به سایشیهای واکدار (𐭥، 𐭥، 𐭥) بدل شدند.

اسم و صفت در زبان پارتی شمار مثنی و جنس ندارد و تمایز میان حالت صریح (فاعلی) و حالت غیر صریح (غیر فاعلی) که احتمالاً تا سده ۳ م وجود داشته، به تدریج از میان رفته است. صفت می‌تواند از لحاظ مفرد بودن یا جمع بودن یا موصوف خود مطابقت کند و پیش یا پس از آن بیاید.

در زبان پارتی همه صورتهای فعلی از ماده مضارع یا ماده ماضی ساخته می‌شود. ماده مضارع برای ساختن مضارع اخباری، مضارع التزامی، وجه تمنایی، وجه امری، اسم مصدر و صفت فاعلی، و ماده ماضی — که در واقع بازمانده صفت مفعولی ایرانی باستان است — برای ساختن ماضی ساده، ماضی نقلی، ماضی بعید، صفت مفعولی و مصدر به کار می‌رود. از مهم‌ترین ویژگیهای صرف فعل در زبان پارتی وجود ساخت «ارگتیو» است. به عبارت دیگر، در صرف افعال متعدی در همه زمانهای ماضی، فعل برای همه اشخاص تنها یک صورت دارد، اما در صورتی که جمله مفعول مستقیم داشته باشد، فعل ماضی متعدی نیز مانند افعال لازم صرف می‌شود، با این تفاوت که با مفعول مستقیم مطابقت می‌کند، در واقع، در افعال ماضی متعدی مفعول مستقیم، فاعل دستوری محسوب می‌شود (نیز نک: گیلن<sup>۱</sup>، سراسر کتاب).

زبان پارتی به دلیل تماس دراز مدت سخنگویانش با سخنگویان زبان یونانی، واژه‌هایی را از آن زبان پذیرفته است. به علاوه، از آنجا که مانویان بسیاری از آثار دینی خویش را از اصل سریانی به پارتی ترجمه می‌کردند و از آن جا که گسترش مانویت در شرق برقراری ارتباط میان مانویان و پیروان ادیان هندی را در پی داشت، در آثار پارتی مانوی واژه‌های دخیل سریانی و هندی نیز دیده می‌شود (برای نمونه، نک: سرکاراتی، نیز سیمز ویلیامز<sup>۲</sup>، سراسر مقاله‌ها). از سوی دیگر اهمیت زبان پارتی، به ویژه در فاصله میان سده‌های ۱ ق م — ۴ م باعث شد که واژه‌های بسیاری از این زبان به زبانهای فارسی میانه، سفدی، آرامی، سریانی، متدایی، ارمنی و از طریق ارمنی به گرجی راه یابد (زوندرمان، ۱۱۵). نفوذ زبان پارتی در خراسان و ماوراءالنهر در سده‌های نخستین هجری سبب شد که انبوهی از واژه‌های این زبان به فارسی دری نیز وارد شود (برای نمونه، نک: لنتس<sup>۳</sup>، سراسر مقاله).

خط پارتی: خط پارتی که برای نخستین بار در زمان پادشاهی بلاش یکم مورد استفاده قرار گرفت، بر پایه خط آرامی هخامنشی ابداع شده بود. مهم‌ترین ویژگی این خط — مانند برخی دیگر از خطوط ایرانی میانه — استفاده از عنصری نوشتاری به نام هزوارش است. این خط از

1. Ghilain

2. Sims-Williams

3. Lentz

کرد: الف-آثار غیر دینی تا سده ۳ به گونه‌های خط پارتی؛ ب-آثار دینی مانوی به خط مانوی و در چند مورد به خطوط ترکی اویغوری، سفیدی و

𐭠 = a	𐭡 = h	𐭢 = p
𐭣 = b	𐭤 = t	𐭥 = f
𐭦 = β	𐭧 = y	𐭨 = c
𐭩 = g	𐭪 = k	𐭫 = j
𐭬 = γ	𐭭 = x	𐭮 = q
𐭯 = d	𐭰 = l	𐭱 = r
𐭲 = h	𐭳 = δ	𐭴 = š
𐭵 = w	𐭶 = m	𐭷 = š
𐭸 = u	𐭹 = n	𐭺 = t
𐭻 = z	𐭼 = s	
𐭽 = z	𐭾 = c	

شکل ۲. خط مانوی (آندرناس، ۹۱۱)

حتی چینی.

الف-آثار غیر دینی پارتی:

۱. سفالینه‌های یافت شده از خرابه‌های شهر نسا، پایتخت قدیم اشکانیان در نزدیکی عشق آباد کنونی در ترکمنستان که شمارشان به حدود ۳ هزار قطعه می‌رسد و بیشتر به سده ۱ ق م تعلق دارد؛ نیز سفالینه‌های مشابه که در قومس، نیبورعراق و گوشه تپه و مرو در ترکمنستان یافته‌اند.

۲. یکی از چرم نوشته‌های اورامان کردستان. از ۳ چرم نوشته یافت شده در اورامان، یک قطعه به خط و زبان پارتی از اواسط سده ۱ م، و دو قطعه به خط و زبان یونانی است. در پشت یکی از چرم نوشته‌های یونانی نیز چند واژه پارتی دیده می‌شود. این چرم نوشته‌ها قبالة فروش در تاجکستان است.

۳. سکه‌ها و مهرهای پادشاهان اشکانی از زمان بلاش یکم به بعد و نیز برخی از سکه‌های شاهان محلی الومایس، سیستان و بخشهایی از هند در سده‌های ۱-۲ م.

۴. شماری گوه‌ی نوشته دار از اواخر دوره اشکانی یا چند دهه پس از اشکانیان.

۵. سنگ نوشته‌هایی کوتاه که در سرپل ذهاب، خنک نوروزی، کال جنگال و لاخ مزار در نزدیکی بیرجند، آرمزری در گرجستان و در پاکستان یافته‌اند.

۶. کتیبه دوزیانه یونانی-پارتی بلاش چهارم (سده ۱۴۷ یا ۱۴۸-۱۹۰ یا ۱۹۱ م) بر مجسمه برنزی هرکول به تاریخ ۴۶۲ سلوکی (= ۱۵۰ م).

۷. کتیبه سنگ مزار خواشگ<sup>۱</sup>، شهریان شوش به تاریخ ۴۶۲ اشکانی (= ۲۱۵ م).

۸. سفالینه‌ها، دیوار نوشته‌ها و نامه‌ای بر پوست که در ویرانه‌های شهر دورا اروپوس<sup>۲</sup> بر ساحل رود فرات در سوریه کنونی یافته‌اند. این آثار متعلق به سده ۳ م است و در آن هنگام این شهر در تصرف ایرانیان بود.

۹. برخی از کتیبه‌های نخستین پادشاهان ساسانی علاوه بر متن اصلی به زبان فارسی میانه، ترجمه پارتی و گاه یونانی نیز دارد. کتیبه‌هایی که ترجمه پارتی نیز دارند، عبارت‌اند از دو سنگ نوشته بسیار کوتاه از اردشیر بابکان در نقش رستم؛ سنگ نوشته‌های شاپور یکم در کعبه زردشت، حاجی آباد، تنگ بُراق و بیشاپور؛ و کتیبه نرسه در پایکولی در جنوب سلیمانیه عراق. به علاوه، به احتمال زیاد کتیبه شاپور یکم در نقش رجب نیز به ۳ زبان فارسی میانه، پارتی و یونانی بوده، اما اکنون تنها تحریر یونانی آن بر جای مانده است (نک: تفضلی، ۷۶-۷۹، ۸۴-۸۹، ۹۳-۹۴).

ب- آثار دینی مانوی: پس از گسترش مانویت در خراسان و ماوراءالنهر به کوشش مبلغان بزرگی چون آمو<sup>۳</sup> در سده ۳ م، پارتی به یکی از زبانهای دینی مانویان آسیای مرکزی بدل شد و آثار منشور و منظوم بسیاری به این زبان ترجمه یا تألیف گردید. این آثار در بردارنده اصول عقاید، اندرزنامه‌ها، نامه‌های شخصی، افسون‌ها، دعاها، تمثیلهای و سرودهایی در ستایش ایزدان و رهبران دینی است. مهم‌ترین آثار مانوی به زبان پارتی اینهاست:

۱. تفسیر کتاب معروف مانی، ارژنگ، که تنها بخشهایی از آن بر جای مانده است (بویس، «گزیده...»، ۸۳، متن ab).

۲. دو منظومه بلند به نامهای آنگدروشنان<sup>۴</sup> و هویذگمان<sup>۵</sup> (نک: همو، «سرودها...»، ۷).

به علاوه، دو کتاب به نامهای یادگار زریران و درخت آسوری به زبان فارسی میانه بر جای مانده که به احتمال زیاد در اصل منظوم و به زبان پارتی بوده‌اند (آرانسکی، ۱۷۰-۱۷۱؛ تاوادیان، ۱۸۸، ۱۹۴). بدون شک منظومه فارسی ویس و رامین (ه م)، و احتمالاً داستان بیژن و منیره در شاهنامه - که بن مایه‌های عاشقانه دارند - نیز اصل پارتی داشته‌اند (تفضلی، ۷۶).

مآخذ: آرانسکی، ا. م.، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ تاوادیان، ج.، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه س. نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرکاراتی، بهمن، «برخی واژه‌های دخیل هندی در زبان پارتی»، سایه‌های شکار شده، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ ملک‌زاده بیانی، ملکه، تاریخ سکه دوره پارتی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Andreas, F. C. and W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch - Turkestan*, Berlin, 1934; Boyce, M., *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, London, 1954; id., *A Reader in Manichaean*

1. Xwāsag 2. Dura - Europus 3. Ammō 4. A Reader... 5. Angad-Rōšnān 6. Huwīdagmān  
7. The Manichaean...

نیز در پارس آباد به سبب غنی بودن مراتع رونق فراوان دارد (فرهنگ، ۴۱/۳-۴۲).

این شهرستان با داشتن دو سردخانه دومین تولیدکننده گوشت قرمز در استان اردبیل است (نک: آمارنامه...، ۳۳۵). از صنایع مهم آن می‌توان کارخانه‌های وابسته به سازمان کشت و صنعت، کارخانه‌های قند، پنبه پاک‌کنی، کمپوت و مریاسازی و کارخانه تولید لبنیات را برشمرد (خاماچی، همانجا).

بنابر سرشماری ۱۳۷۵ ش جمعیت این شهرستان ۱۳۸'۸۸۷ نفر بوده است که ۶۳'۳۲۳ نفر از آنان ساکن مناطق شهری، ۷۳'۳۰۹ نفر ساکن مناطق روستایی و بقیه کوچنده بوده‌اند (سرشماری، شناسنامه، یازده). اهالی این منطقه به زبان ترکی سخن می‌گویند (فرهنگ، ۴۱/۳؛ صفری، ۶۲/۲).

شهر پارس آباد: این شهر که مرکز شهرستان پارس آباد است، در ۴۷° و ۵۵° طول شرقی و ۳۹° و ۳۹° عرض شمالی (پاپلی، ۱۲۱) و در ارتفاع حدود ۷۰ متری از سطح دریا (جعفری، دائرةالمعارف...، ۲۴۰) قرار گرفته، و در ۱۱۴ کیلومتری شمال گرمی و در مسیر راه اصلی گرمی - صفرلو واقع شده است (فرهنگ، ۴۲/۳). جمعیت شهر پارس آباد بنابر سرشماری ۱۳۷۵ ش ۶۰'۴۸۵ نفر بوده است (سرشماری، نتایج، سی و نه).

پارس آباد تا ۱۳۴۰ ش آبادی کوچک و گمنامی در دشت مغان بود، ولی به سبب موقعیت خاص منطقه‌ای، قرار گرفتن در نوار مرزی، وجود خاک حاصل‌خیز و مراتع عالی، احداث سد میل - مغان در اصلاندوز بر رودخانه ارس و احداث کارخانه‌های متعدد رو به توسعه و آبادانی نهاد (خاماچی، ۲۵۱). این منطقه، ابتدا به نام مهندس پارسا، رئیس شرکت شیار که نخستین بار به آبادانی و عمران آنجا پرداخت، پارساآباد و تدریجاً به پارس آباد شهرت یافت (همو، ۲۴۸؛ نویان، ۱۲۹؛ جهانپانی، ۸۵؛ درباره پیشینه تاریخی پارس آباد، نک: ه.د. مغان).

مآخذ: آمارنامه استان اردبیل (۱۳۷۷ ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ انتشار سستانی، ایرج، نگاهی به آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، دائرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همو، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جهانپانی، امان الله، مرزهای ایران و شوروی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خلیلی عراقی، محمدرضا، خاطرات سفر آذربایجان و کردستان، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ زنده دل، حسن، مجموعه راهنمای جامع ایرانگردی (استان اردبیل)، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان پارس آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ شهبازی، عبدالله، مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ صفری، بابا، اردبیل در گذرگاه تاریخ، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ نشریه نقشه تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ نشریه ۱۲۵، نویان، مهرالزمان، نام مکانهای جغرافیایی در بستر زمان، تهران، ۱۳۷۲ ش.

Middle Persian and Parthian, Acta Iranica vol. IX, Leiden, 1975; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden, 1964; Ghilain, A., Essai sur la langue parthe, Louvain, 1939; Henning, W. B., «Mitteliranisch», Handbuch der Orientalistik, Leiden, 1958, vol. IV(1); Lentz, W., «Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Pirdosis», Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 1926, vol. IV; MacKenzie, D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Plutarch, Grosse Griechen und Römer, tr. K. Ziegler, Zürich, 1955, vol. II; Sellwood, D., «Parthian Coins», The Cambridge History of Iran, vol. III(1), ed. E. Yarshater, 1993; Sims-Williams, N., «Indian Elements in Parthian and Sogdian», Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, ed. K. Röhrborn and W. Veenker, Wiesbaden, 1983; Sundermann, W., «Parthisch», Compendium Linguarum Iranicarum, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989.

حسن رضایی باغ‌یدی

### پارس آباد، شهرستان و شهری در استان اردبیل

شهرستان پارس آباد: این شهرستان از شمال به جمهوری آذربایجان، از جنوب شرقی به شهرستان بيله سوار، از جنوب به شهرستان گرمی و از غرب به شهرستان کلیبر (در استان آذربایجان شرقی) محدود است (نقشه). این شهرستان از دو بخش مرکزی و اصلاندوز، دو شهر به نامهای پارس آباد و اصلاندوز و ۵ دهستان تشکیل شده است (نشریه...، ۸). شهرستان پارس آباد تا خرداد ۱۳۷۰ ش یکی از بخشهای شهرستان مغان در آذربایجان شرقی بود (فرهنگ...، ۴۱/۳)، اما در ۱۳۷۲ ش پس از تشکیل استان اردبیل، در شماریکی از شهرستانهای این استان درآمد (زنده دل، ۲۶/۳؛ نک: ه.د. اردبیل).

این شهرستان جلگه‌ای و دشتی است و ارتفاعات قابل ملاحظه‌ای ندارد. بلندترین نقطه آن قله اصلاندوز با ۶۵۰ متر ارتفاع (جعفری، کوهها...، ۶۵) است؛ تپه نادری نیز که در ۱۱۲۸ ق نادرشاه افشار در آنجا تاج‌گذاری نمود، در این شهرستان قرار دارد (خاماچی، ۲۴۹؛ افشار، ۳۵۱/۱؛ نک: خلیلی، ۲۶۶). رود ارس که بین ایران و جمهوری آذربایجان واقع است و از کوههای بینگول داغ ترکیه سرچشمه می‌گیرد، پس از آنکه زمینهای کشاورزی این شهرستان را به وسیله کانالهای تعبیه شده در سد میل - مغان آبیاری می‌کند، به دریای خزر می‌ریزد (جعفری، رودها...، ۱۰۴؛ خاماچی، همانجا). هوای پارس آباد در تابستانها گرم، و در زمستانها معتدل و مطبوع است (همو، ۲۴۸). زمستانهای ملایم این منطقه سبب شده است که ایل‌های متعددی از جمله شاهسون و ارسباران، قشلاق خود را در این منطقه سیری کنند (نک: شهبازی، ۱۴۰).

اقتصاد شهرستان پارس آباد بر کشاورزی، دامداری و تولید برخی کالاهای صنعتی استوار است. این شهرستان به سبب دارا بودن آب و هوای مساعد و اراضی حاصل‌خیز، از قطبهای کشاورزی استان اردبیل به‌شمار می‌رود. کشت کاری در پارس آباد به دو طریق آبی و دیمی صورت می‌گیرد (فرهنگ، همانجا). از عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی این منطقه غلات، پنبه، چغندر قند، دانه‌های روغنی، علوفه و محصولات جالیزی و اقسام میوه‌هاست (خاماچی، ۲۵۰). دامداری

پارِسا، نک: خواجه محمد پارِسا.  
پارِساتیه، نک: نقشبندیه.

پارسیان، جمع پارسی، در لغت به معنای اهل پارس (ایران) است که معمولاً برای نامیدن زردشتیان (هم) هندی به کار می‌رود.

پس از فتح ایران به دست مسلمانان، اسلام به جای آیین زردشتی، دین رسمی شد و به تدریج بسیاری از زردشتیان به اسلام گرویدند. شماری از آنان که بر دین کهن مانده بودند، طی سده‌های بعد، به سبب فشارهای اجتماعی و سیاسی، به سرزمین هند کوچیدند و پس از استقرار در آنجا، جامعه‌ای موسوم به پارسیان بنیاد نهادند که نقش قابل توجهی در حفظ دین زردشتی و تحولات اقتصادی و اجتماعی هند ایفا کرد (بویس، ۱۳۴؛ کولکه، ۱۳، ج۲).

تنها منبع موجود دربارهٔ چگونگی مهاجرت پارسیان به هند، اثر منظومی است با عنوان قصهٔ سَنجان که آن را مویدی پارسی به نام بهمن ابن کیقباد، در ۱۶۰۰ م سروده است (همو، ۲۵؛ هدیوالا، ۹۲). براساس این روایت، پس از فتح ایران به دست سپاه اسلام، گروهی از زردشتیان که حدود یک قرن، در نواحی کوهستانی پناه بسته بودند، به شهر هرمزد در کرانه‌های جنوبی ایران رفتند و ۱۵ سال در آنجا ماندند و سپس با کشتی راهی هند شدند. اینان نخست، در جزیرهٔ دیویا دیپ (در جنوب ساورشتره) پیاده شدند و پس از ۱۹ سال اقامت در این جزیره و فراگیری زبان گجراتی، و احتمالاً به سبب افزایش تهدید و امکان دست یافتن مسلمانان بدانجا، بار دیگر سوار بر کشتی شدند و در ساحل غربی هند، در گجرات فرود آمدند (بهمن کیقباد، ۲۹-۳۶؛ هدیوالا، ۱۰۰ ff.). پارسیان معتقدند که نیاکان ایشان در بهمن روز (روز دوم) تیرماه ۹۹۲ و یَگژم سموت هندی، برابر با ۹۳۶ م به ساحل گجرات رسیدند (بویس، ۱۶۶؛ هدیوالا، ۸۴-۶۸). اینان با اجازهٔ راجه جادی رانا، همان‌جا مقام گرفتند و آنجا را به نام زادگاهشان، «سَنجان» نامیدند (بهمن کیقباد، ۳۶-۳۸؛ هدیوالا، ۱۰۳-۱۰۲؛ نیز نک: بویس، همانجا). روحانیان این گروه دست به کار تهیهٔ آتش مقدس خود، «آتش بهرام» شدند و با برقرار ساختن ارتباط با زردشتیان ایران، اشیاء لازم را برای تهیه و تقدیس این آتش فراهم کردند (همانجا؛ پیمستر، ۱۴).

بنابر آنچه در قصهٔ سَنجان آمده است (بهمن کیقباد، ۵۴ ب)، طی ۳۰۰ سال بعدی گروههایی از پارسیان — که دیگر گجراتی زبان مادریشان شده، و ظاهراً هندی یافته بودند — به شهرهای دیگر، به ویژه ونکانیر، بروج، وریاو، اکلیسر (انکلسار)، کهمبایت (کَتهبی) و نوساری کوچیدند (نیز نک: کولکه، ۲۹؛ میرزا، ۲۳۳ ff.). با افزایش جمعیت و گسترش نواحی پارسی‌نشین، سازمان روحانیت پارسی نیز شکل گرفت. این سازمان مناطق پارسی‌نشین را به پُنتهایی تقسیم کرد. هر پُنت برای خود، روحانیان، شورا و تشکیلاتی داشت. با این حال، به سبب حضور «آتش بهرام» در سَنجان، همهٔ پنتها با سازمان روحانیت مستقر در این شهر در ارتباط بودند (همو، ۲۳۴؛ نیز نک: کولکه، همانجا).

یکی از اقدامات مهم پارسیان — که از اواخر سدهٔ ۱۱ یا اوایل سدهٔ ۱۲ م آغاز شد — ترجمهٔ متون دینی زردشتی از فارسی میانه به سنسکریت بود. نخستین کسی که به این کار پرداخت، مویدی به نام نریوسنگ داوال بود. پس از وی، دیگران آثار متعددی را به سنسکریت و نیز گجراتی برگرداندند. پس از آن، برای جلوگیری از نابودی متون فارسی میانه، به نسخه‌برداری از آنها پرداختند. از بررسی آثار نسخه‌برداری شده در اوایل سدهٔ ۹ ق/۱۵ م می‌توان دریافت که تا این زمان، فارسی میانه، جایگاه خود را کاملاً به زبان گجراتی بخشیده بود (بویس، ۱۷۱-۱۶۸؛ نیز نک: پیمستر، ۱۰۷).

تحولات سیاسی هند، طبعاً در زندگی پارسیان نیز دگرگونیها پدید آورد. در ۶۹۶ ق/۱۲۹۷ م دولت سلاطین مسلمان دهلی سپاهی برای تسخیر گجرات فرستاد که طی آن بسیاری از اهالی منطقه، از جمله پارسیان، کشته شدند. از این پس، سخت‌گیری دینی آغاز شد و اهالی ناچارتن به پرداخت جزیه دادند (بویس، ۱۶۹). در اواسط یا اواخر سدهٔ ۱۵ م نیز در پی لشکرکشی سلطان محمود بگده (یا به روایت بهمن کیقباد، ۶۰: آلف‌خان که وزیر یا سردار سلطان محمود بود)، اهالی گجرات به دفاع از سرزمین خود برخاستند، اما شکست خوردند و سَنجان غارت شد (بویس، ۱۷۱؛ کولکه، ۳۰). روحانیان پارسی برای نجات آتش بهرام آن را به خارج از شهر بردند و ۱۲ سال از آن پاسداری کردند. چون اوضاع آرام گرفت، آتش را به بانسدا، از شهرهای کوچک حوزهٔ سَنجان بردند (بهمن کیقباد، ۸۳ ب؛ کاراکا، ۴۴ ff.؛ هدیوالا، ۱۱۳). پس از چندی به همت نیکوکاری پارسی به نام چانگا آسا، این آتش به نوساری انتقال یافت و در آنجا برنشانده شد (کاراکا، ۴۸-۴۷ ff.).

از این پس، نوساری کانون فعالیت‌های دینی پارسیان شد. در همین زمان که با تلاش‌های چانگا آسا جامعهٔ پارسی در راه توسعه و پیشرفت قدم نهاده بود، پارسیان تصمیم گرفتند در برخی مسائل از مراجع ایرانی کسب تکلیف کنند و بدین ترتیب، با فرستادن پیک به ایران ارتباط خود را با آنان آغاز کردند. حاصل این پرسش‌ها و پاسخ‌ها دربارهٔ مسائل اجتماعی و به ویژه آیینها و تطهیر، متونی موسوم به «روایت» را پدید آورد که احوال دو جامعهٔ زردشتی ایرانی و هندی و مسائل ویژهٔ آنان را در سده‌های ۱۵ تا ۱۸ م باز می‌نمایاند (بویس، ۱۷۲ ff.؛ پیمستر، ۶۶ ff.). از بررسی این روایتها می‌توان دریافت که تا این زمان میان دو جامعهٔ زردشتی، از لحاظ آموزه‌ها و آداب و رسوم دینی غالباً تفاوتی وجود نداشته است: هر دو گروه همچنان آتش را زنده و فروزان نگاه می‌داشتند، مردگان‌شان را در فضای باز و دخمه می‌نهادند و عبادات و آیینهای دینی را انجام می‌دادند؛ با این حال در پاره‌ای موارد اختلافاتی وجود داشت؛ مثلاً پارسیان، به سبب حضور در جامعهٔ هندی، قربانی کردن گاو را رها کرده بودند (بویس، ۱۷۴-۱۷۳).

در میانه‌های سدهٔ ۱۰ ق/۱۶ م نواحی پارسی‌نشین جنوب هند، نخست به دست سپاهیان همایون گورکانی و سپس به دست دربانوردان پرتغالی، غارت و ویران شد و بسیاری از اهالی این نواحی به قتل رسیدند (همو،

یک جا گرد آورده بود (همو، 342؛ نیز نک: بویس، 191).

در سده ۱۱ ق/۱۷ م که دولت انگلستان، بمبئی را به اجاره کمپانی هند شرقی داد، مهاجرت پارسیان به این شهر بیشتر شد (کولکه، 33). کمپانی نیز برای تسلط بر امور، به ویژه که منطقه میدان منازعه حاکمان مسلمان یا شاهزادگان مراجه و پازرگانان اروپایی شده بود، اقوام مختلف را به تشکیل انجمنهایی برای اداره امور داخلیشان تشویق کرد. این انجمنها «پنجایت» نامیده شدند که واژه‌ای هندی است؛ و ظاهرأ در ۱۱۴۱ ق/۱۷۲۸ م پنجایت پارسیان نیز تشکیل شد که در اصل همان انجمن سنتی اکابر زردشتیان بود. این پنجایت که نخستین اعضای آن ۹ غیرروحانی بود، نظارت بر امور پارسیان در زمینه‌های مختلف، از جمله اصول اخلاقی، حفظ آداب و رسوم دینی و نیز امور خیریه را برعهده داشت (بویس، 193-192). پنجایت پارسی تا به امروز فعالیت دارد و با تغییراتی در ساختار، وظایف گسترده‌تری برعهده گرفته، و در حفظ ثبات نسبی جامعه پارسی همواره نقش مهمی ایفا کرده است (شهمردان، ۱۳ ب).

از دیگر عوامل تشدید اختلاف میان پارسیان، تفسیرهای غریبان از آموزه‌های دین زردشتی بود. پس از انتشار گزارشهای جهانگردان اروپایی درباره زردشتیان، پژوهشگران به مطالعه این آیین گرایش یافتند و با توجه به نگرشهای شخصی خود و نیز برداشتهایشان از مجموعه متون دینی زردشتی، به تأیید یا تخطئه آموزه‌ها و آداب آنان پرداختند. نخست تامس هاید در ابتدای سده ۱۸ م این دین را بر شالوده یکتاپرستی معرفی کرد (کاراکا، 208-207/II)، اما نیم سده بعد و با انتشار ترجمه فرانسه آنکیل دوپرون از اوستا، پژوهشگران غربی خود را با دینی به ظاهر چندگانه‌پرست مواجه دیدند و به انتقاد از آن پرداختند. یکی از اینان جان ویلسن، مبلغ اسکاتلندی بود که با طرح برخی مسائل از جمله ثنویت، روایت‌های اساطیری بندهش و نیز احکام، به شدت بر آنها تاخت. پارسیان که از محتویات اغلب متون دینی خود اطلاع چندانی نداشتند، از اتهام‌های ویلسن در شگفت شدند و واکنشهای شتاب‌زده‌ای - از رد بندهش به منزله اثری یکسره دروغ، تا دفاع از ثنویت - نشان دادند و همین امر اختلافها را تشدید کرد. مطرح کردن کتاب مجعول دساتیر آذرکیوان (ه) نیز که رمزی بودن برخی مطالب دینی زردشتی را مانع درک صحیح عوام از آنها معرفی می‌کرد، بعدها به صورتهای دیگر، جامعه پارسی را دچار تشنگ و پراکندگی، و آماده بروز بدعت‌های مختلف کرد (بویس، 199-194).

به هر حال، این کشمکشها ضربه سختی بر باورهای پارسیان و به ویژه بر جایگاه روحانیان وارد ساخت. روحانیان پارسی که به سبب پایبندی به شیوه‌های اجدادی خود از پیشرفت مادی دور، و از این رو تهی دست مانده بودند، اینک در نظر جامعه خویش و به ویژه دانش آموختگان، شکست خورده به نظر می‌رسیدند. از این رو از احترام آنان

175-176)، اما در ۹۸۱ ق/۱۵۷۳ م اکبرشاه گورکانی، پس از تسخیر گجرات، با پارسیان به مهریانی رفتار کرد و در واقع از این زمان دوره پیشرفت و کامیابی این گروه آغاز شد (کولکه، 31). اکبرشاه که مدافع یگانگی دینی و مبتکر «توحید الاهی» بود، جزیه را برانداخت و به همگان آزادی دینی داد (نک: بویس، 182؛ کولکه، همانجا).

از آغاز سده ۱۶ م سورات، مهم‌ترین بندر کرانه‌های غربی هند، و مرکز تجارت داخلی و شرکتهای اروپایی شمرده می‌شد. از این رو پارسیان به آنجا جذب شدند؛ چنان‌که در اوایل سده ۱۲ ق/۱۸ م، این شهر بزرگ‌ترین مرکز تجمع پارسیان شده بود (همو، 32). از این پس اروپاییان بسیاری با سیاحت در هند گزارشهای فراوانی درباره پارسیان بر جای نهادند که اغلب آنها پارسیان را مردمانی مسالمت‌جو و مددکار یکدیگر وصف می‌کنند و از اقتدار بزرگان جامعه پارسی و سخت‌گیری آنها در اجرای اصول اخلاقی و برخورد شدید با موارد تخلف خبر می‌دهند (بویس، 187-186).

تا سده ۱۸ م همه گروههای پارسی هند، فقط یک آتش بهرام داشتند که در نوساری بود. اما در این زمان به سبب وقوع اختلاف میان روحانیان، سنجانیها آتش خود را از آنجا به پلسار، و سپس برای همیشه به اودواد<sup>۱</sup> بردند. از این رو، روحانیان نوساری نیز در صدد برپایی آتش دیگری برآمدند و پس از تشریفات و آیینهای بسیار، سرانجام آتشی فراهم آوردند و آن را با نام «شاه آتشان» برنشاندند (پورداد، ۲۳؛ کاتراک، 114؛ نیز نک: کاراکا، 48/1؛ مودی، 147-146).

اما اختلافات جدی‌تر میان پارسیان، در اوایل همان سده، در سورات پدید آمد. پارسیان برای حل این اختلافها، دستور جاماسپ ولایتی را از کرمان به هند دعوت کردند. حضور جاماسپ ولایتی، اختلاف میان گاه‌شماری پارسیان با ایرانیان را معلوم ساخت و همین موضوع بر شدت اختلافات افزود، چنان‌که سرانجام به ایجاد انشعاب در این جامعه انجامید. گروهی از پارسیان تصمیم گرفتند گاه‌شماری ایرانیان را بپذیرند و آن را با عنوان گاه‌شماری کهن به کار گیرند. بدین ترتیب، این گروه «قدیمیها» یا «قادمیها» نامیده شدند. در مقابل اینها، گروهی دیگر سرسختانه طرفدار حفظ گاه‌شماری سنتی یا «رسمی» خود بودند. اینان «شیناییها» یا «شاهنشاهیها» خوانده می‌شدند (بویس، 190-189؛ کاتراک، 203 ff).

با اوج‌گیری اختلافات دو گروه، به ناگزیر نهادهای دینی و آتشکده‌های جداگانه بنیاد نهاده شد. از پیامدهای دیگر این جدایی، آغاز دشمنی شنشاییها با زردشتیان ایران بود که قدیمیها از آنها پیروی می‌کردند، اما از آن پس دیگر برخی از روحانیان پارسی از کسب تکلیف از ایرانیان دست کشیدند. آخرین مجموعه «روایت» نیز متعلق به همین زمان است. این مجموعه شامل ۷۸ پرشس (به گجراتی: ایتھوتر) و مربوط به ۱۱۸۷ ق/۱۷۷۳ م است (هدیوالا، 345) که ملاکاووس، روحانی بزرگ آتش بهرام قدیمیها، به روزگار حکومت سلسله زند در ایران، در دیدار با زردشتیان یزد، پرسیده، و آنها را همراه پاسخهایشان

راسخ به نماز و آداب و تکالیف دینی را دارد و از سوی دیگر شاهد مباحثه‌هایی داغ بر سر آموزه‌های دین زردشتی است و چنین می‌نماید که این دو ویژگی دو طریق کاملاً متفاوت از درک این دین را باز می‌نمایند و این دو طریق در سطح جامعه و حتی در ذهن مؤمنان هم با یکدیگر همزیستی یافته‌اند (کرین براک، 293).

طی چند دهه اخیر که زردشتیان در کشورهای مختلف پراکنده شده‌اند، پارسیان برای حفظ ارتباط آنان با یکدیگر، به ویژه با ایران، و بررسی مسائل مشترک و یافتن راه حل برای آنها، در دهه ۱۹۷۰م اقدام به تشکیل اتحادیه انجمنهای زردشتی هند کردند. این اتحادیه برای بررسی راههای دست‌یابی به وحدت، با همکاری انجمنهای زردشتی ایران و دیگر نقاط جهان، تاکنون چند کنگره جهانی برپا ساخته است (بویس، 222-226).

مآخذ: بلسارا، «پارسیان هند (۲)»، ترجمه فیروز آذرگش، هوغت، تهران، ۱۳۴۸ش، ص ۲۰، ۱۰؛ بویس، مری، «دیان زرتشتی در دوران متأخر»، دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بهمن کتیاده، قصه سنجان، حیدرآباد، ۱۹۶۲م؛ پورداد، ابراهیم، ایرانشاه، بمبئی، ۱۹۲۵م؛ شهرمان، رشید، «پارسی پنجایت بمبئی»، هوغت، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۳۲، ۱۰؛ گنجی، محمدحسن، «هائیت‌گون و پارسیان هندوستان»، چیستا، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۵، ۲؛ نیز:

Boyce, M., *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979; Hinnells, J.R., «Parsis and British Education, 1820-1880», *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1978, no. 46; Hodivala, Sh. H., *Studies in Parsi History*, Bombay, 1920; Karaka, D.F., *History of the Parsis*, London, 1884; Katrak, S.K.H., *Who are the Parsees?*, Karachi, Herald Press; Kreyenbroek, Ph. G., *Living Zoroastrianism*, Richmond, 2001; Kulke, E., *The Parsees in India*, Delhi etc., 1974; Mirza, H. D. K., *Outlines of Parsi History*, Bombay, 1987; Modi, J.J., «Qisseh-i Zartushtian-i Hindustan va Bayan-i Atash Behram-i Naosari», *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1933, no. 25; Paymaster, R.B., *Early History of the Parsees in India*, Bombay, 1954.

عسکر بهرامی

پارغَر، یا فارغَر، بارغَر، شهر ورودی در ماوراءالنهر.

شهر پارغَر: از این شهر اولین بار در منابع جغرافیایی نخستین سده‌های اسلامی یاد شده است. این رسته در سده ۳ق/۹م از پارغَر به عنوان روستایی از توابع ناحیه تخارستان علیا واقع در کنار نهر وخاب، یکی از شاخه‌های رود جیحون، یاد کرده است (ص ۹۳). جغرافیانویسان سده ۴ق عموماً پارغَر را در زمره شهرهای ناحیه ختل برشمرده‌اند (نک: اصطخری، ۲۹۰؛ حدود، ۱۱۸-۱۱۹؛ اشکال، ۱۸۱؛ ابن حوقل، ۴۴۷/۲؛ مقدسی، ۴۹). بنا بر گزارشهای برخی از متون جغرافیایی سده ۴ق، ختل ناحیه‌ای کوهستانی، آباد و پر نعمت، با مردمانی جنگاور بود. کوههای آن دارای معادن زروسیم، و مراتع آن از مراکز مهم پرورش اسب بود که اسبهای آن به دیگر جایها نیز صادر می‌شد (نک: حدود، ۱۱۹؛ اصطخری، همانجا). مؤلف گمنام حدود، پارغَر را شهری پرجمعیت و آباد، با کشاورزی پر رونق وصف کرده است (همانجا).

هر چند از پیشینه تاریخی شهر پارغَر آگاهیهای چندانی در دست نیست و جز منابع جغرافیایی نخستین سده‌های اسلامی، در منابع

نزد مردم و تمایل جوانان برای ادامه پیشه روحانیت به شدت کاسته شد (همو، 199). این دانش آموختگان کسانی بودند که از دهه ۱۸۲۰م با تأسیس مراکز آموزش عالی انگلیسی، آموختن به شیوه غربی را آغاز کرده بودند (کاراکا، I/283 ff.؛ نیز نک: کولکه، 55 ff.؛ هینلز، 43 ff.).

آشفتگیهای موجود، جامعه پارسی و بیشتر دانش آموختگان را واداشت تا به اصلاحات دینی دست زنند؛ اما این حرکت با مخالفت تند محافظه کاران پارسی مواجه شد. این رقابت، هر دو گروه اصلاح طلب و محافظه کار را به آموختن بیشتر واداشت. از این رو، در ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م گروه قدیمیهای بمبئی، مدرسه ملافیروز را بنیاد نهادند و در آن به آموزش سنتی روحانیان پرداختند، اما به زودی با تلاش بازرگانی پارسی به نام خورشید جی کاما - بنیان‌گذار مؤسسه خاورشناسی کاما - که در غرب نزد ایران‌شناسان برجسته آموزش دیده بود، آموزش به شیوه جدید هم آغاز شد. از طرفی، گروه مقابل، یعنی شنشاییها هم مدرسه زردشتی سرجمشیدجی جیجی‌بای را تأسیس کردند که هدف آن آموزش زبانهای قدیم و جدید به روحانی‌زادگان بود تا بتوانند به درک بهتر دین نایل آیند (بویس، 201-202؛ کولکه، 95 ff.). به رغم این اختلافها، جامعه پارسی، حتی در بمبئی هم، از لحاظ پای‌بندی به آیینها، همچنان یکپارچه مانده بود و اصلاح طلبان هم عملاً به همان آداب و رسوم سنتی عمل می‌کردند (نک: بویس، 207).

طی هزار سال نخست اقامت پارسیان در هند، بیشتر آنان با اشتغال به پیشه‌هایی چون کشاورزی و کسب و کار در نواحی روستایی و شهرهای کوچک، زندگی نسبتاً یکنواختی داشتند و چندان وارد مسائل سیاسی و اقتصادی نمی‌شدند، اما با ورود انگلیسیها و گسترش بازرگانی در هند، و به ویژه پس از استقلال، نقش پارسیان روز به روز اهمیت بیشتری می‌یافت (کولکه، 238 ff.). در روزگار تسلط بریتانیا، پارسیان که شماری از آنان از روزگار مغول در کار تجارت بودند، دست‌اندر کار راه‌اندازی کارخانه‌های مختلف شدند و بسیاری از صنایع مهم هند را پایه‌گذاری کردند (نک: بلسارا، ۲۲-۲۵؛ گنجی، ۱۴۳).

تحولات جدید در زندگی و آداب پارسیان دگرگونیهای پدید آورد: اوضاع اقتصادی جشنهای دینی موسوم به گاهانبارها را پایان داد و با ورود برق و استفاده از نفت و گاز، آتشدان خانه پارسیان که همواره کانون نماز خانوادگی بود، برجیده شد (بویس، 223)، ضمن آنکه گسترش رابطه با غیر زردشتیان و نیز لزوم سفر و دیگر فعالیت‌های اجتماعی هم آنان را از رعایت برخی مسائل، از جمله تطهیر، بازداشت. ظاهراً طی سده‌های متصادی، قومیت نقش مهمی در حفظ یکپارچگی نسبی زندگی پارسیان هند داشته است. با این همه، امروزه میان آنچه پژوهشگران براساس سنت مکتوب باستانی از کیش زردشتی ارائه می‌کنند، با واقعیت‌های جامعه پارسی تفاوت‌هایی وجود دارد و در حالی که پژوهشهای علمی بر انسجام و شفافیت آموزه‌های زردشت تأکید دارند، جامعه پارسی امروز، از یک سو همچنان ایمان



المشتاق، بیروت، ۱۳۰۹/ق/۱۹۸۹م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک و مسالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بارتولد، و. و «تاجیکان»، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، فخر البلدان، به کوشش عبدالله انیس طایع، بیروت ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ طبری، تاریخ، مارکوارت، یوزف، و هرود و ارننگ، ترجمه داود منشی‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:

Atlas of the World, Stuttgart, 1997; Barthold, W. W., Turkestan Down to the Mongol Invasion, London, 1977; Gafurov, B. G., Tadzhiki, Moscow, 1972; Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966; Minorsky, V., notes on Hudud al-'Alam, ed. C. E. Bosworth, Cambridge, 1937.  
علی‌کرم همدانی

پازنیاب، نک: فارنیاب.

پازواری، امیر، نک: امیرپازواری.

پازوکی، یا پاژکی، ییزکی، بازوکی، نام یکی از ایل‌های کرد قدیم ایرانی که از نیمه دوم سده ۹ق، بیش از یک قرن در مناطق شمالی دریاچه وان در آناتولی فرمانروایی داشته است. اولین اشاره تاریخی به ایل پازوکی به دوران حکومت آق قویونلوها در ایران بازمی‌گردد. از این پس نام پازوکی بارها در منابع تاریخی آمده است.

خاستگاه قومی و جغرافیایی: منبع مهم قدیم کردشناسی، شرف‌نامه، کردهای ایران را مشهور به گوران و مشتمل بر ۴ ایل بزرگ: سیاه منصور، چگنی، زنگنه و پازوکی، و خاستگاه آنان را لرستان و به روایتی گوران و اردلان، و امیران پازوکی را برخاسته از عشیره سویی (بدلیسی، ۱۷، ۴۲۳-۴۲۴، ۴۳۱) دانسته است. عشیره سویی یا سويدانلو ظاهراً حاکمان برمکی داشته‌اند که از بیم هارون الرشید به کردان پناه برده، و در کردستان به حکومت رسیده بودند (توحیدی، ۹۸/۲). بعضی به اشتباه پازوکیها را از ترکان آذربایجان پنداشته‌اند (شاه حسینی، ۴۳؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، مطلع، ۳۵۴/۳؛ اسدی، ۵۸۶-۵۹۷). خاستگاه پازوکیها را بعضی مناطق شمالی و غربی دریاچه وان از همان سرزمین اسارت پازوکی (مینورسکی، ۵۷؛ صفی‌زاده، ۶۶۹) و برخی دیگر کوهستان شاهو، میان کرمانشاه و سنندج، به شمار آورده‌اند (مردوخ کردستانی، ۸۳؛ تحقیقات میدانی). فارس را نیز موطن پازوکیها دانسته‌اند که آشکارا اشتباه است (بامداد، ۱۹۶/۳، احتمالاً به نقل از تاریخ عضدی). در خاطرات سبهد امیر احمدی از کوه‌های پازوکی در شمال بهبهان و در راه خرم آباد یاد شده است (ص ۳۷۹-۳۸۰) که ارتباط آن با ایل پازوکی روشن نیست. به هر حال پذیرفتن مناطق شمالی دریاچه وان و یا کوهستان شاهو به عنوان خاستگاه ایل، بیشتر مقرون به صحت است.

مهاجرت و پراکندگی: دست به دست شدن مناطق زیست ایل

تاریخی، از این شهر یادی نشده است، اما با توجه به موقعیت جغرافیایی آن، تاریخ این شهر با پیشینه تاریخی ناحیه ختل (ه) پیوستگی دارد. در دوره فتوحات تازیان در ایران، به نوشته بلاذری، سعید بن عثمان در روزگار معاویه بن ابی‌سفیان، ختل را به صلح گشود، اما مردم ختل بر این پیمان باقی نماندند (ص ۵۸۶). طبری عبور سعید بن عثمان از جیحون را در ۶۷۶/ق/۵۶م ذکر کرده است (۳۰۶/۵)، اما به گشوده شدن شهرهای ناحیه ختل در این تاریخ اشاره‌ای ندارد. به گزارش همو، ختل در ۸۰/ق/۶۹۹م توسط مهلب بن ابی صفره گشوده شد (۳۲۵/۶). بلاذری این واقعه را در ۹۹/ق/۷۱۸م به عنوان فتح دوباره ختل ذکر کرده است (همانجا). اداریسی در سده ۶ق، همانند جغرافی‌نویسان سده ۴ق، پارغر را از شهرهای ناحیه ختل بر شمرده است (۴۸۷/۱).

نام پارغر در زبان سغدی که به معنی «زمین بالای کوه» است (نک: غفورف، ۱/250؛ نیز بارتولد، ۳۱۸)، با وضع جغرافیایی ناحیه‌ای که پارغر در آن واقع بوده است، بی‌مناسبت نیست. امروزه شهری به نام پارخر در جنوب غربی شهر کولاب، در شمال کرانه‌های جیحون در مرزهای تاجیکستان با افغانستان (نک: «اطلس...»، ۱37)، در خاور رودی که نهرهای بلجوان و کولاب آن را تشکیل می‌دهد، قرار دارد که با توجه به توضیحات جغرافی‌نویسان اسلامی، همان پارغر متون کهن جغرافیایی است (نک: مینورسکی، 208, 361).

در منابع جغرافیایی و تاریخی دوره اسلامی از ناحیه‌ای به نام پَرغَر یا پَرغَر، واقع در کوه‌های بَثم میانی یاد شده است که نباید آن را با شهر پارغر خلط کرد (برای آگاهی بیشتر، نک: ه، د، بتم).

رود پارغر: در متون جغرافیایی سده‌های نخستین اسلامی، نام پارغر بر یکی از ۵ شاخه عمده رودخانه خرناب یا جرناب (وخان دریای امروزی) که در ناحیه ختل و خش به این رودخانه می‌پیوسته، اطلاق شده است (نک: اداریسی، ۴۸۱/۱-۴۸۲). حوضه این ۵ رود از دیرباز به «آب پنج» یا «پنج آب» موسوم بوده است (مارکوارت، ۶۱-۶۲). رودخانه پارغر در نظر جغرافی‌نویسان مسلمان، سومین رودخانه از این ۵ رود به شمار می‌رفته است (نک: اصطخری، ۵۷۵، ۳۱۸، صورت (نقشه) خراسان و ماوراءالنهر...؛ ابن حوقل، ۴۷۵/۲؛ مقدسی، ۲۲؛ اداریسی، همانجا). اما ابن حوقل در نقشه خراسان در کتاب صورة الارض، ترتیب این ۵ رود را معشوش ترسیم کرده، و پارغر را دومین رود نشان داده است (نک: نقشه مقابل ص ۴۲۶).

خاورشناسان در انطباق رود پارغر با رودخانه‌هایی که حوضه آب پنج یا پنج آب را تشکیل می‌دهند، اتفاق نظر ندارند. بارتولد در «ترکستان نامه» پارغر را با «کچی سرخاب» از شاخه‌های شمالی جیحون (ص 68)، لسترنج با یکی دیگر از شاخه‌های جیحون به نام «وَنج» (ص 435)، و مارکوارت آن را با رودخانه «کوکچه» امروزی از شاخه‌های جنوبی جیحون (ص ۶۲)، منطبق دانسته‌اند.

مآخذ: ابن حوقل، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلائی النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اداریسی، محمد، نزقة

پازوکی در شمال دریاچه وان، میان حکومت‌های صفوی و عثمانی و جنگ‌های بین این دو قدرت بزرگ در این سرزمین عاقبت به انقراض امارت پازوکی و مهاجرت پازوکی‌ها به قفقاز و مناطق مختلف فلات ایران انجامید.

از اواخر سلطنت شاه طهماسب اول (سل ۹۳۰-۱۵۲۴/ق-۱۵۷۷م) گروه‌هایی از کردان پازوکی در چخور سعد (ایروان)، نخجوان و اران (جمهوری آذربایجان کنونی) ساکن شده بودند (بدلیسی، ۴۳۴؛ اسکندریک، ۱۰۴۲؛ منجم یزدی، ۳۱۰؛ حسینی استرابادی، ۱۷۷). برخی از کوچاندن ایل پازوکی از اورمیه به خوار و ورامین در دوران صفوی خبر داده (افشارسیستانی، ۱۱۰۴-۱۱۰۶)، و نوشته‌اند که در ۱۶۰۱/ق-۱۶۰۱م به دستور شاه عباس اول (سل ۹۹۶-۱۰۳۸/ق-۱۵۸۸-۱۶۲۹م) بسیاری از کردان آذربایجان و مهاباد (مُکری قدیم) را ابتدا به جلگه خوار و ورامین، سپس ۴۵ هزار خانوار از آنها را به شمال خراسان کوچاندند. پازوکی‌ها از گروه‌های کردی بودند که از انتقال به خراسان سرباز زدند و در اطراف دماوند، ورامین و خوار باقی ماندند (میرنیا، ۴۴-۴۳؛ تحقیقات میدانی). فیلد به حضور حدود هزار خانوار پازوکی در خوار و ورامین (ص ۱۱۳-۱۱۲)، و توحیدی به اقامت آنها در خراسان و اطراف تهران (۴۷۳/۸) اشاره می‌کند.

در اوایل قرن ۲۰م حدود ۵ هزار خانوار پازوکی در اطراف ایروان ساکن بوده‌اند (زنکته، ۲۹۸-۲۲۰). اکنون نیز آنان جزو نیم میلیون کردهایی هستند که در آن سوی ارس و اطراف ایروان زندگی می‌کنند (توحیدی، ۴۷۷/۸). امروزه شماری از پازوکی‌ها در کرمانشاه و سنندج (صفی زاده، همانجا) و پیرامون کوهستان شاهو، محال روانسر و محال لیلخ (خاورسنندج) سکنا دارند (مردوخ کردستانی، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

از دوران شاه عباس، نواحی اطراف تهران از مهم‌ترین مناطق زندگی کردان پازوکی بوده است. یکی از ۴ قریه و یا «بهنام» امروزی ورامین با ۵۳۲۲ کم ۲ مساحت به نام این مردم، بهنام پازوکی نامیده می‌شود که بیشتر ساکنان بومی آن پازوکی هستند (کیهان، ۳۵۶/۲؛ سرشماری، ۴۵-۴۷). پازوکی‌ها در خوار (گرمسار) بیشتر درآرادان و روستاهای پیرامون آن، قشلاق (شهر گرمسار) و روستاهای شاه‌داغ، ساروزن، سزد و گزند، در دماوند در چندین روستا، در فیروزکوه در روستاهای تروود (طرود) و حصارین و در شمیرانات، در روستاهای لواسانات بزرگ پراکنده بوده‌اند (اعتماد السلطنه، همان، ۳۷۹-۳۴۱/۳؛ شاه حسینی، ۴۲-۴۵؛ اسدی، ۵۸۶؛ تحقیقات میدانی). گروه‌های دیگری از پازوکی‌ها که به پِزُکی (= پازوکی، تبدیل مصوتة به آد در گویش کرمانج) شهرت دارند، در برخی نواحی خراسان مانند کلات نادری و ناحیه پیزکی چناران زندگی می‌کنند (توحیدی، ۴۷۳/۸).

زبان: در طول سده‌های گذشته شمار بزرگی از پازوکی‌ها زبان اصلی خود، کردی کرمانج را فراموش کرده، و شماری دیگر ترکی آذربایجان را جایگزین زبان مادری نموده‌اند (اعتماد السلطنه، همان،

۳/۲۵۴). پراکندگی جغرافیایی پازوکی‌ها و جدایی آنها از یکدیگر موجب شده است که گروه بسیاری از پازوکی‌ها علاوه بر زبان مادری، تبار کردی خود را نیز از یاد ببرند (تحقیقات میدانی). از زبان کنونی پازوکیان ایروان و قفقاز اطلاع دقیقی به دست نیامد.

تاریخچه: مینورسکی تاریخ ایل پازوکی را از لحاظ پراکندگی و تقسیم بین ترکیه و ایران دشوار دانسته است (ص ۵۷). اولین نشانه تاریخی از این ایل به ۱۴۶۸/ق-۱۴۶۴م باز می‌گردد که گروهی از جنگجویان پازوکی دژ مرزی گرگر بر سر راه تجاری حلب به ارزنجان را گشودند و حاکم مملوک مصری دژ را کشتند و کلیده‌های قلعه را برای اوزون حسن (حک ۸۵۷-۸۸۲/ق-۱۴۵۳-۱۴۷۷م) فرستادند و چندی بعد از پذیرش حاکم جدید تعیین شده توسط ممالیک مصر و تسلیم دژ به او خودداری کردند (وودز، ۱۰۶، ۲۰۹). اوزون حسن و سایر فرمانروایان آق قویونلو به پاس خدمات ایل پازوکی، حکومت کیفی، ارجیش، عُدلجواز و الشکرد واقع در شمال دریاچه وان را به حسین علی بیگ، نخستین امیر شناخته شده پازوکی و فرزندانش بخشیدند. از این پس امیران پازوکی بر مناطقی از شمال شرقی آناتولی و شمال غربی فلات ایران تا ۹۹۳/ق-۱۵۸۵م حکومت کردند (همانجا؛ بدلیسی، ۴۳۱).

سلسله امیران پازوکی پس از حسین علی بیگ به دو خاندان یا شعبه تقسیم شده‌اند: «خالد بگلو» یا «خالد بیگیان» که خاندان امیر خالد بیگ فرزند شهسوار بیگ پسر حسین علی بیگ بوده‌اند و بیشتر امیران پازوکی از این خاندان برخاسته‌اند و «شگر بگلو» یا «شکر بیگیان» که خاندان شکر بیگ پسر دیگر حسین علی بیگ و عموی امیر خالد بیگ بوده، و اغلب از حاکمان بدلیس تبعیت می‌کرده‌اند (همو، ۴۳۱-۴۳۸؛ مردوخ روحانی، ۳۶۷-۳۷۰؛ صفی زاده، ۶۶۹-۶۷۳). در طول بیش از یک سده ۹ امیر پازوکی که ۷ نفر آنها از خالد بیگیان بودند، بر امارت پازوکی فرمان راندند (همانجاها) و به غیر از دوره‌هایی که سرزمین آنها در تصرف دولت عثمانی بود، همیشه به ایران، به حکومت آق قویونلوها و صفویان وفادار ماندند (توحیدی، ۴۷۳/۸-۴۸۹).

مشهورترین امیر پازوکی خالد بیگ، پسر شهسوار بیگ و نوه حسین علی بیگ بوده است. خالد بیگ مردی دلیر، با اراده و نیرومند بود؛ در دوران پادشاهی سلطان یعقوب آق قویونلو (حک ۸۸۲-۸۹۶/ق-۱۴۷۷-۱۴۹۱م) ایل کرد چمشگزک را تحت سرپرستی خود درآورد و به تدریج دامنه نفوذ و متصرفاتش را گسترش داد و سرزمینهای دیگری را در شمال و غرب دریاچه وان بر امارت موروثی خود افزود (وودز، همانجا).

وی با ظهور دولت صفوی به شاه اسماعیل (سل ۹۰۷-۹۳۰/ق-۱۵۰۱-۱۵۲۴م) پیوست و همراه او در جنگ‌های بسیاری شرکت کرد و در یکی از جنگ‌ها یک دستش قطع شد. به روایتی شاه اسماعیل دستور داد تا دستی از طلا برای او ساختند. از این پس، به «خالد بیگ یک‌دست» و «خان له پ زیرین» (خان زرین دست) معروف شد (بدلیسی، مردوخ روحانی، صفی زاده، همانجاها). دشمنانش او را

قندهار، خسرو سلطان را که در ۱۰۱۲-۱۰۱۳ ق با یورش به زمین داور، قلعهٔ بُست را گشوده بود (اسکندر بیگ، ۱۰۹۳-۱۰۹۶)، مأمور حمله به زمین داور کرد و قلعهٔ بست به دست او گشوده شد (همو، ۱۶۱۰-۱۶۱۵؛ حسینی استرآبادی، ۲۱۸).

در آخرین سال زندگی شاه عباس (۱۰۳۸ ق/۱۶۲۹ م)، اوتارسلطان، رئیس ایل پازوکی و حاکم خوار، سمنان، دماوند و فیروزکوه بوده است (اسکندر بیگ، ۱۸۱۳). در همین سال سواران پازوکی به دستور حاکم دماوند که از پازوکیها بود، میرشاه میر مرعشی مازندرانی را در نزدیکی دماوند دستگیر می‌کنند و به اصفهان می‌برند (مرعشی، ۳۸۹-۳۹۱).

شمار غازیان پازوکی در قشون صفوی همراه با کردان کلهر برابر با شمار ترکمانان شاهسون (قرلباشان) بوده است (مینورسکی، ۵۷-۵۸). سپاهیان ذوالفقارخان موصلو را در فتح بغداد (۹۳۰ ق/۱۵۲۴ م) کردان کلهر، پازوکی، زنکنه و وند تشکیل می‌دادند. غازیان پازوکی تا پایان حکومت صفوی، در مناطق مختلف با مخالفان حکومت، غارتگران و شورشیان درگیر بوده‌اند و در حفظ امنیت برخی نقاط ایران نقش داشته‌اند (نصیری، ۸۳، ۱۹۴؛ مشیزی، ۴۰۳، ۴۱۳).

پازوکیها در استقرار حکومت قاجاریان نیز مؤثر بوده‌اند. آقامحمدخان قاجار پس از فرار از شیراز (۱۱۹۳ ق/۱۷۷۹ م) به دعوت مجنون خان، رئیس با نفوذ پازوکیها، به خوار و ورامین آمد و با میانجیگری او با بزرگان قاجار دوآو مذاکره و مصالحه کرد و دو شعبهٔ ایل قاجار را متحد ساخت. آقا محمدخان مجنون خان را به سرکردگی سپاهی مأمور فتح تهران کرد. او پس از فتح تهران در ۱۱۹۹ ق، حاکم تهران شد (بامداد، ۱۹۶/۳؛ اعتماد السلطنه، مرآة...، ۸۴۷/۱). فتحعلی‌شاه خیرالنساء، دختر مجنون خان را به همسری گرفت (بامداد، ۱۹۷/۳). در دوران فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴ م) محمد امین خان پازوکی از سرکردگان لشکری و بزرگان خراسان بود که در ۱۲۴۲ ق/۱۸۲۶ م به دستور والی خراسان، حسنعلی میرزا شجاع السلطنه با ۵۰۰ سوار به کمک کامران میرزا، حاکم هرات شتافت (ریاضی هروی، ۲۲-۲۳؛ سپهر، ۳۶۸/۱؛ هدایت، ۶۵۸). در همین دوران، سردار حاجی عباسقلی خان، تنها پسر مجنون خان رئیس قشون خراسان بود. پسر او، حاجی ابوالفتح خان در زمان ناصرالدین شاه از دیوانیان بزرگ خراسان به شمار می‌آمد و مدتی نیز مأموریت حفظ نظم آذربایجان را داشت و چندی نیز معاون نظام‌الدوله شاهسون، والی خراسان بود. پسران او به نامهای محمدابراهیم خان رفیع الملک و محمد مهدی خان جلیل الملک نیز به زمان خود از بزرگان ایل پازوکی خراسان بوده‌اند (امین لشکر، ۱۵۵-۱۵۷؛ توحیدی، ۴۸۹-۴۸۱/۱).

در سدهٔ ۱۳ ق و سالهای آغازین سدهٔ ۱۴ ق، میرزا محمدخان پازوکی و نواده‌اش حاجی خانباخان امین الرعايا، رئیس و سربلوک ارادان، حاجی عباسقلی خان پازوکی و پسرش جعفرقلی خان، رئیس سواران ایل اصائلو، رضا حسین خان پازوکی و پسرش ابوتراب خان، رئیس و

«چلاق خالد» می‌نامیدند (مردوخ روحانی، همانجا).

شاه اسماعیل اندکی بعد مناطق خنس، ملازگرد و ناحیهٔ اوچکان، از توابع موش را به حکومت خالدبیگ افزود (همو، ۴۳۲-۴۳۳) و او را امیرالامرای کردستان کرد (همو، ۵۵۹). بعدها وی از اطاعت شاه اسماعیل سرباز زد و با سپاهیان خود نواحی دیگری را اشغال کرد و دستور داد تا خطبه به نامش خواندند و سکه زدند (همو، ۴۳۲؛ صفی‌زاده، همانجا؛ مردوخ روحانی، ۳۶۸). برخی سبب جدایی خالد بیگ از شاه اسماعیل را تلاش او برای کمک به بازگشت سلطان مراد (مق ۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م)، آخرین پادشاه آق قویونلو، به قدرت نوشته‌اند (وودز، همانجا).

پس از چندی، خالد بیگ از بیم شاه اسماعیل، فرمانبردار سلطان سلیم عثمانی (سل ۹۱۸-۹۲۶ ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) شد و سلطان سلیم حکومت بخشی از کردستان را به او داد. دیری نگذشت که از سلطان عثمانی هم روی گرداند و دوباره دم از استقلال زد. سرانجام، سلطان سلیم سپاهی به سرکوب او فرستاد و پس از جنگی خونین او را اسیر کرد و در استانبول به قتل رساند (بدلیسی، همانجا).

پس از خالد بیگ، ۶ امیر پازوکی بر این امیر نشین فرمان راندند که از میان آنها قلیچ بیگ اول، نوهٔ او و یادگار بیگ از شکر بیگیان از شهرت بیشتری برخوردارند. در زمان قلیچ بیگ، شاه طهماسب حکومت ناحیهٔ زکم، از توابع گنجهٔ اران را به سرزمینهای موروثی پازوکیها افزود (همو، ۴۳۴). با کشته شدن اویس بیگ دوم از شعبهٔ خالد بگلو، در ۹۹۳ ق/۱۵۸۵ م در جنگ با سپاه عثمانی، امارت پازوکی منقرض شد (همو، ۴۳۷-۴۳۸). از او پسری به نام امامقلی بیگ بر جای ماند که به دستور شاه عباس اول منصب قورچیگری یافت (همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از امارت و امیران پازوکی، نک: همو، ۴۳۱-۴۳۸؛ صفی‌زاده، ۶۶۹-۶۷۳؛ مردوخ روحانی، ۳۶۷-۳۷۰؛ توحیدی، همانجا).

گروهی از پازوکیها که از زمان قلیچ بیگ اول در چخور سعد ایروان و بخشهایی از اران استقرار یافته بودند و در سالهای تسلط عثمانی بر قفقاز، در آنجا اقامت داشتند، به هنگام محاصرهٔ ایروان (۱۰۱۱-۱۰۱۲ ق/۱۶۰۲-۱۶۰۳ م) توسط شاه عباس اول به اردوی شاهی پیوستند (اسکندر بیگ، ۱۰۴۲) و جنگجویان ایل به فرماندهی خسرو سلطان پازوکی در برابر سپاهیان عثمانی شجاعت بسیار نشان دادند (همو، ۱۰۴۴؛ منجم یزدی، ۳۱۰؛ حسینی استرآبادی، ۱۷۷).

خسرو سلطان و جنگجویانش در فرونشاندن شورش امیرخان برادوست، حاکم اورمیه و گشودن دژ دُمُد و قتل او (۱۰۱۸-۱۰۱۹ ق/۱۶۰۹-۱۶۱۰ م) شرکت داشتند (اسکندر بیگ، ۱۳۱۶-۱۳۱۸، ۱۳۳۰-۱۳۳۶؛ منجم یزدی، ۴۰۱-۴۰۹). خسروسلطان در ۱۰۲۰ ق/۱۶۱۱ م، پس از گشوده شدن دژ دُمُد، سراز ورامین درمی‌آورد و در ده نمک خوار به پیشواز ولی محمدخان، پادشاه ازبک که عازم ملاقات شاه عباس در اصفهان بود، می‌رود و هدایای فراوانی پیشکش می‌کند (همو، ۴۴۰). در ۱۰۳۱ ق/۱۶۲۲ م نیز شاه عباس در عملیات فتح

کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران ۱۳۷۲ ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939;  
Woods, J. E., *The Aqquyunlu, Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, 1976.  
علی یازرگی

**پاسازگاد، یا بازارگاد، نخستین تختگاه امپراتوری نوپای هخامنشی که کورش کبیر (سده ۵۵۹-۵۳۰ ق م) احتمالاً پس از پیروزی بر لیدی، آن را در حدود سال ۵۴۷ ق م پی افکند.** بقایای پاسارگاد امروزه در دشت مرغاب به فاصله ۱۳۰ کیلومتری شمال شیراز و حدود ۴۸ کیلومتری شمال شرقی تخت جمشید پراکنده است. وجود رودخانه پلوار که سرچشمه در کوهستانهای زاگرس دارد و از دشت مرغاب می‌گذرد، عامل مهمی در انتخاب این محوطه برای زیست بوده است.

نام اصلی پاسارگاد هنوز ناشناخته است. برخی معتقدند، نام ایلامی پترگش در الواح گلی به دست آمده از کاوشهای تخت جمشید، می‌تواند پارساگته (زیستگاه پارسیان) باشد که همانند ثبت لاتین این نام «پرساگادا» (اردوگاه پارسیان) است که در نوشته‌های کورتیوس دیده می‌شود (نک: هلوک، ۶۷۶؛ داندامایف، ۲۳۸). پاسارگاد پس از تصرف ایران به دست عربها، به مشهد مادر سلیمان تغییر نام داد و امروزه «مشهد مرغاب» نیز خوانده می‌شود (سامی، پارس‌گده... ۲۸).

نخستین جهانگردی که درباره پاسارگاد از خود نوشته‌ای برجای گذاشته، جوزفا باریارو از مردم ونیز است که در ۸۷۹ ق/ ۱۴۷۲ م از محلی که به مشهد مادر سلیمان معروف بوده، دیدن کرد (نک: سفرنامه‌ها...، ۹۰). با آغاز سده ۱۳ ق/ ۱۹ م و افزایش سفرهای اکتشافی و سیاسی اروپاییان، به مطالعه در محوطه پاسارگاد توجه بیشتری شد و جیمز موریه در آغاز این سده دریافت که بنای موسوم به مقبره مادر سلیمان همان آرامگاه کورش هخامنشی است (ص ۱۴۴-۱۴۵). نخستین گزارش دقیق از آثار مشهود در پاسارگاد از لرد کرزن در اواخر سده ۱۳ ق/ ۱۹ م در دست است (نک: ۸۸-۸۳/ II). کاوشهای باستان شناختی پاسارگاد را ارنست هرتسفلد آغاز کرد. او در ۱۳۰۷ ش/ ۱۹۲۸ م به کاوش در محدوده کاخهای بارعام و اختصاصی پرداخت (نک: ص ۴۴). نقشه‌ای که او به کمک دستیار معمارش، فریتس کرفتر<sup>۱</sup> از محوطه تهیه کرد، کامل‌ترین نقشه توپوگرافی محوطه تا به امروز است (همانجا). عکسهای هوایی اریک اشمیت و گزارش دقیق تروی از آثار هخامنشی پاسارگاد در سالهای پایانی دهه ۱۹۳۰ م، وسعت و پراکندگی آثار را در دشت مرغاب به خوبی نشان داد (شکلهای ۳-۸).

از ۱۳۲۸ ش اداره کل باستان‌شناسی ایران برنامه کاوش و حفاظت

سریلوک قشلاق (شهر گرسار کنونی)، حاکمان و بزرگان ایل پازوکی و از امیران و رؤسای محلی خوار بوده‌اند (اعتمادالسلطنه، مطلع، ۳۷۹-۳۴۱/۳؛ امین لشکر، ۲۳۸). در ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م پازوکیهای خوار به سرکردگی علی خان بیگلربیگی و برادرانش عباس خان و امام ویردی خان همراه گروه مشروطه خواه ایل اصانلو، به فرماندهی آقا رضاخان اصانلو، نیروهای حکومت مشروطه را در برابرشددولت، فرمانده سپاه محمدعلی شاه که به قصد حمله به تهران می‌آمد، کمک کردند و عبور او را از جلگه خوار حدود ۹ روز به تأخیر انداختند تا حکومت با سامان دهی نیروهایش توانست ارشدالدوله را در پیشوای ورامین شکست دهد (تحقیقات میدانی).

درباره مذهب و مشاغل قدیم ایل پازوکی، بیشتر منابع قول بدلیسی در شرف‌نامه را که آنها را بدون مذهب معین و شغلشان را چارواداری دانسته است (ص ۴۳۹، ۴۳۵)، تکرار کرده‌اند. اما بررسیهای مختلف از جمله بررسیهای مینورسکی نشان می‌دهد که پازوکیها از شیعیان متعصب و حتی افراطی بوده‌اند. هم از این روست که در دوره صفویان جنگجویان پازوکی را اصطلاحاً غازیان پازوکی می‌نامیدند (ص ۵۷). شغل اصلی پازوکیها به احتمال بسیار مانند عشایر دیگر کرد دامداری و کشاورزی بوده است. در شرف‌نامه آمده است که در زمان یادگار بیگ پازوکی حدود دوهزار خانوار از طوایف دیگر کرد که همگی دعوی «پازوکیگری» داشتند، در روستاها و مزارع پازوکیها درالشکر به کشاورزی و دامداری پرداخته، و پازوکیها از همین راه غنی و مالدار شده، والشکر در آبادان کرده‌اند (بدلیسی، ۲۳۵).

مآخذ: اسدی، نوش آذر، نگاهی به گرسار سرزمین خورشید درخشان، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ اسکندریک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلبان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ ش؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۱-۱۳۰۳ ق؛ افشار سیستانی، ایرج، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ امیر احمدی، احمد، *خاطرات نخستین سپهبد ایران*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ امین لشکر، قهرمان، *روزنامه سفر خراسان به همراهی ناصرالدین شاه (۱۳۰۰ ق)*، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریابگشت، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ توحیدی، کلیم الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، مشهد، ۱۳۶۴ ش؛ حسینی استرآبادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ریاضی هروی، محمد یوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران ۱۳۶۹ ش؛ زندگنه، مظفر، *دودمان آریایی*، کرد و کردستان، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبه‌رودی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر گوجنده (۱۳۷۷ ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ شاه حسینی، علیرضا و عنایت الله رنجبر، *ایلها و عشایر استان سمنان*، سمنان، ۱۳۷۸ ش؛ صفی زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانه ارتش؛ مرعشی، تیمور، *تاریخ خاندان مرعشی مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ منبیزی (بردرسیری)، محمد سعید، *تذکره صفویه کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی یاریزی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به

است. زیربنای پایه ۱۲/۳۰×۱۳/۳۵ متر و اندازه‌های اتاقک آرامگاه ۶/۴۰×۵/۳۵ متر است. در پوشش خربشته‌ای آرامگاه، دو محفظه کوچک توخالی وجود دارد که با تخته سنگی فوقانی سقف که از میان رفته، پوشیده می‌شده است (همو، 30-26). راه ورودی اتاقک دری دولنگه بوده که از میان رفته است، اما آثار سوراخهای مربوط به پاشنه در هنوز برجاست. داخل آرامگاه، اتاقک کوچک و ساده‌ای با دیوارهایی از سنگهای صاف است. مورخان از انبوه درختانی که در محوطه آرامگاه وجود داشته است، یاد کرده‌اند. آرن به نقل از آریستوبولیس می‌نویسد که «آرامگاه در پردیس شاهی واقع بود و آن را با جنگل مقدسی که انواع درختان در آن کاشته شده بود، محصور کرده بودند و چمن پریشی در محوطه باغ روییده بود» (نک: پرتز، 502/1).

موریه در ۱۸۱۱م هنگام بازدید از محل، این بنا را متعلق به آرامگاه کورش کبیر دانست. چند سال بعد، گرتفند<sup>۲</sup> و پرتز، نظری را پذیرفتند. چهارمین جهانگردی که در ۱۸۲۱م از پاسارگاد دیدن کرد، کلودیوس ریچ بود که به شدت تحت تأثیر قرار گرفت و نوشت: «شکوه این آرامگاه در نگاه اول مرا بهت زده کرد... این آرامگاه باید به بهترین، درخشان‌ترین و احترام برانگیزترین پادشاه مشرق زمین تعلق داشته باشد» (نک: استروناخ، 3).

پیشینه و خاستگاه معماری آرامگاه تا مدتها مورد بحث بود. بعضی کل بنا را با زیگوراتهای بین‌النهرین و ایلام مقایسه می‌کردند، و برخی نیز سرچشمه‌های آن را در هنر اورارتو می‌جستند؛ دسته‌ای هم تلفیقی از این دو را، یعنی یک اتاقک به شکل شیروانی ملهم از معماری اورارتویی با سکوی مطبقی به شکل زیگورات، در آرامگاه کورش می‌دیدند. سرانجام گروهی از دانشمندان این بنا را با بناهای آناتولی و یونان همسان می‌دانستند (همو، 43-39). وجود عناصر یونانی چون نوع تراش سنگ، شکل اتاقک آرامگاه، و تزیین در ساختار سنگی آن (تورفتگیها، لبه خربشته سنگی و جز آن)، همگی نشان از نفوذ هنر یونان شرقی (ایونی و لیدی) در پاسارگاد دارد. آرامگاه کورش از نظر معماری بسیار شبیه به بناهای سنگی آرامگاهی در لیدی و آناتولی است. با این حال هنرهای محلی چون معماری ایلام و بین‌النهرین در ساخت آرامگاه دخیل بوده است (نیلاندر، 102-95). در مطالعات گوناگون برای یافتن خاستگاه بومی یا بیگانه معماری آرامگاه، روشن شد که این بنا ترکیبی است از عناصر یونانی، آناتولیایی و بین‌النهرینی که به خواست و سلیقه پادشاه هخامنشی، پس از فتح سارد (۵۴۶ق م) به دست معماران لیدیایی ساخته شده است (همو، 70-69).

محل «تل تخت» و استحکامات پاسارگاد شامل صفت سنگی بزرگی است بر روی تپه‌ای طبیعی، مشرف به دشت که نام تخت مادر سلیمان را به خود گرفته است. هسته اصلی استحکامات دژی است به مساحت تقریبی دو هکتار متشکل از دو سکوی چهارگوش با

آثار را به سرپرستی علی سامی در پاسارگاد آغاز کرد که تا ۱۳۳۸ش ادامه یافت (سامی، «گزارش...»، ۳، بی، پارس گده، ۲۷۶-۲۷۷). در اوایل دهه ۱۹۶۰م، دیوید استروناخ<sup>۱</sup> به کاوش و مطالعه دقیق‌تر در پاسارگاد پرداخت (نک: استروناخ<sup>۱</sup>، سراسر کتاب) و هم‌زمان سازمان ملی حفاظت آثار باستانی (سابق) به مرمت‌های اساسی برای حفاظت بناهای هخامنشی این محوطه به کمک کارشناسان ایتالیایی اقدام کرد (تیلیا، 68-66).

آثار پیش از دوره هخامنشی: ۴ محوطه از دوران پیش از تاریخ، تاکنون در پاسارگاد شناسایی شده است. در جنوب دشت مرغاب، در حاشیه رودخانه پلوار و در نزدیکی دهانه تنگ بلاغی، محوطه «دوکلان» واقع شده که متشکل از دو تپه بزرگ طبیعی است که از دامنه‌های جنوب شرقی آن آثاری از دوران پیش از تاریخ تا دوره اسلامی به دست آمده است. استاین در ۱۹۳۳م در تپه شمالی دوکلان به بررسی و گمانه زنی پرداخت (ص 218). سپس در ۱۹۶۳م کلرگاف عضو هیئت باستان‌شناسی بریتانیایی در پاسارگاد آن را دوباره کاوش کرد. این کاوش‌ها نشان داد که در این محل استقرار از عصر کالکولیتیک (احتمالاً هزاره ۳ق م) وجود داشته که بعدها در عصر هخامنشی سکوی بزرگ خشتی روی آن ساخته شده است. این تاریخ‌گذاری براساس سفالهای پراکنده در سطح متعلق به عصر هخامنشی بوده است (نک: گاف، 41).

در ۸۰۰ متری جنوب غربی آرامگاه کورش، در نزدیکی روستای مبارک‌آباد، تپه باستانی بیضی شکل «تل نخودی» قرار دارد که در سالهای ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳م، توسط هیئت باستان‌شناسی بریتانیایی کاوش شد. حاصل آن کشف دو دوره فرهنگی «فرهنگ سفال قرمز» (نیمه اول هزاره ۴ق م) و «فرهنگ سفال نخودی فارس» (۳۲۰۰-۲۵۰۰ق م) بود (همو، 50-44). در شمال دشت، در محوطه «تل خاری»، در شمال شرق تپه‌های «تل تخت»، در حاشیه رودخانه پلوار، محوطه بزرگ «تل سه آسیاب» واقع شده است. این دو محوطه را علی سامی در سالهای ۱۳۳۰ش کاوش کرد و هرچند که نتایج آن هرگز به چاپ نرسید، اما ظروف سفالی منقوش به دست آمده نشان از وجود استقرارهای پیش از هخامنشی در این دو مکان دارد (سامی، همان، ۴۶-۵۰).

آثار هخامنشی: آثار برجای مانده از این عصر بیشتر در حفاصل رودخانه پلوار در شرق و مجرای آبی که در غرب آرامگاه کورش جاری است، قرار گرفته‌اند. آرامگاه کورش در جنوب و خارج از محدوده کاخها واقع شده است که به سبب شکوه و عظمت جلب نظر می‌کند (استروناخ، 26 ff.، نقشه 3). ساختمان بنا از سنگ صاف خوش‌تراش و صیقلی ساخته شده که علاوه بر وجود کلافهایی در ساختار و شکل قطعات، با بستهای فلزی دم چلچله‌ای به هم متصل گردیده است. بنا از دو بخش متفاوت تشکیل شده است: صفحه مطبقی با ۶ طبقه و یک اتاقک با پوشش خربشته‌ای. ارتفاع صفحه مطبق که پایه آرامگاه را تشکیل می‌دهد، ۵/۵ متری یا نصف ارتفاع کل بنا (۱۱ متر)

در سمت شرق محوطه، کاخ - دروازه‌ای قرار دارد که بر جرز شرقی درگاه شمالی آن، نقش برجسته معروف به انسان بالدار حک شده است.



آرامگاه کورش

پیکره مرد ایستاده‌ای را با ۴ بال در پشت و تاجی مصری نشان می‌دهد که در حال گام برداشتن به سمت داخل عمارت است. این نقش که زمانی با کتیبه‌ای به نام کورش همراه بوده، احتمالاً پیکره شخص کورش است (همو، ۵۵-۴۴؛ پرتز، ۴۹۴-۴۹۲/۱). لباس این نقش با حاشیه‌دوزی ابرشمنی بسیار شبیه به پوشش شاهان ایلامی است، حال آنکه وجود تاج مصری و نیز نوع بالها نشان از نفوذ هنر فینیقی دارد که در آن زمان از یک سویا مصر و از سوی دیگر با بین‌النهرین در تماس بوده است. نسبت دادن این نقش به کورش موجب برانگیختن مباحثات طولانی شده است. نوشته‌های جهانگردان حاکی از وجود کتیبه‌ای به خط میخی در بخش فوقانی نقش به نام کورش دارد که امروزه از میان رفته است. برخی بر این عقیده‌اند که این نقش پیکره‌ای از ذوالقرنین است که در قرآن مجید (کهف، ۸۳/۱۸-۹۸) آمده، و باید به شخص کورش و نه به اسکندر نسبت داده شود (آزاد، ۴۶-۵۱). در حالی که هر تسفلد معتقد است که نقش مزبور پیکره فرد نامشخصی است که چون انسانی خارق‌العاده نگهبانی برای بنای کاخ - دروازه محسوب می‌شده است و استروناخ نیز با او هم عقیده است (نک: ص ۵۴). باریت با استناد به رفتار آزادمنشانه کورش با ادیان دیگر و انقیاد صلح‌آمیزی که فرمانروایان فینیقی در ۵۳۸ ق م در برابر او داشتند، بر این عقیده بود که نقش انسان بالدار پیکره‌ای از خدایان فینیقی بوده است که کورش به عنوان نمادی از امپراتوری وسیع خود در کاخ - دروازه احداث کرده بود (نک: همانجا؛ نیز نک: سامی، پارس گده، ۹۸).

فرورفتگی‌هایی در پهلوه‌های شمالی و جنوبی. دیواره غربی دژ که مشرف به دشت و دره کوچک مقابل است، دارای ۳ جدار سنگی است که جدار

خارجی از سنگهای صاف خوش تراش ساخته شده است. در کاوشهای سالهای ۱۳۳۰ ش و نیز در ۱۳۳۰ ش دو پلکان سنگی در پهلوی شمالی این صفا پیدا شدند. مطالعات زیبایی شناختی و باستان شناختی حاکی از وجود ۳ مرحله ساختمانی در تل تخت است: میان ۵۵۰ تا ۵۳۰ ق م بنای صفا سنگی در عصر کورش؛ ۵۲۰ تا ۳۳۰ ق م اتمام دژ در عصر داریوش اول و استفاده از آن در طول دوره هخامنشی؛ و اسکان مجدد آن در سده ۳ ق م (استروناخ، ۱۵۹-۱۴۶، ۲۳-۱۲).

بنای موسوم به کاخ اختصاصی در ۱۰۰۰ متری شمال آرامگاه کورش قرار دارد. این بنا از یک تالار ۳۰ ستونی به اندازه‌های ۷۶×۳۲ متر با ۴ ایوان جانبی تشکیل شده است. ایوان

شمال شرقی که ناتمام مانده، دارای ۲۴ ستون، و ایوان جنوب غربی دارای ۲۸ ستون با پایه‌های سنگی و تنه چوبی بوده است. هر دو ایوان سنگ فرش بودند و ۴ درگاه ورودی تالار مرکزی با نقوش برجسته‌ای که شاه را هنگام ورود به کاخ نشان می‌دهد، تزئین شده‌اند. بخش فوقانی نقوش از میان رفته است و کتیبه‌ای میخی روی چین خوردگی ردای پیکره پادشاه به مضمون «من، کورش، شاه هخامنشی» به ۳ خط پارسی باستان، ایلامی و بابلی به چشم می‌خورد (همو، ۱۰۶-۷۸، شکل‌های ۸۱، ۸۰).

در ۱۰۲۵۰ متری شمال شرقی آرامگاه، کاخ بارعام واقع شده است. تالار مرکزی این کاخ به ابعاد ۲۲/۱۴×۳۲/۳۵ متر بر ۸ ستون سنگی در دو ردیف برپا شده بود که اکنون تنها یک ستون از آنها به ارتفاع ۱۳ متر پابرجاست. درگاه‌های ورودی کاخ با نقوش برجسته یک گاو مرد و انسان ماهی نما تزئین شده‌اند که فقط بخش پایین نقوش باقی مانده است. بر دو جرز سنگی گوشه‌های کاخ بارعام، کتیبه میخی به مضمون «من کورش، شاه هخامنشی هستم» نقر شده است. این کاخ از دید معماری یکی از زیباترین ساختمانهای پاسارگاد بوده است (همو، ۷۷-۵۶).

در مرکز محدوده کاخها، چهار باغی با دو کوشک سنگی قرار دارد که آب نماهای سنگی در آن به چشم می‌خورد. در گوشه یکی از این کوشکها در ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م گنجینه زبورآلاتی متعلق به عصر هخامنشی در یک کوزه سفالی پیدا شد (همو، ۱۶۸-۷۷).

پاسارویتز<sup>۱</sup> (ترکی: پاسارونجا)، شهری کوچک در جمهوری صربستان و مونته‌نگرو. نام این شهر که در زبان صربی بازارواج خوانده می‌شود، از واژه صربی - کرواتی «پازار» به معنای آتش برگرفته شده است و در زبان صربی «شهر آتش» معنا می‌دهد («پازارواج»<sup>۲</sup>؛ EI<sup>۲</sup>). این شهر در ۴۴° و ۶۳° عرض شمالی و ۲۱° و ۱۹° طول شرقی در ۷۰ کیلومتری جنوب شرقی بلغراد و در نزدیکی ملتقای رودخانه‌های مورایا و دانوب واقع است (لاموش، ۱۳۵؛ «پازارواج»؛ «دائرة المعارف...»<sup>۳</sup>).

پاسارویتز شهری کوچک با حدود ۴۲ هزار تن جمعیت (۱۳۸۲ش/ ۲۰۰۳م) است که به‌رغم برخورداری از اهمیت اقتصادی، شهرت آن بیشتر مربوط به انعقاد پیمانی معروف به پیمان صلح پاسارویتز است که در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م به روزگار سلطان احمد سوم (س ۱۱۱۵-۱۱۴۳ق/ ۱۷۰۳-۱۷۳۰م) میان امپراتوری عثمانی از یک سو و دولتهای اتریش و جمهوری ونیز، از سوی دیگر منعقد شد (لاموش، همانجا؛ نیز نک: هاسر پورگشتال، ۲۳۶-۲۳۷؛ «پاسارویتز...»<sup>۴</sup>). این پیمان نامه پایان بخش جنگهای چندین ساله عثمانی با دولتهای اتریش و جمهوری ونیز بود که از ۱۱۲۶ تا ۱۱۳۰ق/۱۷۱۴ تا ۱۷۱۸م به طول انجامید. عثمانیان نخست در جبهه‌های جنگ با جمهوری ونیز در یونان و کرت به پیروزیهای دست یافتند، اما در ۱۷۱۶م در پتروادین<sup>۵</sup> از نیروهای اتریشی به فرماندهی پرنس اوژن دوساوا شکست خوردند و به این پیمان صلح تن در دادند («پاسارویتز»<sup>۶</sup>).

نخستین گفت‌وگوهای صلح در اواخر سال ۱۷۱۷م آغاز شد، ولی گفت‌وگوهای قطعی که طرفهای درگیر در آن شرکت کردند، در رجب ۱۱۳۰/ژوئن ۱۷۱۸ آغاز گردید و در شعبان ۱۱۳۰/ژوئیه ۱۷۱۸ پایان یافت. فرستادگان انگلستان و ایالات متحده آمریکا هم به عنوان ناظر و میانجی در این مذاکرات حاضر بودند (لاموش، همانجا). براساس این پیمان که یکی از زیان‌بارترین پیمانها در تاریخ دولت عثمانی بود، دولت عثمانی نواحی تِمسوار، افلاق کوچک (افلاق غربی) و یک باریکه از صربستان - در جنوب دانوب از تیموک تا درینا - که بلغراد را نیز شامل می‌شد، به اتریش واگذار کرد. اما برپایه مفاد همین پیمان جمهوری ونیز تمام مستملکات خود در شبه جزیره پلویون و جزیره کرت و دیگر جزایر واقع در دریای مدیترانه از کرت تا سواحل آناتولی را از دست داد و فقط جزایر آیونی و سواحل دالماسی را نگه داشت («پاسارویتز»؛ لاموش، همانجا).

در اواخر شعبان ۱۱۳۰/ژوئیه ۱۷۱۸ و در همان محل پیمان‌نامه بازرگانی و کشتی‌رانی میان دولتهای عثمانی و اتریش به امضا رسید که به موجب آن حقوق کاپیتولاسیون برای شهروندان دولتهای بیگانه در قلمرو عثمانی به رسمیت شناخته می‌شد و به موجب مفاد یکی از بندهای آن بازرگانان ایرانی اجازه می‌یافتند که از خاک عثمانی برای داد و ستد

در حاشیه شمالی محوطه کاخها ویرانه‌های برج سنگی بزرگی به ارتفاع ۱۴ متر موسوم به زندان سلیمان قرار دارد. این بنا که در اصل نسخه کهن‌تری از بنای مشابه و سالم‌تر کعبه زردشت در نقش رستم است، احتمالاً کاربردی آیینی داشته است. شاید این بنا از درگاهی سنگی که امروزه ویران شده، از سمت شرق در دسترس بوده است (استروناخ، ۱۳۷-۱۱۷).

محوطه مجزایی در غرب آرامگاه و خارج از محدوده کاخها واقع شده که به سبب دو آتشدان سنگی «محدوده مقدس» خوانده می‌شود. در فاصله ۱۰۰ متری غرب این دو آتشدان، تپه‌ای است که کارشهای باستان شناختی آثاری از صفه‌های خشتی را در آن آشکار کرده، و می‌توانسته است معبد یا محل برگزاری مراسم مذهبی بوده باشد (همو، ۱۳۸).

پاسارگاد پس از سقوط امپراتوری هخامنشی در ۳۳۰ق م متروک شد و هیچ مدرکی دال بر اسکان مجدد در دوران اشکانی و ساسانی تاکنون به دست نیامده است. در اوایل دوران اسلامی محوطه و بناهای آن به سلیمان نبی و مادرش نسبت داده شدند، و در سده ۷ق/۱۳م، چنان‌که از مسجد سنگی اطراف آرامگاه کورش بر می‌آید، پاسارگاد مرکز مذهبی مهمی بوده است. در سده ۸ق/۱۴م یک کاروان‌سرای سنگی با استفاده از سنگ بناهای هخامنشی در نزدیکی آرامگاه کورش ساخته شد (سامی، همان، ۱۶۰-۱۶۵) که می‌توانسته است برای اسکان زائرانی که به این مکان می‌آمدند، مورد استفاده قرار گیرد.

در داخل اتاقک آرامگاه، محراب کوچکی بر بدنه دیواره جنوبی آن قرار دارد که یادگار زمانی است که آرامگاه چون بخش مرکزی مسجدی در عصر سعدبن زنگی، در اوایل سده ۷ق/۱۳م بوده است. سامی از روی کتیبه‌ای که نام سعدبن زنگی را دارد، بنای مسجد را متعلق به سالهای ۶۲۰ یا ۶۲۱ق/۱۲۲۳ یا ۱۲۲۴م می‌داند (همان، ۵۴، ۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱).

مآخذ: آزاد، ابوالکلام، ذوالقرنین یا کوروش کبیر، ترجمه ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سامی، علی، پارس‌گنده، پاسارگاد یا پخت و آرامگاه کورش بزرگ، شیراز، ۱۳۵۰ش؛ همو، گزارش خاک‌برداریهای بازارگاد، گزارشهای باستان‌شناسی، ۱۳۲۹ش، ج ۱؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۲۹ش؛ قرآن مجید؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Dandamaev, M. A. and V. G. Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge, 1989; Goff, C., «Excavations at Tall-i Nokhodi, 1962», *Iran*, London, 1964, vol. II; Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969; Herzfeld, E., «Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1929, vol. I(1); Morier, J., *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, in the Years 1808 and 1809*, London, 1812; Nylander, C., *Ionians in Pasargade*, Uppsala, 1970; Porter, R. K., *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*, London, 1821; Schmidt, E. F., *Persepolis*, Chicago, 1953; Stein, A., «An Archaeological Tour in the Ancient Persia, Iraq, 1936, vol. III; Stronach, D., *Pasargadae*, Oxford, 1978; Tilin, A. B., *Studies and Restorations at Persepolis and Other Sites of Fārs*, Rome, 1972.

علی موسوی

با شهرهای تابع دولت اتریش گذر کنند (هامر پورگشتال، VII/236؛ لاموش، ۱۳۶؛ میلر، ۱۰؛ لوپس، ۴۵).

شهر پاسارویز تا جنگ جهانی اول، در صلح و امنیت رو به گسترش نهاد، به گونه‌ای که در اوایل سده ۲۰م یکی از شهرهای مهم صربستان به شمار می‌رفت. این شهر پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی، در شمار شهرهای این کشور قرار گرفت (EI<sup>2</sup>) و پس از فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی در قلمرو جمهوری صربستان و مونتنگرو باقی ماند.

مآخذ: لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمه سید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; *Enciclopedia Italiana*, Rome; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1979; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors 1801-1927*, London, 1966; Passarowitz, Treaty of, *Fact Monster*, [www.factmonster.com/ce6/history/A0837796.html](http://www.factmonster.com/ce6/history/A0837796.html); *Pozarevac*, *World History*, [www.worldhistory.com/wiki/p/pozarevac.htm](http://www.worldhistory.com/wiki/p/pozarevac.htm).

بروز زمین

پاسبان اوغلو، عثمان (۱۱۷۱-۱۲۲۲ق/۱۷۵۸-۱۸۰۷م)، از اعیان و پاشاهای معروف دولت عثمانی در ودین<sup>۱</sup> (شمال غربی بلغارستان)، معاصر سلطان سلیم سوم که برضد دربار عثمانی طغیان کرد. نام و لقب او مشتعل بر واژه فارسی پاسبان، در منابع به صورتهای مختلف مانند پاساوان اوغلو و پاسبان زاده نیز آمده است و سجع مهرش پازواندزاده عثمان بود (EI<sup>2</sup>, VIII/284؛ هامر پورگشتال، ۳۶۳/۵؛ IX/532؛ IA)، که بعدها نام خانوادگی یکی از مهم‌ترین خاندانهای ناحیه ودین شد.

نیاکان پاسبان اوغلو اصلاً تاتار بودند و در لشکرکشی سلطان بایزید اول به بلغارستان شرکت داشتند. نیای او موسوم به پاسبان آغا در جنگ عثمانی - اتریش در سپاه باب عالی می‌جنگید و پس از جنگ، دو دهکده در ناحیه ودین به او واگذار شد (EI<sup>2</sup>، همانجا)، عمر آغا، پدر عثمان در همان‌جا ثروت و قدرتی به دست آورد و چون مزاحمت‌هایی برای دولت مرکزی ایجاد می‌کرد، در آغاز جنگهای روس - اتریش و عثمانی اعدام شد. پاسبان اوغلو در پی این واقعه گریخت و در آلبانی پنهان شد، اما چندی بعد به افلاق (والاشی در رومانی) رفت و در سپاه عثمانی برضد اتریش جنگید. وی چون جسارت و قابلیت نشان داد، بخشوده، و پاره‌ای از املاک پدر به او باز گردانده شد (جودت، ۲۹۴/۶؛ IX/533؛ IA). او نیز به سرعت نفوذ و قدرت یافت و عده‌ای از مرزداران و دولتمردان روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) به او پیوستند. در این ایام که بحرانهای متعدد سیاسی و اقتصادی دربار عثمانی را فرا گرفته بود و در بسیاری از ولایات، شورشها و قیامهای استقلال طلبانه ظاهر می‌شد (ووسینیچ، ۹۱)، پاسبان اوغلو نیز در ودین به اندیشه طغیان افتاد (کارال، ۷/78؛ میلر، ۱۹). اصلاحات سلطان سلیم سوم، یعنی «نظام جدید» نیز کارساز نشد و سلطان جان بر سر این کار نهاد (کارال، ۷/61، 77-85). پاسبان اوغلو در این میان ودین را تصرف کرد و استحکاماتی ساخت و دستگاهی پدید آورد که

مأمن مخالفان اصلاحات سلطان سلیم شد (میلر، همانجا).

وی سپاهی مستقل ایجاد کرد و به نام خود سکه زد و مالیات وضع نمود (همانجا؛ EI<sup>2</sup>, VIII/285) و کوشید با فرانسویان ارتباط برقرار کند (میلر، ۱۹-۲۰). آن‌گاه به توسعه قلمرو خود دست زد، از دانوب تا بالکان و از بلغراد تا وارنا را تسخیر کرد (سامی، ۱۴۶۷/۲)؛ و عملاً دست به شورش زد. کوشش دولت مرکزی برای سرکوب او توسط پاشای بلغراد بی‌نتیجه ماند. با این همه، پاسبان اوغلو با دربار عثمانی تجدید دوستی کرد و بخشوده شد (IA، همانجا)؛ گرچه پس از آن نیز بارها به شورش و دعوی استقلال برخاست، چنان‌که به رومانی هم هجوم برد (میلر، ۲۰).

تلاش مجدد دولت استانبول برای سرکوب او به جایی نرسید و حتی به سبب مشکلات عدیده دیگر، مانند حمله ناپلئون به مصر، ناچار به صلح با پاسبان اوغلو شد و با خودمختاری او در ودین موافقت کرد (سامی، همانجا؛ کارال ۷/29؛ هامر پورگشتال، همانجا) و رتبه وزیری به او داد (سامی، همانجا). این نیز چندان سود نداد و پاسبان اوغلو به حمایت خانهای استقلال طلب کریمه برخاست، دولت عثمانی رتبه او را لغو کرد و عثمان پاشای گرجی را به حکومت ودین فرستاد. پاسبان اوغلو در برابر، به افلاق و بخارست لشکر کشید. با فشار کنسولهای دول اروپایی در رومانی، دولت عثمانی با پاسبان اوغلو صلح کرد و علاوه بر ودین، حکومت سنجاق نیکوبولی نیز به او واگذار شد (IA، همانجا؛ جودت، ۴۴/۷).

پاسبان اوغلو پس از این در کنار دولت به مقابله با شورشیان صرب و حملات روسها برخاست، ولی در همین اثنا در ۴۹ سالگی درگذشت. وی با آنکه مردی جنگی و از مشهورترین امرای عثمانی در سراسر سواحل دانوب و بالکان به شمار می‌رفت، بسیار مردم دوست و نرم‌خو و اهل آبادانی بود، از این رو، میان مردم محبوبیت بسیار داشت. مسجدی که امروزه به نام او مشهور است، از مهم‌ترین مساجد این ولایات به شمار می‌رود. مقبره وی در کنار مسجد مصطفی پاشا در ودین قرار دارد (IA، همانجا).

مآخذ: جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ ووسینیچ، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۷ش؛ هامر پورگشتال، بوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; IA; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1927*, London, 1966.

علی اکبر دیانت

پاسه<sup>۲</sup>، یا پاسی، شهر و ناحیه‌ای کهن در استان آچه اندونزی واقع در شمال جزیره سوماترا و نام یکی از کهن‌ترین حکومت‌های اسلامی در مجمع الجزایر اندونزی.

این نام که در منابع پرتغالی پاسم و در مآخذ محلی پاسای (جرینی،



ملک ظاهر پادشاه آنجا، مسلمانی پرشور و پیرو مذهب شافعی بود که به جهاد با بومیان غیرمسلمان می‌پرداخت و در دربار او مجالس بحث برقرار بود و فقها و علما از اعتبار و احترام خاص برخوردار بودند. گزارشهای ابن بطوطه حکایت از نفوذ ایرانیان در این نخستین پادشاهی مسلمان نشین جزایر اندونزی دارد. به نوشته او، کفیل فرماندهی ناوگان دریایی پاسه «بهروز» نام داشته است و در میان هیئت بلندپایه‌ای که از جانب پادشاه پاسه به استقبال ابن بطوطه رفته بودند، دو فقیه ایرانی به نامهای قاضی امیرسیدشیرازی و تاج‌الدین اصفهانی نیز بودند (ص ۶۱۷-۶۲۰).

مارکوپولو که او نیز در سده ۸/ق ۱۴م از جزیره سوماترا دیدار کرده، در «سفرنامه»<sup>۲</sup> خود (ص 339-341) از شهرهایی به نام باسمان و سامارا نام برده است که حکومت‌های مستقلی داشته‌اند. بیشتر محققان این دو شهر را همان پاسه و سامورا دانسته‌اند؛ اما احتمالاً سامارایی که مارکوپولو نام برده است، سامودرا نیست و اگر هست، گزارش او دربارهٔ پست بودن مردم این شهر، درست نخواهد بود (ریکلفس، ۴: «سفرنامه»، 341).

در اوایل سده ۱۰/ق ۱۶م تومه پیرش<sup>۳</sup> سیاح پرتغالی که از پاسه دیدار کرده است، در سفرنامه خود، پاسه را یک مرکز پر رونق بازرگانی بین‌المللی وصف کرده، و انتشار اسلام را در آنجا نتیجهٔ فعالیت بازرگانان مسلمان دانسته، و افزوده است که پادشاه و بیشتر مردم شهر پاسه که تبار بنگالی داشته‌اند، پیرو اسلام بوده‌اند، اما با این همه در آن زمان، هنوز اسلام به بخش‌های داخلی قلمرو حکومت ایشان نفوذ نکرده بود (ریکلفس، ۹: هوکر، 4). یک سیاح ایتالیایی که او نیز در همان سده به پاسه سفر کرده، از قاضی‌ای در آنجا یاد می‌کند که بر اثر مسافرت‌های بسیارش به زبان ایتالیایی به خوبی سخن می‌گفته است (میلنر، 34). این امر نشان از ارتباطات گستردهٔ مردم این سرزمین با دیگر مناطق دارد.

جاذبه‌های اقتصادی پاسه پرتغالی‌ها را در ۱۹۲۷/ق ۱۵۲۱م به این سرزمین کشاند. آنها با ساختن پایگاهی که دارای استحکامات نظامی بود، در پاسه مستقر شدند، اما در ۱۵۲۴م علی مغایت شاه (حک ۱۵۱۴-۱۵۳۰م)، نخستین فرمانروای قدرتمند پادشاهی رو به گسترش آچه (آچه کبیر)، پرتغالی‌ها را از پاسه بیرون راند و اراضی دولتهای همسایه را بر قلمرو خود افزود و با یکپارچه ساختن تمامی دولتهای کوچک منطقه، اولین حکومت متحد اسلامی را در جنوب شرقی آسیا به نام «آچه دارالسلام»، بنیان نهاد و از آن پس پاسه تحت‌الحمايهٔ آچه شد (EI<sup>2</sup>: ریکلفس، ۴۸: «تاریخ...»<sup>۴</sup>).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۴م؛ ریکلفس، م. س.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Dulaurier, E., «Listes», JA, 1846, vol. VII; EI<sup>2</sup> Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, New Delhi, 1974; «The History of Aceh», *The Jakarta Post*, www.thejakartapost.com/special/os\_7\_history.asp; Hooker, M. B., «The Translation of

614؛ دولوریه، 553) آمده است، نام نخستین پادشاهی مسلمان نشین در سواحل شمال جزیرهٔ سوماتراست (جرینی، 528). بنا به روایات محلی این ناحیه از رودخانه «جمبو آچی» در شرق تا سواحل رودخانهٔ پاسه در غرب وسعت داشته است (EI<sup>2</sup>). پاسه در دوران رونق خود، نخستین لنگرگاه کشتیهای بازرگانی بود که از هند و دیگر نواحی از طریق سوماترا راهی چین بودند (جونز، 133). از این رو، می‌توان گفت که پاسه یکی از نخستین مناطق اندونزی بود که اسلام توسط بازرگانان در آن راه یافت. نشانه‌هایی چند از جمله سنگ مزار ملک صالح به زبان عربی به تاریخ ۶۹۶/ق ۱۲۹۷م، حضور اسلام را در سده ۷/ق ۱۳م در این منطقه تأیید می‌کند (همانجا).

بنا بر داستان محلی حکایت راجه - راجه پاسای<sup>۱</sup> (داستان پادشاهان پاسای) که با افسانه درآمیخته است، پیامبر اسلام (ص) فرموده بود که در آینده شهری بزرگ به نام «سامودرا» بنا خواهد شد که اولیایی در خود پرورش خواهد داد. زمانی که از آن خبری شنیدید، به آنجا بروید و مردم آن را به اسلام دعوت کنید. در سده ۷/ق شریف مکه هنگامی که از اخبار سامودرا آگاه شد، شیخ اسماعیل نامی را به آنجا گسیل داشت تا به سفارش پیامبر (ص) عمل کند. مقارن این زمان، «میرا سیلائو»، فرمانروای سامودرا، حضرت محمد (ص) را در خواب دید که شهادتین را به او آموخت و او را ملک صالح نام نهاد. بنا بر همین روایت، او پس از بیداری با آنکه عربی نمی‌دانست و هرگز قرآن نیاموخته بود، ۳۰ جزء قرآن کریم را حفظ شد (ریکلفس، ۱۲؛ جونز، 133-135). پس از کوتاه زمانی کشتی شیخ اسماعیل به پاسه رسید، و هنگامی که از اسلام آوردن ملک صالح و چگونگی آن آگاه شد، با پوشاندن خلعت اهدایی که از مکه آورده بود، او را تأیید کرد و خود به تبلیغ و ترویج اسلام میان مردم بومی پرداخت (ریکلفس، ۱۲-۱۳). امروزه مزار ملک صالح به همراه چندین سنگ مزار دیگر در کنارهٔ چپ رودخانهٔ پاسه در نزدیکی کرانه‌های دریا به دست آمده است (EI<sup>2</sup>). این سنگ مزارها که از منطقهٔ گجرات هند به پاسه آورده شده‌اند، نشان از وجود رابطه میان پاسه و هند در آن دوران دارد (نک: هوکر، 5).

بنا بر «سالنامهٔ مالایو»<sup>۲</sup> و «داستان پادشاهان پاسای»، در اوایل سده ۸/ق ۱۴م، ملک ظاهر پادشاه پاسه در نبردی از نیروهای سیامی شکست خورد و اسیر شد و چندسال در اسارت ماند و سپس اجازه یافت تا به سرزمین خود بازگردد (جرینی، 645). هم زمان با پادشاهی ظاهر، ابن بطوطه بر سر راه خود به چین و در بازگشت از آنجا از این سرزمین دیدار کرد (ابن بطوطه، ۶۱۸، ۶۴۷؛ رنو، 431). به گزارش ابن بطوطه پاسه سرزمینی سرسبز با تجارتی پر رونق بود که داد و ستد در آن با سکه‌های چینی از جنس قلع و طلا انجام می‌گرفت و مرکز آن شهر شطرنه (سوماترا) بود که او آن را شهری بزرگ و نیکو وصف کرده است که به دور آن بارویی از چوب کشیده شده بود. به نوشتهٔ همو،

Islam into South-East Asia, *Islam in South - East Asia*, Leiden, 1983; Jones, R., « Ten Conversion Myths from Indonesia », *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York, 1979; Milner, A. C., « Islam and the Muslim States », *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; Reinaud, J. - T., introd. *Géographie d' Aboulféda*, Frankfurt, 1985; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London, 1946.

بروزین

پاشا، عنوان یا لقب دولتمردان عالی‌رتبه لشکری و کشوری در امپراتوری عثمانی که از جانب سلطان به آنان اعطا می‌شد. این عنوان در سراسر قلمرو امپراتوری از آناتولی و روم ایلی تا سرزمینهای عربی خاورمیانه و شبه جزیره و شمال آفریقا و متصرفات اروپایی این دولت متداول بود.

زمان شروع استعمال این واژه به طور دقیق روشن نیست، ولی به اقرب احتمال قبل از عثمانیان در میان مغولان معمول بوده است (نک: قزوینی، ۸۱/۴)، حتی در مآخذ روزگار سلجوقیان آسیای صغیر نامهایی نظیر علی پاشا دیده می‌شود (نک: آق‌سرای، ۳۰۵). نیز کاربردهایی نظیر «ای پشا» در اشعار ترکی دیوان بهاء‌الدین سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین که خطاب به خداوند است (نک: ص ۵۵۷)، از سابقه کهن‌تر این واژه حکایت دارد. اما آنچه مسلم است، عثمانیها از نخستین سالهای شکل‌گیری دولت خود، استفاده از این لقب را مرسوم ساختند و آن را به جای «نویان» (شاهزاده و امیر) متداول در میان ایلخانان و «وزیر» رایج در عصر سلجوقیان به کار می‌بردند (طوغان، 341).

در آغاز، استفاده از این لقب در انحصار اعضا و وابستگان خاندان سلطنت بود (پاکالین، II/755)؛ اما پس از مدتی عمومیت یافت و شاه‌زادگان از آن پس لقب «چلبی سلطان» می‌گرفتند (ثریا، ۷۳۸/۴). از مأموران عالی‌رتبه کشوری، وزرا، بیگلربیگیها، میرمیران و امیرالامرا، و از لشکریان، دارندگان توغ (تاجی از موی دم اسب که برحسب مقام و موقعیت امرا، به آنها داده می‌شد، نک: سامی، قاموس ترکی، ذیل توغ)، یعنی مشیر (مارشال)، فریق (سپهبد) و میرلوا (سرلشکر) به این لقب ملقب بودند (پاکالین، همانجا؛ سامی، همان، ذیل پاشا؛ کاظم قدری، ۱۶-۱۵/۲).

علاء‌الدین پسر عثمان غازی، بنیان‌گذار سلطنت عثمانی، و نیز سلیمان پسر ارشد اورخان (هم) بن عثمان، نخستین وابستگان خاندان سلطنتی بودند که به پاشا ملقب شدند (ثریا، همانجا؛ گینز، 71-72). علما، فضلا و عارفان نیز گاه عنوان پاشا می‌یافتند. کسانی چون دانشمند معروف، عارف بالله ملقب به مخلص پاشا، پسر او عاشق پاشا، پدر عاشق پاشا زاده مؤلف تاریخ عاشق پاشا در تاریخ عثمانی، از آن جمله‌اند (هامرپورگشتال، 153-156/I). شاعران و ادبا، بانوان منسوب به خاندان سلطنت مانند پاشا خاتون، عمه شاه اسماعیل صفوی، و نیز مادر خدیو مصر در سده ۱۳ق/۱۹م، یعنی والده پاشا نیز گاه با این عنوان نامیده می‌شدند (کیپ، EI2:V/41؛ پارسا دوست، ۲۲۲).

معمولاً عنوان پاشا که به شکل پسوند به کار می‌رفت، موروثی نبود و دارندگان آن تیول نداشتند (دائرة المعارف، ۵۱۴/۱). نخستین

شخص، غیر از افراد خاندان سلطنت — که به طور رسمی عنوان پاشا گرفت — لالا شاهین پاشا، لاله سلطان مراد اول و بیگلربیگی روم ایلی بود (ثریا، ۱۳۲/۳، ۷۳۸/۴). همچنین اولین صدراعظمی که پس از برقراری منصب صدارت، عنوان پاشا یافت، چاندرلی قره خلیل است که خیرالدین پاشا لقب گرفت (همو، ۷۳۸/۴؛ سامی، قاموس الاعلام، ۲۰۷۲/۳). برخی از وزرا نیز پاشا نامیده می‌شدند. این وزرا که به سبب اجتماع در زیر گنبد در دربار عثمانی به وزیران قبه معروف‌اند (نخست ۳ وزیر که تا ۹ نفر افزایش یافت)، همگی عنوان پاشا داشتند (پاکالین، II/307-308؛ ثریا، ۷۴۹/۴).

با گسترش تشکیلات و قلمرو دولت عثمانی، شمار پاشاها نیز افزایش یافت؛ چنان‌که در زمان اعلان مشروطیت (۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م)، ۴۰۰ پاشا در عثمانی وجود داشت (پاکالین، II/757). برخی از پاشاها در محدوده مأموریت خود از اقتدار فراوانی برخوردار بودند، تا آنجا که حکومت مستقل نیز تشکیل دادند، از آن جمله محمدعلی پاشا در مصر را می‌توان نام برد (بروکلمان، 348-363).

در تقسیمات کشوری عثمانیان محل اقامت و مرکز حکومت پاشاها را «پاشالیق» (پاشالغ) می‌نامیدند که از نظر اهمیت بعد از ولایت و ناحیه قرار داشت (میلر، 17؛ کاظم قدری، ۱۶/۲؛ ووسینیچ، ۲۸). خدمه پاشاها را «پاشا دو کوتوسی» (کاظم قدری، همانجا) می‌خواندند، و محل کار و اقامت صدراعظم را «پاشا قایی سی» یا «پاشاسرایسی» می‌نامیدند (اوزون چارشیلی، 249) که بعداً باب عالی (هم) نامیده شد. با فروپاشی امپراتوری عثمانی و اعلان جمهوریت در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م، به تدریج از شمار پاشاها کاسته شد. مصطفی کمال (آتاتورک) گویا آخرین فردی است که از جانب مجلس ترکیه عنوان پاشا یافت (اسعدی، ۳۶۳). دولت جمهوری ترکیه با تصویب قانون (۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م) استفاده از القاب و عناوینی نظیر پاشا و بیک را ممنوع کرد (شاو، II/386).

واژه پاشا در برخی ترکیبات و اصطلاحات تاریخی نیز به کار رفته است، مانند «پاشا باشتارده سی» (کشتی جنگی قبل از اختراع کشتی بخار)، «پاشا دفتر لیس» (افراد تحت فرمان وزیر، سنجاق بیگی و بیگلربیگی)، «پاشاقیوسی قودامانلری» (دولتمردان شاغل در باب عالی)، «پاشا اوپه سی» (واحدی از ینی چری‌ها)، و «پاشا سنجاقی» (مرکز حکومت والی) (پاکالین، II/757-758).

در باب ریشه لغوی و معنی پاشا، لغت‌شناسان و مورخان آراء گوناگون ابراز داشته‌اند. برخی از مورخان آن را برگرفته از زبان فارسی، و مرکب از دو کلمه «پا» و «شاه»، یعنی «پای شاه»، دانسته، و آورده‌اند که در ایران باستان جنگاوران پای شاه نامیده می‌شدند و این ترکیب به مرور زمان به پاشا مبدل شده است (گینز، 72؛ هامرپورگشتال، 157/I؛ نیز نک: سامی، قاموس ترکی؛ ولی این نظر پایه درستی ندارد. برخی نیز آن را محرف کلمه پادشاه فارسی می‌شمارند؛ یعنی چون فرمانروایان عثمانی سلطان نامیده می‌شدند، صفویان به

the Ottoman Empire, London, 1966; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Miller, W., *The Ottoman Empire and its Successors, 1801-1927*, London, 1966; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1971; Shaw, S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, London, 1985; Togan, Z. V., *Umumi Türk tarihine giriş*, İstanbul, 1981; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

### پاشالیق، نک: پاشا.

### پاکدشت، شهرستان و شهری در استان تهران:

شهرستان پاکدشت: این شهرستان با ۷۵۰ کیلومتر وسعت از شمال به شهرستان تهران، از غرب به شهرستان ری، از جنوب به بخش مرکزی شهرستان ورامین، و از شرق به شهرستان گرمسار محدود است (نک: نامه فرمانداری... نقشه...).

پاکدشت تا ۱۳۶۶ ش پلشت نامیده می شد که به پیشنهاد وزارت کشور و تصویب هیئت وزیران در ۱۸ مرداد ۱۳۶۶ به پاکدشت تغییر نام داد (مجموعه... ۷۲۳). پلشت از نظر تقسیمات کشوری تا ۱۳۵۰ ش یکی از دهستانهای شهرستان ورامین به شمار می رفت و در ۱۳۵۱ ش به یکی از بخشهای آنجا بدل گشت (نامه فرمانداری). برخی بر آن اند که به علت وجود مرداب و باتلاقهایی در این ناحیه و شیوع بیماری مالاریا این منطقه را پلشت گفته اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها... ۵۹). با توجه به رشد روزافزون جمعیت و گسترش آن، در خرداد ۱۳۷۶ طبق مصوبه هیئت وزیران، این بخش به شهرستان ارتقاء یافت (نامه فرمانداری).

شهرستان پاکدشت شامل دو بخش مرکزی و شریف آباد، دو شهر پاکدشت و شریف آباد و ۶ دهستان است (نک: نشریه... ۱۶). تنها رودخانه مهم و پرآبی که از این شهرستان می گذرد، جاجرود است که از کوههای کلون بستک سرچشمه می گیرد (افشین، ۴۹۰/۲-۴۹۱). قسمت جنوبی این شهرستان را دشتی فرا گرفته است و در ناحیه شمالی آن کوههای کم ارتفاعی قرار دارد که جزو ارتفاعات جنوبی رشته کوههای البرز مرکزی به شمار می رود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۵۷). کوههای پارچین با ۱۴۰۸ متر (فرهنگ جغرافیایی کوهها...، ۴۰۳/۴)، جولک با ۱۷۰۱ متر (همان، ۴۰۶/۴) و دهنه با ۱۱۹۰ متر ارتفاع (همان، ۴۱۰/۴)، از جمله بلندیهایی این شهرستان است. از نظر آب و هوایی، شهرستان پاکدشت در منطقه گرم و نیمه خشک واقع است، ولی قسمتهای شمالی آن با داشتن ارتفاعات نسبتاً مناسب، آب و هوای معتدل تری دارد (نامه فرمانداری، جعفری، ۲۴۳).

اقتصاد شهرستان پاکدشت بر پایه کشاورزی، دامداری و صنعت استوار است. عمده ترین محصولات کشاورزی آن گندم، جو، تره بار و گل های زینتی است. دامداری در این منطقه، هم به صورت سنتی و هم به روش صنعتی رواج دارد (جمال پور، ۵۴: فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۵۸). وجود کارخانجات پارچین وابسته به سازمان صنایع دفاع، و

منظور تحقیر آنان، حکام درجه دوم خود را سلطان می نامیدند (همانجا؛ کمپفر، ۱۶۲). عثمانیها نیز زیردستان خود را پادشاه خواندند، و پاشا تحریف شده آن است (لغت نامه...، نیز معین، ذیل پاشا). صحت این ادعا نیز مورد تردید است، زیرا چنان که اشاره شد، این واژه از دوران سلجوقیان آسیای صغیر متداول بوده است. اما از آنجا که کلمه پادشاه و شاه از دیدگاه عرفانی به درویش نیز اطلاق می شده است، بدین سبب، پاشا می تواند از پادشاه مشتق شده باشد (نک: پاکالین، II/755-756). این نظر نیز مورد قبول واقع نشده است و برخی آن را ناشی از اشتباه در نوشتار می دانند، زیرا که در متون قدیم ترکیباتی نظیر حاجب پاشا، سلیمان پاشا، پاشات و همچنین پاشا دیده می شود (طوغان، 490، حاشیه ش 126).

افزون بر آن، گفته اند که واژه پاشا برگرفته از واژه ترکمنی بشه به معنی برادر بزرگ است (کاظم قدری، ۱۵/۲) و علاءالدین برادر بزرگ اورخان نیز به این عنوان ملقب بود. بشه در اصل باش اخی (برادر بزرگ) بوده که به پاشا آغا و سپس به پاشا مبدل شده است و کلمه بشه امروزه در بعضی از شهرها مانند قسطنطنیه به کار برده می شود (نک: پاکالین، II/755). ولی از آنجا که آغا به معنی برادر بزرگ است، ترکیب پاشا آغا را مقبول نمی شمارند و پاشا را برگرفته از پادشاه می دانند (همو، II/756). نظریه ای دیگر نیز آن را ترکی و مأخوذ از «باش شاد» می شمارد که در میان ترکهای قپچاق استعمال می شده، و جزء دوم آن واژه شاد به معنی بازرس است که با باش ترکیب شده است. این عنوان گویا در میان مجارها نیز رایج بوده است (طوغان، 341، نیز 490، حاشیه ش 126).

طوغان معتقد است اصل این واژه هرچه باشد، معنی و مفهوم و اهمیت آن به ترکها مربوط است (ص 341). یک نظریه دیگر نیز آن را مأخوذ از واژه بابلی «پاحا» می داند که در قانون نامه حموربی آمده، و به معنی رئیس ایالت، والی و فرماندار است. در کتاب عهد عتیق نیز این کلمه ذکر شده است. بر اثر مرور زمان پاحا به پاسا، و سپس پاشا تبدیل شده است و امروزه در عبری، پاشا را به صورت پاحا می نویسند (نک: پاکالین، II/755). چنین می نماید که نظریه اخذ پاشا از پادشاه فارسی مقبول ترین آراء باشد.

مآخذ: آق سرائی، محمود، *مسامرة الاغیار*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بهاء الدین سلطان ولد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ یارسان دوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ سامی، حسن الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۶ ق؛ همو، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ ق؛ قزوینی، محمد، *پادشاهها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغت*، استانبول، ۱۹۲۸ م؛ کمپفر، «سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ووستیچ؛ دین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

Brockelmann, K., *History of the Islamic People*, tr. M. Perlmann, New York, 1960; EI<sup>2</sup>; Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, ed. E. G. Browne, London, 1965; Gibbons, H. A., *The Foundation of*

دیگر کارگاههای تولیدی و صنعتی مانند ملامین سازی، رنگ سازی، آلومینیوم سازی و کوره های آجریزی در منطقه، باعث جذب نیروی کار به شهرستان پاکدشت گردیده است (بدیعی، ۱۳۸۳؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). در این شهرستان معادنی از قبیل شن و ماسه، گچ و آهک وجود دارد که توسط شرکت کل معادن ایران بهره برداری می شود (همانجا). بنابر سرشماری ۱۳۷۵ ش شهرستان پاکدشت ۱۶۴'۸۰۰ تن جمعیت داشته است (نامه فرمانداری).

شهر پاکدشت: این شهر که مرکز شهرستان پاکدشت است، در ۵۴ و ۴۰ طول شرقی و ۲۸ و ۳۵ عرض شمالی و در ارتفاع ۱۰۲۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۳۲۹؛ جعفری، نیز فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). جمعیت شهر پاکدشت طبق سرشماری ۱۳۷۵ ش بالغ بر ۴۸'۶۰۰ تن بوده است (نامه فرمانداری).

پیشینه تاریخی: هرچند نام پلشت ظاهراً برای نخستین بار در منابع قاجاریه به چشم می خورد، اما این شهرستان در منطقه ای واقع شده است که با تکیه بر برخی منابع تاریخی می توان دیرینگی آن را دست کم به دوران اشکانیان رساند؛ زیرا نام فیلسان که امروزه یکی از دهستانهای شهرستان پاکدشت به شمار می رود، منطبق با نام پلیسان یا فلیسان تاریخی است که در متون جغرافیایی و تاریخی از آن یاد شده است. این نام برگرفته از نام بلاش اشکانی است که به صورت بلاشان و بلاسان نیز آمده، و پسوند «ان» در آخر این نام نشانه نسبت است (نک: یوستی، ۱۹۲۰، ۲۴۰؛ کریمان، ۲۰۰۸، ۲۷۲-۲۷۴؛ قزوینی، ۱۳۳۷؛ محدث، ۱۳۳۷؛ قدیانی، ۱۳۳۲).

با توجه به فاصله دهستان فیلسان امروزی با ری برین می توان چنین استنباط کرد که فیلسان یا همان پلیسان در گذشته ناحیه گسترده تری را شامل می شده است. اشاره به نام پلیسان در منابع جغرافیایی دوره اسلامی نشان از پیوستگی تاریخی این ناحیه از روزگار اشکانیان تا به امروز را دارد. فیلسان یا پلیسان محله ای در شمال غربی ری باستان در حدود بقعه کنونی جوانمرد قصاب بوده است. این نام بر یکی از بازارهای مشهور ری و یکی از دروازه های ری باستان که در شمال غربی آن واقع بود و رو به قزوین داشته، اطلاق می شده است (نک: اصطخری، ۲۰۷؛ ابن حوقل، ۳۷۸/۲).

پس از انتخاب تهران به پایتختی در دوران سلطنت آقامحمدخان قاجار در اوایل سده ۱۳ق، اطلاعات و آگاهیهای بیشتری از نواحی پیرامونی این شهر در منابع تاریخی دیده می شود. آن گونه که از این منابع بر می آید، اهمیت پلشت در دوره قاجاریه به سبب واقع شدن بر سر راه تهران به مشهود بوده است. در دوره قاجاریه کاروان سرائی که معروف به کاروان سرای خاتون آباد است، برای رفاه حال مسافران در این منطقه ساخته شد که بنای آن تا به امروز باقی است (کیانی، ۲۱۹). ناصرالدین شاه در سفر دوم خود به خراسان، به هنگام عبور از این ناحیه از آنجا با نام پلشت بازوکیها یاد کرده است (ص ۲۷۵). ایل بازوکی یکی از طوایف کردی بود که در زمان صفویه به ورامین انتقال یافت (فیلد، ۱۱۲؛

امینی، ۱۲۱) و در پلشت اسکان داده شد. طوایف کردی که در آن روزگار در ورامین ساکن شدند، با یکدیگر اختلاف و درگیریهای داشتند (همو، ۱۱۴-۱۱۵).

در دوره قاجاریه شاهان و رجال سیاسی، علاقه بسیاری به خرید املاک و اراضی در ورامین پیدا کردند؛ چنان که بیشتر روستاهای این منطقه در آن دوره از املاک خالصه به شمار می رفت (همو، ۶۲، ۷۲؛ نک: ناظم الاسلام، ۴۶۶). در روزگار ناصرالدین شاه، پلشت در تملک آقامحمدحسین ارباب قرار داشت و مدتی نیز در تملک عزیزالسلطان بوده، و به همین سبب، به املاک عزیزخانی نیز معروف بوده است (ناصرالدین شاه، ۲۷۶؛ امینی، ۷۲). در دوره رضاشاه نیز بیشتر روستاهای ورامین، از جمله پلشت جزو اراضی خالصه شد (همو، ۴۷). او هنگام خروج از ایران این املاک و اراضی را به ولیمهد خود واگذار و وی نیز پس از شهریور ۱۳۲۰، این اراضی را به مالکان اولیه شان بازگرداند (همانجا).

مأخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش گرامرس، لیدن، ۱۹۳۸؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰؛ افشین، بدالله، رودخانه های ایران، تهران، ۱۳۷۳؛ امینی، محمد، تاریخ اجتماعی ورامین در دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۶۸؛ بدیعی، ریح، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹؛ جمال پور، بیتا، سیمای اقتصادی و اجتماعی شهرستان پاکدشت (۱۳۷۵ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان تهران، ۱۳۷۶؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰؛ ج ۳۸؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹؛ قدیانی، عباس، جغرافیای تاریخی ری - رکا، تهران، ۱۳۷۹؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۵۲؛ کیانی، محمدیوسف و دیگران، معماری ایران (فهرست بناهای دوره اسلامی)، تهران، ۱۳۶۸؛ مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور (از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان ۱۳۶۹ ش)، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰؛ محدث ارموی، جلال الدین، تعلیقات بر نقض (نک: هم قزوینی رازی)، ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه خراسان، تهران، ۱۳۶۱؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷؛ نامه فرمانداری شهرستان پاکدشت، استانداری تهران، وزارت کشور، ۲۴ خرداد ۱۳۸۲؛ شه ۹۳/۱۰۹۳؛ نشریه اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی به همراه مراکز، معاونت سیاسی وزارت کشور، تهران، ۱۳۸۰؛ نقشه تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۵؛ شه ۲۹۴؛ نیز:

Field, H., Contributions to the Anthropology of Iran, Chicago, 1893;  
Justi, F., Iranisches Namenbuch, Hildesheim, 1963.  
شیرا جعفری

پاکستان (جمهوری اسلامی پاکستان)، کشوری در جنوب آسیا.

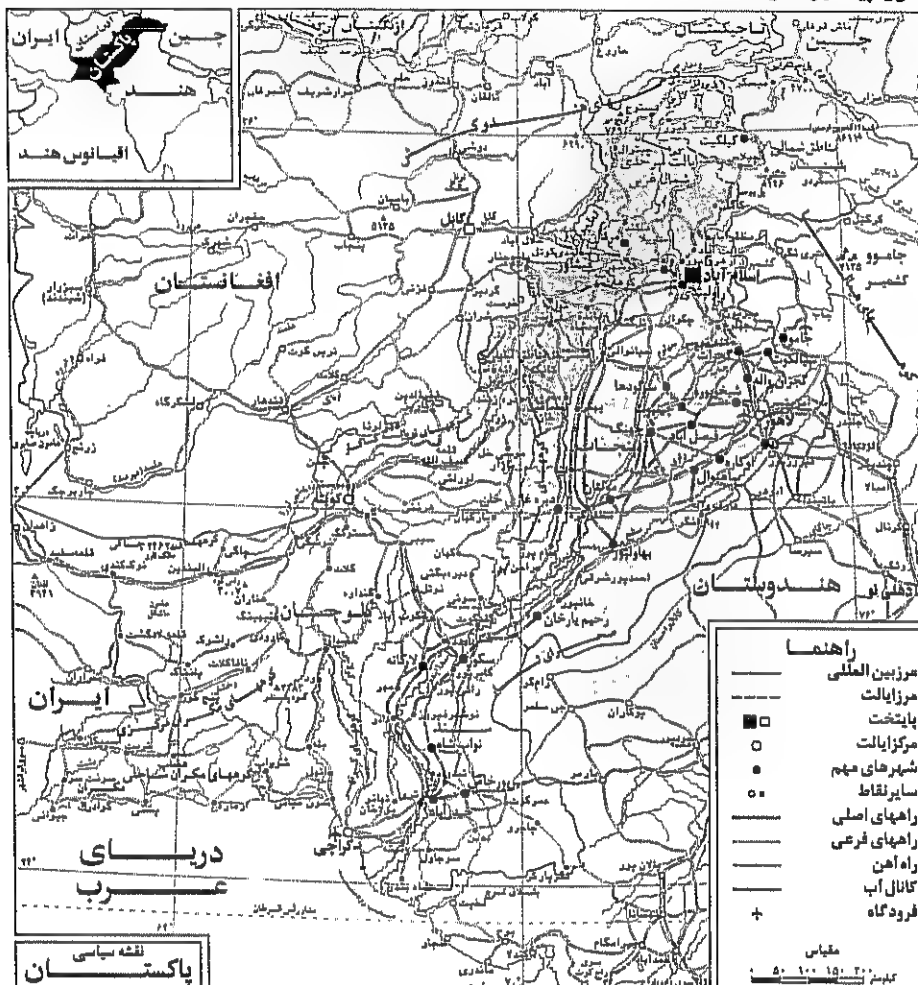
### I. جغرافیا

پاکستان با ۸۰۳'۹۴۳ کی.م ۲ وسعت (با احتساب بخشهای کشمیر آزاد و مناطق شمالی) میان ۲۳° تا ۳۷° عرض شمالی و ۶۱° تا ۷۷° طول شرقی قرار دارد و از جنوب به آبهای دریای عرب، از غرب به ایران، از شمال به افغانستان و چین، و از شرق به هندوستان محدود است (فرزین نیا، ۱؛ نقشه...). پاکستان با ۱۵۰'۶۹۴'۷۴۰ تن جمعیت (۱۳۸۲ ش/

یاسین، کابل، گومل و پنجاب است. پنجاب یا پنجند، خود از بهیم‌یوستن ۵ رودخانه جهلوم، چناب، راوی، بیاس و ستلج تشکیل می‌شود. به سبب آنکه سرچشمه‌های پنجاب در هندوستان است و همه آنها بجز یکی در پاکستان جریان دارد، میان این دو کشور بر سر تقسیم این آبها تا زمان پیدایش کانالهای مشترک در ۱۹۶۰م تحت عنوان «طرح بین‌المللی آبهای سند»، اختلاف وجود داشت (صافی، ۲۸؛ امجدعلی، ۱۴۲؛

۲۰۰۳م) دومین کشور بزرگ اسلامی به شمار می‌آید (انکارتا<sup>۱</sup>؛ شاملوی، ۱۷۳). اسلام آباد (۵ م) در مهرماه ۱۳۳۸/اکتبر ۱۹۵۹ به جای شهر کراچی به عنوان پایتخت پاکستان برگزیده شد («حقایق...»، ۸۰).

پاکستان به ۴ ایالت به نامهای سند، پنجاب، سرحدی شمال غربی و بلوچستان که مرکز آنها به ترتیب: کراچی، لاهور، پشاور و کوئته است،



تقسیم می‌شود. مناطق شمالی که مرکز آن گیلگیت است و کشمیر آزاد با مرکز مظفرآباد از بخشهای ایالتی به شمار نمی‌آیند، اما در قلمرو دولت فدرال پاکستان قرار دارند (نظیف کار، ۲۳/۱-۲۴). مناطق قبایلی نیز از تقسیمات کشوری پاکستان است. پاکستان را از لحاظ جغرافیایی می‌توان به ۳ منطقه مشخص تقسیم کرد: ۱. سرزمینهای مرتفع شمالی؛ ۲. جلگه‌های رود سند (ایندوس)، که خود به دو بخش سند و پنجاب تقسیم می‌شود؛ ۳. فلات بلوچستان (همو، ۱۶/۱). در نواحی شمالی و نیز در مرزهای غربی این کشور با افغانستان سلسله جبال هندوکش قرار گرفته است که نیمی از آن به طور متوسط بیش از ۳۵۰۰ متر ارتفاع دارد و دارای ۵۰ قله با بیش از ۶۷۰۰ متر ارتفاع است. قله «ک - ۲» یا گادوین اوستن<sup>۲</sup> با ۸۶۱۱ متر ارتفاع، بلندترین قله پاکستان و دومین قله بلند جهان، در رشته کوههای قراقرم در همین منطقه واقع است. تانگاپرت (۸۱۲۶ متر) در کوههای

هیمالیا و تریچ میر (۷۶۹۰ متر) در منطقه مرزی پاکستان با افغانستان از دیگر قله‌های بلند این کشورند. جلگه رود سند یکی از حاصل خیزترین نواحی پاکستان به شمار می‌آید. فلات بلوچستان ناحیه هموار و خشکی است که حدود ۲۴۹۰۶۵۰ کد<sup>۳</sup> وسعت دارد و رشته کوههایی همچون مکران مرکزی و سلیمان که بلندی کمتری دارند، در آن قرار گرفته‌اند (اسعدی، ۱۲۴/۲؛ انکارتا؛ فرزین نیا، ۳۰۲). رودخانه سند با ۲۹۰۰ کد درازا یکی از بزرگ‌ترین و پرآب‌ترین رودخانه‌های جهان است. این رودخانه که از کوههای هیمالیا در تبت سرچشمه می‌گیرد، سراسر نواحی شرقی پاکستان را آبیاری می‌کند. ۱۶۰۹ کد از این رودخانه در پاکستان جریان دارد، مهم‌ترین شاخه‌های این رودخانه شیگارشیک، هنزا، گیلگیت، اشکومان،

انکارتا؛ فرزین نیا، ۳۰۳؛ نظیف کار، ۴۰/۱).

پاکستان آب و هوایی متنوع دارد. در نواحی کوهستانی، زمستانها بسیار سرد، و تابستانها معتدل است. در نواحی جلگه سند، دمای هوا میان ۳۲ تا ۴۹ سانتی گراد در تابستانها متغیر است و زمستانهایی معتدل با میانگین دمای ۱۳ سانتی گراد دارد. میزان بارندگی سالانه در این کشور به طور متوسط کمتر از ۲۵ سانتی متر است که از منطقه‌ای به منطقه دیگر فرق می‌کند. بیشترین میزان بارندگی با ۱۲۵ سانتی متر در ارتفاعات شمالی کشور، و کمترین آن ۱۲/۷ سانتی متر در بلوچستان و نواحی پست جلگه‌ای رود سند است («شهرها...»، IV/454؛ اسعدی،

۱۲۵/۲؛ انکارتا؛ «کتاب...» (13).

با آنکه کمتر از ۲۷٪ زمینهای این کشور قابل کشت است، اما بخش کشاورزی عمده‌ترین بخش اقتصادی پاکستان را تشکیل می‌دهد. این بخش ۴۵٪ نیروی کار این کشور را به صورت مستقیم به خود اختصاص داده است و ۲۵٪ تولید ناخالص ملی پاکستان را تأمین می‌کند. مهم‌ترین محصولات کشاورزی پاکستان: کتان، پنبه، نیشکر، برنج، گندم، ذرت، انواع سبزی و میوه است («شهرها»، IV/459؛ نظیف کار، ۱۷/۱؛ فرزین نیا، ۵۵، ۶۸؛ امجدعلی، 156؛ انکارتا). صنایع پاکستان به طور کلی به تولیدات کشاورزی وابسته است. منسوجات و نخ رسی که مهم‌ترین صنایع پاکستان را تشکیل می‌دهند، بیشتر در شهرهای کراچی، حیدرآباد و مولتان متمرکزند. در کراچی و لاهور کارخانه‌دوب آهن و لوله‌سازی وجود دارد و می‌توان گفت که صنایع و کارخانه‌های مهم در ایالت‌های پنجاب و سند قرار دارند و ایالت‌های بلوچستان و سرحدی شمال غربی از لحاظ صنعت کمتر توسعه یافته‌اند («شهرها»، همانجا؛ نظیف کار، ۶۶/۱؛ فرزین نیا، ۷۹-۸۱؛ انکارتا).

دامداری در پاکستان از وضعیت نسبتاً مطلوبی برخوردار است و به رغم جمعیت فراوان، این کشور، در حال حاضر در زمینه فرآورده‌های دامی خودکفاست و نیازی به واردات ندارد و این، خود کمک شایان توجهی به اقتصاد پاکستان می‌کند (فرزین نیا، ۷۳).

تأیید از استقلال پاکستان، شبکه حمل و نقل این منطقه توسعه نیافته بود و راه آهن، اصلی‌ترین سیستم حمل و نقل در آن به شمار می‌رفت. امروزه نیز در پاکستان اصلی‌ترین و ارزان‌ترین وسیله حمل و نقل راه آهن است. این کشور دارای ۸'۷۷۵ کیلومتر راه آهن است که نقاط مختلف آن را به یکدیگر متصل می‌کند؛ مهم‌ترین آنها مسیر کراچی به لندن کوتل در شمال این کشور در مرز افغانستان است. مسیر دیگر، از سند به پنجاب، و سپس به ایالت سرحدی شمال غربی می‌رسد؛ نیز سکور در سند را به اسپرند و کویت و بلوچستان مرتبط می‌کند. از بلوچستان پاکستان راه‌آه‌نی به طرف مرز ایران کشیده شده است که تا زاهدان امتداد می‌یابد (همو، ۹۵؛ نظیف کار، ۲۹/۱، ۳۲).

افزون بر راه آهن، جاده‌ها نیز عامل مؤثری در ارتباط نقاط مختلف کشور به شمار می‌رود. طول جاده‌ها در ۱۳۷۴ ش/۱۹۹۵م، ۲۰۵'۳۰۴ کیلومتر تخمین زده شده است. اما با این همه، فقدان تسهیلات حمل و نقل مدرن و فرسودگی ناوگان ترابری، یکی از موانع توسعه پاکستان به شمار می‌رود. عمده‌ترین مانع توسعه حمل و نقل پاکستان وضعیت طبیعی این کشور، یعنی رودخانه‌ها، کوه‌ها یا صحرای سوزان است (فرزین نیا، ۹۶؛ نظیف کار، ۳۲/۱). سیستم ترابری هوایی از دیگر بخشهای حمل و نقل پاکستان است. این کشور ۶ فرودگاه بین‌المللی در شهرهای کراچی، لاهور، پشاور، کویت، راولپندی و اسلام آباد، و ۹۴ فرودگاه داخلی دارد. سازمان هوانوردی پاکستان تا ۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹م از سازمانهای تابع وزارت دفاع به شمار می‌رفت و پس از این تاریخ، به یک سازمان خودگردان با نظارت وزارت دفاع بدل شد و در

۱۳۶۱ ش/۱۹۸۲م سازمان هوایی کشوری در پاکستان تأسیس گردید (فرزین نیا، ۹۹).

پاکستان از بافت جمعیتی گونه‌گونی برخوردار است. عمده‌ترین گروه‌های قومی این کشور: پنجابیها ۵۵٪، که بیشتر رهبران و زمامداران سیاسی و نظامی کشور از میان آنها برخاسته‌اند؛ سندیها ۲۰٪؛ پشتونها ۱۰٪؛ بلوچها ۵٪، بزرگ‌ترین گروه‌های قومی پاکستان شمرده می‌شوند. ۱۰٪ باقی مانده را ساراکیها (شیراکیها)، هزاره‌ها و مهاجران تشکیل می‌دهند (نظیف کار، ۴۸/۱-۴۹؛ مرندي، ۴۶/۱-۴۷).

اردو زبان رسمی در پاکستان است که حدود ۸٪ از مردم بدان گفت و گو می‌کنند. زبانهای پنجابی، سندى، ساراکى، پشتو، بلوچى، هندکو و براهوى به ترتيب رايج ترين زبانها در پاکستان است. ۹۷٪ مردم پاکستان از دين اسلام پيروى مى‌کنند که از اين ميان ۷۰٪ سنى مذهب و ۲۰٪ شيعه هستند. شيعيان بيشتر دوازده امامى، و درصد اندكى پيرو دو فرقه اسماعيليه آقاخانى (نزارى) و بوهره (داوودى) هستند؛ ۳٪ ديگر جمعيت پاکستان را هندوها، مسيحيان و پارسيان تشكيل مى‌دهند. هندوها با حدود ۱/۵ ميليون تن جمعيت، در پاکستان نقش چندانى ندارند. پارسيان بازماندگان ايرانيان زردشتى هستند که از ايران به شبه قاره مهاجرت کرده‌اند. اينان با گويشى ويژه سخن مى‌گويند و به امور مهم اقتصادى، تجارى و کشاورزى اشتغال دارند و بيشتر آنان از تمکن مالى برخوردارند. مسيحيان نيز که بيش از ۱/۵ ميليون تن جمعيت دارند، بيشتر به کارهاى کم اهميت مى‌پردازند (مرندي، ۳۸/۱؛ صافى، ۱۰۴، ۱۰۶؛ انکارتا؛ نظيف کار، ۴۸/۱).

مأخذ: اسعدى، مرتضى، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ شاملوى، حبيب الله، جغرافياى كامل جهان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ صافى، قاسم، سرزمين و مردم پاکستان، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ فرزین نیا، زیبا، پاکستان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ مرندي، محمود رضا، شناسنامه پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۷۳ ش؛ نظيف کار، غزاله و حسين نوروزى، برآورد استراتژيك پاکستان، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ نقشه راهنماى پاکستان، گيتاشناسى، تهران، شه ۱۷۹؛ نیز:

Amjad Ali, S., *The Muslim World Today*, Karachi, 1985; *Cities of the World*, Detroit, 1984; *Encarta, Reference Library*, 2004; *Facts About Pakistan*, Islamabad, 1988; *Pakistan Year Book*, Karachi, 1986.

تهيه بهمنش

### II. تاريخ

سرزمين پاکستان در دوره پيش از اسلام زير نفوذ دولتهاى هخامنشى، اسکندر و جانشينان يونانى او، پارتيا، کوشانيان و هونها (هپتاليان) قرار داشت. حکومتهاى اسلامى و غالباً ايرانى نژاد با چيرگى سلطان محمود غزنوى (س ۳۸۹-۴۲۱ ق/ ۹۹۹-۱۰۳۰ م) بر اين سرزمين آغاز شد و تا دوران استيلاى كامل انگلستان بر آن در ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ م نزديک به ۸۰۰ سال تداوم داشت (نک: حاج سيدجوادى، ۹-۲۵؛ پاکستان...، 1-21؛ دانى، 1ff.).

در دوره تسلط انگلستان بر شبه قاره هند، مسلمانان به سبب از دست دادن امتيازات سياسى، اقتصادى و اجتماعى خود از وضعيت موجود

در ۴ فروردین ۱۳۱۹ ش/۲۳ مارس ۱۹۴۰م محمدعلی جناح در نشست حزب مسلم لیگ اعلام کرد که مسلمانان هند یک ملت هستند و بایستی دولت خود را داشته باشند و حزب مسلم لیگ نیز طرح «پاکستان» را تصویب کرد (نک: هاردی، ۳۰۸؛ محمود، ۱۱) و در انتخابات ایالتی ۱۳۲۴ ش/۱۹۴۵م اکثریت آراء مسلمانان را به دست آورد و نشان داد که از پشتیبانی همه جانبه مسلمانان شبه قاره برخوردار است. در خرداد ۱۳۲۶ ش/ژوئن ۱۹۴۷م نایب السلطنه انگلیسی هند طرح خود مبنی بر انتقال قدرت را اعلام نمود. بنابر طرح وی، مجالس قانون گذاری استانهای بنگال و پنجاب می بایست درباره تقسیم استانهای خود به بخشهای هندو نشین و مسلمان نشین تصمیم می گرفتند؛ همچنین نمایندگان این دو استان باید به تجزیه یا عدم تجزیه این استانها رأی می دادند که در نهایت با تصویب نمایندگان مجالس استانهای پنجاب و بنگال، این دو استان به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شد و در استانهای سند، بلوچستان و سرحدی شمال غربی مردم به جدایی از دولت مرکزی هند و تشکیل کشور پاکستان رأی دادند. سرانجام در ژوئیه همان سال مجلس قانون گذاری انگلیس لایحه اعطای استقلال به شبه قاره هند را به تصویب رساند که بر طبق آن کشورهای هند و پاکستان به وجود آمدند (اسعدی، ۱۵۶/۲، ۱۵۸؛ محمود، ۱۹).

پاکستان حیات سیاسی مستقل خود را با رهبری محمدعلی جناح آغاز کرد. او با تصویب اولین مجلس مؤسسان پاکستان در اوت ۱۹۴۷ در کراچی به عنوان نخستین رئیس دولت انتخاب شد و لقب قائد اعظم گرفت. جناح در اولین فرصت علاقه به همکاری با هند و ایجاد نیروی دفاعی مشترک را پیشنهاد کرد. دولت پاکستان از همان آغاز استقلال، توجه خود را به ۳ مسئله مهم معطوف ساخت: کشمیر، ایالت سرحدی شمال غربی و فلسطین (نک: همو، ۲۰-۱۹؛ استیفنس، ۲۷۹؛ چودری، ۴۰؛ فریر، ۱۹۷).

مصوبه ژوئیه ۱۹۴۷ مجلس انگلستان درباره ایجاد دو کشور مستقل هند و پاکستان، این دو کشور را همچنان تابع قوانینی که در دوره حضور انگلیسیها تصویب شده بود، قرار می داد تا زمانی که خود قوانین دیگری تصویب کنند (اشترنباخ، ۱۱۶) و به این ترتیب، پاکستان یک نظام پارلمانی نیمه فدرال تحت قانون اساسی موقت مصوب ۱۹۴۵م را به ارث برد و اولین مجلس مؤسسان پاکستان را با مشکلات مهمی درگیر کرد. خودمختاری استانها در یک ساختار فدرال و تهیه مقدمات شکل بخشیدن به یک دولت اسلامی عمده ترین مشکلات در ناکامی مجلس مؤسسان بود. بروز درگیریها و خشونت های بی سابقه میان هندوها و مسلمانان و سیکها از اوت ۱۹۴۷ مشکلات دولت تازه تشکیل شده را افزون ساخت (نک: رضا، ۱؛ استیفنس، ۲۲۱).

محمدعلی جناح ۱۳ ماه پس از پیدایش پاکستان درگذشت و یک سیاستمدار با تجربه، یعنی خواجه نظام الدین جای او را گرفت و زمانی که لیاقت علیخان نخست وزیر وقت پاکستان در مهر ۱۳۳۰/اکتبر ۱۹۵۱ کشته شد، خواجه نظام الدین وظیفه نخست وزیری، و غلام محمد، وزیر

ناراضی بودند. این ناخرسندیها منجر به یک رشته اعتراضات و شورشهایی شد که نمونه بارز آن قیام ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م مسلمانان است. این قیام را می توان سرآغاز اندیشه ایجاد میهنی مستقل و مجزا برای مسلمانان دانست (نک: استیفنس، ۸۴-۸۳؛ چودری، ۱۳؛ هادی، ۱۰۳). در همین دوره گسترش گرایشهای دینی به تشکیل مدارس اسلامی انجامید و انتشار افکار روشنگران و مشاهده خطراتی که کشورهای اسلامی را تهدید می کرد، اندیشه وطن مجزا را عمومیت بخشید و جنگ جهانی اول آن را استوارتر گردانید.

تشکیل اتحادیه مسلمانان سراسر هند «مسلم لیگ» توسط اعضای همایش تعلیم و تربیت محمدی در ۱۹۰۶م، شکل گرفتن جمعیت علمای هند و کنفرانس خلافت در ۱۹۱۹م و فعالیتها و جنبشهای دیگر، از جمله انتشار نشریات مختلف از قبیل الهلال توسط ابوالکلام آزاد، زمین دار توسط ظفر علیخان و دو نشریه یکی انگلیسی و دیگری اردو زبان توسط محمدعلی و جز آنها آخرین مقدمات پیدایش اندیشه پاکستان مستقل بود (نک: هاردی، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۳۳؛ احمد، ۱۳۵، ۱۳۱؛ اسمیث، ۱۹۵-۱۹۶).

در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م حزب کنگره ملی هند توسط هندوها تأسیس شد، اما سرسید احمدخان با ورود مسلمانان در سیاست و شرکت آنان در این حزب مخالفت کرد و زمانی که انگلیسیها نظام انتخاباتی را در شبه قاره هند معمول داشتند، با این نظام نیز به مخالفت برخاست. او معتقد بود که با وجود اکثریت هندوان، حضور مسلمانان در انتخابات سودی برای آنها نخواهد داشت. در آغاز سده ۲۰م، مسلمانان شرکت در امور سیاسی را ضروری یافتند؛ اما حضور اکثریت مطلق هندوان در انتخابات باعث می شد که مسلمانان نتوانند از حقوق خود دفاع کنند. از این رو، خواستار انتخابات جداگانه برای مسلمانان شدند و با توجه به شرایط شبه قاره، انگلیسیها با این درخواست موافقت کردند (نک: اسعدی، ۱۴۸/۲).

در ۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴م فروپاشی جنبشهای «عدم همکاری» و «خلافت»، اعتماد مسلمانان به حزب کنگره را تضعیف کرد و حزب مسلم لیگ خودمختاری ایالت های با اکثریت مسلمان را خواستار شد. در ۱۹۳۰م محمد اقبال لاهوری در نشست سالانه حزب مسلم لیگ تشکیل کشوری متحد و یکپارچه، شامل پنجاب، ایالت سرحدی شمال غربی و بلوچستان را خواستار شد و در ۱۳۱۲ ش/۱۹۳۳م چودری رحمت علی پنجابی در رساله ای با عنوان «اکنون یا هرگز» نخستین بار نام پاکستان را برای کشور مورد درخواست مسلمانان شبه قاره هند پیشنهاد کرد. این نام بنابر آنچه رحمت علی در جزوه خود اعلام کرده بود، متشکل از حروف اول یا آخر ایالت های این کشور پیشنهادی بود؛ بدین معنا که حرف «پ» نماینده پنجاب، حرف «الف» نماینده ایالت سرحدی شمال غربی که مسلمانان آن را افغان می نامیدند، حرف «ک» نماینده کشمیر، حرف «س» نماینده سند، و «تان» برگرفته از آخر نام بلوچستان بوده است (هاردی، ۲۸۲، ۲۹۱؛ اسعدی، ۱۵۲/۲).

دارایی ریاست دولت را عهده‌دار شدند. خواجه نظام‌الدین در شرایطی نخست وزیری را برعهده گرفت که آثار مشکلات مربوط به قانون اساسی و شرایط اقتصادی که در دولت پیشین بروز کرده، ولی تشخیص داده نشده بود، آشکار شد. در نوامبر ۱۹۵۰ گزارش مجلس مؤسسان تحت فشار رهبران مسلمان مردود شناخته شد و اسلامی کردن نظام اقتصادی شدیداً پی‌گیری گردید. گسترش بحران ابتدا آرام بود، ولی از ۱۹۵۲م خطرناک جلوه کرد. در دوره ریاست جمهوری جناح و نخست وزیری لیاقت علی‌خان زبان اردو به‌رغم اعتراض بنگالیها، زبان رسمی اعلام شد. در نتیجه در فوریه همان سال شورشهای شدیدی برضد این قانون در بنگال روی داد و در بخش غربی پاکستان هم آشوبهای مذهبی درگرفت. در سالهای ۱۹۵۲-۱۹۵۳م در ایالت‌های پنجاب و لاهور نیز تظاهراتی برضد دولت صورت گرفت که دولت آنها را سزکوب کرد (استیفنس، ۲۸۹-۲۸۷).

مجلس مؤسسان پاکستان سرانجام ۸ سال پس از تشکیل کشور، قانون اساسی پاکستان را در ۱۹۵۶م تصویب کرد و طی آن ریاست عالیۀ ملکه انگلستان بر دولت را لغو، و نظام مستقل جمهوری را تصویب نمود. بر طبق این قانون اولین انتخابات ریاست جمهوری صورت گرفت و ژنرال اسکندر میرزا، با آراء عمومی برگزیده شد (رضا، همانجا؛ «کتاب...»، ۲۷۳/II).

اسکندر میرزا یک مجمع ویژه قانون اساسی برای تهیه برنامه نظام پارلمانی تشکیل داد و در نتیجه بررسیهای این مجمع، قانون اساسی مصوب ۱۹۵۶ و ۱۹۵۸م ابطال گردید. وی پس از آن، اعلام حکومت نظامی کرد و ژنرال ایوب خان را به عنوان فرمانده حکومت نظامی معرفی، و کلیۀ شوراهای ملی و محلی و احزاب سیاسی را منحل کرد؛ اما سرانجام با کودتای حاکم نظامی خود ساقط شد و به این ترتیب سنت دولتهای نظامی در پاکستان پایه‌ریزی گردید (نک: رضا، ۱-۲؛ «کتاب»، همانجا).

مجمع قانون اساسی گزارش خود را در اردیبهشت ۱۳۴۰/۱۳۶۱م تقدیم دولت ایوب‌خان کرد. سیاست خارجی پاکستان تا ۱۹۶۲م تابع عامل اعتقادی بود و به سبب مخالفت با کمونیسم، برای ارتباط با کشورهای غربی ارجحیت قائل بود، اما در این سال به دنبال بروز درگیری میان چین و هند، به سبب نارضایتی پاکستان از کمکهای کشورهای غربی به هند، این کشور به همکاری با چین گرایش یافت. در مارس ۱۹۶۹ ایوب‌خان در کودتایی توسط ژنرال یحیی‌خان، فرمانده ارتش سرنگون شد و یحیی‌خان ضمن ابطال قانون اساسی گذشته، حکومت نظامی را تداوم بخشید (رضا، ۲؛ بورک، ۱۰۳؛ براون، ۳۲۷). در ۱۷ آذر ۱۳۴۹ش/۷ دسامبر ۱۹۷۰م اولین انتخابات مجلس ملی برگزار شد. در شرق پاکستان حزب عوامی لیگ که طرفدار خودمختاری ایالتی بود، به رهبری شیخ مجیب الرحمن، و در غرب کشور حزب مردم پاکستان به رهبری ذوالفقار علی بوتو اکثریت آراء را کسب کردند. عدم توافق این دو حزب بر سر تشکیل دولت ائتلافی به قیام

مسلحانه در بخش شرقی و تشکیل دولت جمهوری مردمی بنگلادش انجامید (رضا، ۳-۲؛ «کتاب»، همانجا). پس از اعلام استقلال بنگلادش جنگ داخلی میان نیروهای پاکستانی و نیروهای نامنظم بنگالی درگرفت و نیروهای هندی به پشتیبانی بنگالیها وارد جنگ شدند و در نتیجه ارتش پاکستان عقب نشست. یحیی‌خان پس از این شکست استعفا کرد و حکومت نظامیان پایان گرفت و پس از ۱۳ سال یک رئیس جمهور غیرنظامی، یعنی ذوالفقار علی بوتو ریاست جمهوری را عهده‌دار شد. پاکستان در ۱۹۷۲م به عنوان اعتراض به نقش انگلستان در بحران پاکستان شرقی از جامعه کشورهای مشترک المنافع (کامنولث)<sup>۱</sup> بیرون آمد (همان، ۲۷۳/II).

در دوره ریاست جمهوری بوتو ابتدا قانون اساسی موقت در ۱۹۷۲م، و سپس قانون اساسی دائم در ۱۹۷۳م به تصویب رسید که متضمن سوسیالیسم اسلامی و اصلاحات کشاورزی و صنعتی مدنظر حزب مردم بود. قانون اساسی جدید، نظام حکومتی پارلمانی را مستقر ساخت. بنابراین قانون، رئیس جمهور و نخست وزیر از میان مسلمانان انتخاب می‌شدند و همه قوانین مصوب، با تشخیص شورای روحانیون و قانون‌گذاران می‌بایستی با احکام اسلامی تطبیق داده می‌شد. بوتو در صدد برآمد تا مشکلات و پیامدهای شکست پاکستان در جنگ ۱۹۷۱م از هند را حل و فصل نماید. به همین منظور در ۱۹۷۲م با ایندیرا گاندی، نخست وزیر هند دیدار، و راجع به مهم‌ترین مسائل مورد اختلاف دو کشور گفت و گو کرد. در نتیجه تمامی نواحی اشغال شده دو کشور در طول مرزهای مشترک به استثنای کشمیر، متقابلاً تخلیه شد و در کشمیر نیز یک خط نظارت جدید کشیده شد.

در ۱۹۷۴م کنفرانس سران کشورهای اسلامی در لاهور برگزار شد. بوتو در این کنفرانس بر لزوم وحدت کشورهای اسلامی، تأسیس بانک اسلامی و به کارگیری نیروی هسته‌ای توسط کشورهای اسلامی را متذکر شد و کشورهای اسلامی را به اتحاد برضد سیاستهای آمریکا دعوت کرد.

در ۱۹۷۷م همه‌پرسی مجلس ملی صورت گرفت و حزب مردم پاکستان اکثریت قاطع آراء را به خود اختصاص داد، اما حزب ائتلاف ملی پاکستان، حزب مردم را به تقلب در انتخابات متهم کرد و اعتصابات و تظاهراتی را برضد دولت به راه انداخت که به درگیریهای خشونت‌بار در سراسر کشور انجامید. در حالی که کشور در آستانه جنگ داخلی قرار داشت، ارتش به رهبری ژنرال ضیاء الحق و با حمایت حزب اتحاد ملی پاکستان، در ۵ ژوئیه همان سال دست به کودتا زد. بوتو و بسیاری از چهره‌های برجسته سیاسی دستگیر شدند و بوتو به اتهام دستور قتل یکی از مخالفان سیاسی خود، در ۲۸ اسفند ۱۳۵۶ش/۱۸ مارس ۱۹۷۸م محاکمه، و به اعدام محکوم شد. حکم اعدام وی به رغم اعتراض بسیاری از سران و دولتمردان کشورهای دیگر در ۴ آوریل ۱۹۷۹ به

1. The Europa... 2. Commonwealth



نیز 2733).

بی‌نظیر بوتو در اوایل سال ۱۹۸۹م کوشید اصلاحیه‌های قانون اساسی که اختیارات نخست‌وزیر را محدود می‌کرد، لغو کند، اما موفق نشد و در آوریل همان سال ائتلاف دولتی حزب مردم و جنبش قومی مهاجر برهم خورد و در اواخر سال ۱۹۸۹م روابط هند و پاکستان بر سر مسئله کشمیر به تیرگی گرایید و در اوایل سال بعد دولت بی‌نظیر بوتو متهم به سوءمدیریت، فساد و رشوه‌گیری شد و درگیریهایی خشونت‌باری برضد دولت او به وقوع پیوست (نک: همان، 2737، 2732/II).

در اوت ۱۹۹۰ غلام اسحاق خان، رئیس‌جمهور پاکستان مجالس ملی و ایالتی را منحل، و بی‌نظیر بوتو را برکنار، و دستور تشکیل دولت موقت را صادر کرد و برگزاری انتخابات را به اواخر اکتبر موکول ساخت. در انتخابات مهر ۱۳۶۹/اکتبر ۱۹۹۰ حزب مردم و متحدانش شکست خوردند و حزب اتحاد دموکراتیک اسلامی به رهبری محمد نواز شریف به پیروزی رسید و مأمور تشکیل دولت شد. نواز شریف با بهره‌گیری از پشتیبانی رئیس‌جمهور و ارتش، مهم‌ترین برنامه دولت خود را سر و سامان دادن به اوضاع اقتصادی و برقراری آرامش در ایالت آشوب‌زده سند عنوان کرد و با شتاب در جهت ایجاد اقتصاد آزاد قدم برداشت و به تدریج به عنوان یک رهبر ملی جلوه‌گر شد (همانجا؛ فاروق، 135). در مه ۱۹۹۱، مجلس ملی قانون الحاق شریعت به نظام حکومتی پاکستان را تصویب کرد. این قانون متضمن اسلامی کردن دستگاه قضایی و نظام اقتصادی و آموزشی کشور بود، اما بی‌نظیر بوتو این قوانین را افراطی خواند و با آن به مخالفت پرداخت و موجی از انتقادات از سوی هواداران حزب مردم و جماعت اسلامی برضد دولت به راه افتاد.

دولت پاکستان در این هنگام با مشکل مهاجرت پناه جویان افغانی به پاکستان روبه‌رو بود و بحث بر سر کمک یا عدم کمک پاکستان به گروه‌های جهادی افغانی اختلافاتی را میان احزاب مختلف پدید آورد (نک: «کتاب»، 2733-2732/II). در اسفند ۱۳۷۱/مارس ۱۹۹۳ اختلاف بر سر تعدیل اصلاحیه هشتم قانون اساسی میان غلام اسحاق خان و نواز شریف بالا گرفت؛ سرانجام با توافقی که میان آن دو صورت گرفت، در خرداد ۱۳۷۲/ژوئیه ۱۹۹۳ هر دو از سمتهای خود کناره‌رفتند و مجالس منحل شد و در ماه اکتبر همین سال در انتخاباتی زودرس حزب مردم به اکثریت نسبی دست یافت و بی‌نظیر بوتو یک دولت ائتلافی تشکیل داد و سردار فاروق احمد لغاری رئیس‌جمهور شد (همان، 2733/II؛ فاروق، 135-138).

میان سالهای ۱۹۹۳-۱۹۹۵م دولت بی‌نظیر بوتو با ناآرامیها، اعتصابات و تظاهرات سازمان‌دهی شده از سوی مخالفان خود و درگیریهایی خشونت‌بار فرقه‌ای میان سنیان افراطی و شیعیان کراچی روبه‌رو شد. در اوایل سال ۱۹۹۶م یک نیروی جدید در صحنه سیاست پاکستان به نام «تحریک انصاف» برضد دولت بی‌نظیر بوتو ظاهر شد و محبوبیت دولت به سبب مشکلات اقتصادی برآمده از کسری بودجه

اجرا درآمد (رضا، 3؛ چراغ، ۵۸۸؛ اسعدی، ۱۶۷/۲-۱۷۰؛ پاکستان، ۲۶؛ هادی، ۶۰-۶۳، ۸۹-۱۰۰، ۱۲۵-۱۲۹؛ رضوی، 230-218؛ مظهرعلی‌خان، 79ff).

ضیاء الحق وعده کرد تا اکتبر ۱۹۷۹ همه پرس‌های عمومی را برگزار خواهد کرد و مقام ریاست جمهوری را به یک رئیس‌جمهور منتخب خواهد سپرد، اما این وعده تا کشته شدن وی در یک سانحه هوایی در مرداد ۱۳۶۷/اوت ۱۹۸۸ هیچ‌گاه جامه عمل نپوشید. در دوره حکومت ضیاء الحق، پاکستان در سیاست خارجی روابط نزدیکی با دولتهای اسلامی و افریقایی و چین داشت و از آمریکا کمک نظامی دریافت می‌کرد، اما در پی آزمایشهای هسته‌ای پاکستان، کمکهای نظامی آمریکا به این کشور قطع شد، ولی این کمکها در ۱۹۸۱م در پی هجوم شوروی به افغانستان از سر گرفته شد.

در همین سال ۹ حزب سیاسی پاکستان یک ائتلاف مخالف دولت به نام «جنبش برای اعاده دموکراسی» که خواستار پایان گرفتن حکومت نظامیان و بازگشت حکومت پارلمانی بود، تشکیل دادند (نک: رضا، 39؛ «کتاب»، 2736-2731/II؛ اسعدی، ۱۷۰/۲). دولت پاکستان پس از هجوم شوروی به افغانستان و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ضرورت تجدید نظر در سیاست خارجی را مورد توجه قرار داد (براون، 327). ضیاء الحق برنامه‌های اسلامی کردن قوانین قضایی و اقتصادی از جمله اجرای بانک‌داری بدون ربا را پی گرفت. در ۱۹۸۴م فرایند اسلامی سازی و ادامه حکومت ضیاء الحق به مدت ۵ سال دیگر در یک همه‌پرسی تصویب شد و در فوریه ۱۹۸۵ انتخابات مجلس ملی و مجالس ایالتی برگزار گردید و شکست بسیاری از دولتمردان حکومتی، و پیروزی احزاب مسلم لیگ و حزب مردم در این انتخابات، نارضایی عمومی از حکومت را نشان داد. ضیاء الحق برای جلب رضای مردم یک دولت غیرنظامی تشکیل داد و پس از تغییراتی که مجلس ملی در متن قانون اساسی پیشنهاد ضیاء الحق وارد کرد، وی حکومت نظامی را لغو نمود و قانون اساسی اصلاح شده را به اجرا گذاشت («کتاب»، 2731/II). اما «جنبش برای اعاده دموکراسی» خواستار اجرای متن اصلاح نشده قانون اساسی مصوب ۱۹۷۳م بود. ضیاء الحق در اوت ۱۹۸۶م چند صد تن از اعضای آن سازمان از جمله بی‌نظیر بوتو را بازداشت کرد که با مخالفت هواداران او روبه‌رو شد. ضیاء الحق در مه ۱۹۸۸م هیئت دولت را به همراه مجالس ملی و ایالتی منحل کرد و خود در رأس دولت انتقالی تا برگزاری انتخابات جدید قرار گرفت؛ اما با کشته شدن او، غلام اسحاق خان جانشین رئیس‌جمهوری، و یک شورای موقت، مأمور امور اجرایی کشور گردید. انتخابات در نوامبر ۱۹۸۸ صورت گرفت و دو حزب مردم پاکستان به رهبری بی‌نظیر بوتو، و اتحاد دموکراتیک اسلامی به رهبری نواز شریف بیشترین آراء را به دست آوردند و حزب مردم با ائتلاف با جنبش قومی مهاجر مأمور تشکیل دولت شد و بی‌نظیر بوتو به نخست‌وزیری رسید و غلام اسحاق خان رئیس‌جمهور شد (فاروق، 127-126؛ «کتاب»، همانجا).

۱۳۶۹؛ نیش:

Ahmad, A., *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, 1967; Braun, D., «Some Aspects of Pakistan's Foreign Policy After the Soviet Occupation of Afghanistan», *Pakistan in its Fourth Decade*, ed. W.-P. Zingel, Hamburg, 1983; Choudhury, G.W., *Pakistan's Relation's with India 1947-1966*, London, 1968; Dani, A.H., *The Historic City of Taxila*, Lahore, 1968; *Encarta Reference Library*, 2004; *The Europa World Year Book 1999*, London, 1999; Farooq, A., *50 Years of Struggle*, Lahore, 2000; Furber, H., «British Conquest and Empires», *India, Pakistan, Ceylon*, ed. W. N. Brown, New York, 1951; Mahmood, S., *Pakistan: Rule of Muslim League and Inception of Democracy (1945-54)*, Lahore, 1991; Mazhar Ali Khan, *Pakistan: The Barren Years*, Karachi, 1998; *Pakistan 2001-2002 an Official Handbook*, Islamabad, 2003; Raza, M.R., «The Continuous Process of Re-Writing the Constitutions», *Pakistan in its Fourth Decade*, ed. W.-P. Zingel, Hamburg, 1983; Rizvi, H.A., *The Military and Politics in Pakistan 1947-86*, New Delhi, 1988; Smith, W.C., *Modern Islam in India*, London, 1946; Stephens, I., *Pakistan Old Country New Nation*, Middlesex, 1964; Sternbach, L., «Law», *India, Pakistan, Ceylon*, ed. W. N. Brown, New York, 1951.

بروزمین

## III. ادبیات

در این مقاله منظور از «ادبیات پاکستان» ادبیاتی است که به زبان ملی و رسمی پاکستان (اردو) از ۱۹۴۷م به بعد در این کشور پدید آمده، و از ادبیات زبانهای محلی، مانند براهویی، بلوچی، پشتو، پنجابی و سندی صرف نظر شده است. چون تاریخ و فرهنگ پاکستان با زبان و ادب فارسی پیوند بسیار استوار دارد، و بسیاری از دانشمندان و عارفان و شاعران پاکستانی از دیرباز تا عصر حاضر به زبان فارسی کتاب می‌نوشته، و شعر می‌سروده، و درباره جنبه‌های مختلف زبان تحقیق و تفحص می‌کرده‌اند، از این روی، بخشی از این مقاله به آثاری که در این کشور به زبان فارسی پدید آمده است، پرداخته، و از فعالیتهایی که در این راستا در مراکز فرهنگی پاکستان صورت می‌گیرد، گفت و گو خواهد کرد.

اصطلاح ادبیات پاکستان را نخستین بار محمد حسن عسکری (د۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م) مطرح کرد و در توضیح آن مقالات متعددی نوشت. منظور از ادبیات پاکستان ادبیاتی است که ترجمان احوال دلخواه یک پاکستانی باشد، روحیه وطن دوستی را برانگیزد، در کالبد آن روح آرمانهای پاکستان دمیده باشد، و به سوی اهداف و مرامهایی سوق دهد که در هنگام نهضت آزادی خواهی پاکستان در نظر بود (سیدعبدالله، ۲۱۷). برای تثبیت فکر «ادبیات پاکستان» مسئله «فرهنگ پاکستانی» نیز مطرح شد و دانشمندان پاکستانی به یک هویت مستقل تاریخی و فرهنگی پاکستان — در برابر هویت مشترک تاریخی و فرهنگی با هندوستان — معتقد شدند. ادیبان هندوستانی با اصطلاح ادبیات پاکستان موافق نیستند و تفکیک ادبیات زبان اردو را به «ادبیات هندوستانی» و «ادبیات پاکستانی» درست نمی‌دانند، زیرا ادبیاتی که به زبان اردو در این دو کشور پدید می‌آید، نه تنها در گذشته یکی بوده، بلکه در حال نیز از لحاظ بسیاری از موضوعات و مفاهیم همگون است (شمیم حنفی، ۱۶)؛ اما دانشمندان پاکستانی با توجه به مغایرت اوضاع

کاهش بیشتری یافت. در اکتبر همان سال رئیس جمهور بی نظیر بوتو را برکنار، و مجلس ملی را منحل نمود و اعلام کرد که انتخابات جدید در فوریه ۱۹۹۷ برپا خواهد شد. در این انتخابات مسلم لیگ اکثریت آراء را کسب کرد و نواز شریف کابینه خود را تشکیل داد («کتاب»، II/2733-2735). نواز شریف در جهت تثبیت پایه‌های قدرت حزبی، با سیدسجاد علی شاه، رئیس دادگاه عالی و فاروق احمد لغاری رئیس جمهور به مقابله پرداخت و سرانجام پس از دو ماه منازعه بر سر قدرت، در دسامبر ۱۹۹۷، سجاد علی شاه و فاروق احمد لغاری مجبور به استعفا شدند.

در پی آزمایش سلاحهای هسته‌ای، پاکستان با تحریمهای اقتصادی بین‌المللی روبه‌رو شد، ولی نواز شریف در دست زدن به این آزمایشها مصمم بود و سرانجام در اردیبهشت ۱۳۷۷/م ۱۹۹۸ پاکستان به سلاحهای هسته‌ای دست یافت.

مشکلات اقتصادی ناشی از تحریمهای بین‌المللی و ناخرسندی نظامیان از عقب‌نشینی پاکستان از کشمیر به درخواست نواز شریف و به اصرار آمریکا، موجبات بی‌ثباتی و نارضایتی مردم و ارتش از حکومت نواز شریف را فراهم آورد، به طوری که در ۲۹ مهر ۱۳۷۸ش/۱۲ اکتبر ۱۹۹۹م پرویز مشرف در واکنش به صدور عزل خود از جانب نواز شریف، در کودتایی آرام او را برکنار کرد و قدرت را دست گرفت (عارفی، ۳۲۹-۳۳۴؛ پهلوان، ۷۵-۸۰؛ فاروق، ۱۴۳-۱۴۱؛ «کتاب»، II/2735-2736) و مجلس ملی را منحل، و یک شورای ۸ نفره را مأمور اداره امور اجرایی کشور کرد. دولت پرویز مشرف در ۲۰۰۱م پس از مداخله آمریکا در افغانستان امکانات کشور خود را در اختیار آن دولت قرار داد و آمریکا نیز در برابر، محدودیتهای اقتصادی را که به دلیل آزمایشهای هسته‌ای پاکستان اعمال کرده بود، لغو، و به اقتصاد این کشور کمک کرد. در اواخر همان سال مشکل کشمیر مجدداً مطرح شد و نیروهای هند و پاکستان در مرزهای یکدیگر تجمع کردند که با کوششهای سازمانهای بین‌المللی و دیگر کشورها از بروز جنگ میان این دو کشور جلوگیری شد.

در آوریل ۲۰۰۲ طی یک همه پرسی دوره ریاست جمهوری پرویز مشرف به مدت ۵ سال دیگر تمدید شد. او اصلاحیه جدیدی بر قانون اساسی پاکستان افزود که برپایه آن به رئیس جمهور اجازه می‌داد تا مجالس را منحل، و نخست وزیر را برکنار کند (انکار تا).

ماخذ: اسمدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بورک، س.م. و لارنس زابرینگ، تاریخ روابط خارجی پاکستان، ترجمه ایرج وفایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ پاکستان، بررسی مسائل کشورها، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بهلوان، چنگیز، «پاکستان همچنان می‌جوشد»، پیام امروز، تهران، ۱۳۷۹ش؛ ش. ۳۸؛ چراغ، محمدعلی، تاریخ پاکستان، لاهور، ۱۹۹۰م؛ حاج سید جواد، کمال، مقدمه بر میراث جاردان، اسلام‌آباد، ۱۳۷۰ش؛ عارفی، محمداکرم، «پاکستان، بی‌ثباتی سیاسی و کودتای نظامی ۱۲ اکتبر ۱۹۹۹ ژنرال مشرف»، علوم سیاسی، تهران، ۱۳۷۸ش، س. ۲، ش. ۶؛ محمود، صفدر، آئین پاکستان، لاهور، انتشارات جنگ، هادی نجف‌آبادی، محمدعلی، پاکستان در جست و جوی هویت مفقود، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاردی، پ.، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد،

نگذشت مردم دریافتند که رسیدن به اهدافی که آن همه قربانیها برای آن داده شد، هنوز دور از دسترس است و فساد و اختلاس موجب تباه شدن سرمایه‌های ملی شده است؛ چهارم برخی خوش‌بینیهایی که عمل مهاجرت و جدا شدن از هند را توجیه می‌کرد (امجد، ۱۹).

ماجرای مصیبت‌های آشوب تجزیه هند و تقسیم شدن خانواده‌ها و بزرگ‌ترین مهاجرت تاریخ موضوع چند اثر بسیار عالی در ادبیات پاکستان شد که می‌توان از آن جمله به داستانهای کوتاهی مانند *گل‌ریا* (چوپان) نوشته اشفاق احمد (۱۹۲۷-۲۰۰۴م)، *پرمیشرسنگه* نوشته احمد ندیم قاسمی، *نمینه* نوشته ممتاز مفتی، و به رمانهای بلندی چون *مجاهد* نوشته رئیس احمد جعفری (۱۹۰۸-۱۹۶۸م)، *خون* نوشته قیسی رام پوری (د ۱۹۷۴م)، *خاک* و *خون* نوشته نسیم حجازی، *رقص ابلیس* نوشته ایم اسلم (۱۸۸۵-۱۹۸۳م) و *۳ رمان به نام یا خدا، را مانند ساگر و اورانسان مرگیا* (و انسان مُرد) به قلم قدرت الله شهاب (۱۹۲۰-۱۹۸۶م) اشاره کرد. موضوع آشوبهای تجزیه هند و مهاجرت، در ادب پاکستانی پس از ۱۹۶۰م جای خود را به احساس هویت ملی و وطن-دوستی داد، و جنگهای پاکستان و هند در ۱۹۶۵ و ۱۹۷۱م و جدایی پاکستان شرقی احساس وطن دوستی را قوی‌تر کرد. چندین رمان در زمینه سقوط پاکستان شرقی نوشته شد؛ مانند تنها از سلمی اعوان، *صد یون کی زنجیر* (زنجیر قرن‌ها) از رضیه فصیح احمد، *چلتا مسافر* (مسافر راهرو) از الطاف فاطمه، *ماتم شهر آرزو از روز ظفر، الله میگه دے* (ای خدا باران بفرست) از طارق محمود (منظر، ۲۹۵، ۳۱۷).

اوضاع سیاسی دهه‌های اخیر پاکستان برخی گرایشهای تازه در ادبیات پاکستان به وجود آورده است و نویسندگان و شاعران پاکستان با توجه به هر یک از این احوال، آثاری ماندگار به وجود آورده‌اند. حکومت‌های پی در پی نظامی در پاکستان موجب پیدایش «ادبیات مقاومت» شده است. شاعران طراز اول مانند فیض احمد فیض (د ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م)، حبیب جالب، احمد فراز و فارغ بخاری در منظومه‌های بسیار عالی، جبر و فشار نظامی را مورد اعتراض و انتقاد قرار دادند (قاسم، ۳۶۴-۳۶۸).

«اقبال شناسی»، یعنی پژوهش در احوال و افکار علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۹۴-۱۳۵۷ق/۱۸۷۷-۱۹۳۸م)، یکی از پر دامنه‌ترین فعالیت‌های ادبی در پاکستان است. از ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به بعد صدها کتاب، مقاله، پایان‌نامه دانشگاهی و مجموعه و ویژه‌نامه به زبان اردو و زبانهای محلی در این باب تألیف و چاپ شده است. اقبال پژوهان معروف پاکستان اینانند: یوسف سلیم چشتی، محمد ریاض خان (د ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م)، جاوید اقبال، رفیع الدین هاشمی، محمد اکرم (اکرام) و صابر کلرووی.

ادبیات فارسی و مطالعات ایران شناسی در پاکستان: پیوستگی ادبیات فارسی با ادبیات و فرهنگ پاکستان به حدی عمیق و سابقه‌دار است که دو تحول بزرگ سیاسی و اجتماعی در منطقه، یعنی

سیاسی و اجتماعی و نظام اقتصادی و سیاسی دو کشور، و تفاوت در سرچشمه‌های تفکر و الهام، و نیز نوع اغراض و چگونگی بیان در دو کشور پاکستان و هند، بر این نظرند که ادبیات اردوی هر دو کشور را باید مانند ادبیات زبان انگلیسی در انگلستان و آمریکا دو واحد جداگانه به‌شمار آورد (منظر، ۲۹۱). امروزه اصطلاح «ادبیات پاکستانی» در پاکستان کاملاً رایج است و نه تنها ادبیات اردو، بلکه ادبیات زبانهای محلی را نیز شامل می‌گردد (قس: احسن، سراسر مقاله).

ادبیات پاکستان را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوره اول از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۹ش/۱۹۴۷ تا ۱۹۶۰م؛ و دوره دوم از ۱۹۶۰م تا امروز:

در دوره اول دو جریان فکری و ادبی، یکی با عنوان «ترقی پسند مصنفین» (نویسندگان تجدد پسند) و دیگری با عنوان «حلقه ارباب ذوق» (نویسندگان سنت پسند) با هم نزاع داشتند. نویسندگان تجدد پسند در آن سالها با نوعی عدم ثبات فکری و ابهام و سرگشتگی مواجه بودند. در صورتی که نویسندگان سنت‌گرا به روشهای شناخته شده پیشین پای بند بودند و به این شیوه ادامه می‌دادند. در این میان، رمان نویسی در کنار «افسانه» (داستان کوتاه) نویسی مورد پسند عامه واقع شد و با ظهور شعر نو و آزاد، غزل‌سرایی نیز دچار تحول گردید و با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی جدید، مضامین و آثار نو در شعر و ادبیات وارد شد.

در دوره دوم برخورد نویسندگان با مسائل زندگی و موضوعات اجتماعی چندان روشن و آشکار نبوده است. تا پیش از ۱۹۶۰م مضامین ادبی صریح و روشن بود، ولی پس از آن، ابهام و ناهمگونی فکری بر ادبیات سایه افکند و تجربه‌های جدید نسل جوان نویسندگان و شاعران را از شیوه‌های ادبی نسل گذشته دور و جدا کرد. در سبک جدید نوعی اعتراض به عقل‌گرایی دیده می‌شد، و ادراک حسی و عاطفی بر دریافتهای منطقی و عقلانی غلبه داشت. و در زبان و بیان نیز ترکیبات و الفاظ نو و اشکال دستوری تازه مطرح شد. در ساختار جدید اردو تأثیر زبان فارسی کم رنگ گردید، و دوری از ترکیبات و تعبیرات فارسی و تمرد در اجتناب از اشکال و سنن قدیم زبان شعر را تغییر داد. در زمره شاعرانی که با این خصوصیات شهرت یافتند، می‌توان از کسانی چون جیلانی کامران (ز ۱۹۲۶م)، منیر نیازی (ز ۱۹۲۸م)، افتخار جالب و انیس ناگی نام برد. در رمان نویسی انتظار حسین (ز ۱۹۲۲م) و انور سجاد (ز ۱۹۳۴م) آثاری پدید آوردند. در دوره دوم داستانهای کوتاه با توجه به اساطیر و بامایه‌های غریب و خارق العاده نوشته شد که البته در فضای آن زمان پاکستان چندان مورد توجه نبود (قریشی، ۵۳-۵۶).

پس از استقلال پاکستان در ادبیات این کشور ۴ موضوع مشخص مورد نظر قرار گرفت: یکی فجایع کشتارهای مردم در موقع تجزیه هند و مهاجرت؛ دیگری اندوه مهاجرت و یاد سرزمین نیاکان که نوعی جدید از تنهایی و حرمان را در ادب به وجود آورد؛ سوم شکسته شدن رؤیاهای آرمانهایی که به استقلال کشور نوپای پاکستان وابسته بود و دیری

«سبک پاکستانی» نامید. بنیان‌گذار این سبک محمد اقبال لاهوری است (رضوی، ۶۵۲-۶۵۳).

از قدیم بیشتر قطعات تاریخ وفات به فارسی سروده می‌شود و بر سنگ قبرها حک می‌گردد (برای نمونه، نک: شریف احمد شرافت نوشاهی، منتخب اعجاز التواریخ، ساهن پال (گجرات)، ۱۹۷۶م؛ کمال حاج سید جواد، میراث جاودان: سنگ‌نشته‌ها و کتیبه‌های فارسی در پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش، دو جلد؛ محمداسلم، خفتگان کراچی، لاهور، ۱۹۹۱م؛ همو، خفتگان خاک لاهور، لاهور، ۱۹۹۳م؛ محمد منیر احمد سلیم، خفتگان خاک گجرات، لوران (گجرات)، ۱۹۹۶م).

از نسل جدید فارسی‌گویان پاکستان الیاس عشقی، زبیده صدیقی، معین نظامی، محمدسرفراز ظفر و رضیه اکبر به شعر نو هم پرداخته‌اند. نام برخی شاعران معروف فارسی‌گوی پاکستان که مجموعه اشعار فارسی آنان جداگانه چاپ شده است، بر حسب تخلص بدین قرار است: محمد اکرم «اکرام» (ز ۱۹۳۲م)، پروانه پندار، تهران، ۱۳۴۲ش، سکه عشق، لاهور، ۱۹۷۴م، محراب محبت، لاهور، ۱۹۸۱م، سفینه سخن، اسلام‌آباد، ۱۹۹۲م؛ امین حنین سیالکوتی «امین» (۱۸۸۴-۱۹۶۸م)، نوای دل، لاهور، ۱۹۷۳م؛ شیخ محمد ایوب «ایوب» (ز ۱۹۰۹م)، نوای فردا، راولپندی، ۱۹۵۶م، آب حیوان، لاهور، ۱۹۷۸م، انوار جمال، لاهور، ۱۹۷۹م؛ محمدشاه کوهانی «برق» (۱۸۹۷-۱۹۸۰م)، فروغ جاودان، پیشاور، ۱۹۷۲م؛ محمد رمضان قریشی «تبسم» (۱۸۹۹-۱۹۷۳م)، خم‌خانه دل، لاهور، ۱۹۷۳م؛ غلام النصیر «بابا چلاسی» (ز ح ۱۹۳۸م)، اسرار المحبت، کراچی، ۱۹۹۱م، فیوضات ربانیه، راولپندی، ۱۴۱۶ق، معارف لدنیه، راولپندی، ۱۴۱۹ق؛ محمدطاسین «ذهین شاه ناجی» (۱۹۰۷-۱۹۷۸م)، جمال آیات، کراچی، بدون تاریخ؛ نثار قطب شیرازی علی پوری «رضی»، سیاه بر سفید، سیالکوت، ۱۹۹۱م؛ رفیق خاور (۱۹۰۸-۱۹۹۰م)، حرف نشاط آوربر لب کوثر، کراچی، ۱۹۷۹م؛ زبیده صدیقی (۱۹۲۳-۱۹۹۳م)، ینفجر من الانهار، ملتان، ۱۹۷۶م؛ محمد نعمان پسروری «ساجد»، قندپارسی، لاهور، ۱۹۹۲م؛ حسنین کاظمی «شاد» (۱۹۲۵-۱۹۹۹م)، چنگ عشق، اسلام‌آباد، ۱۹۹۲م؛ الهام، اسلام‌آباد، ۱۹۹۹م؛ آغاحسین ارسطو جاهی ملتانی «شاعر» (ز ۱۹۰۴م)، دیوان پهلوی، یا کوهساران، ملتان، ۱۹۷۴م؛ شریف احمد نوشاهی «شرافت» (۱۹۰۷-۱۹۸۳م)، منتخب اعجاز التواریخ، ساهن پال، ۱۹۷۶م؛ محمد شریف خان کنجاهی «شریف» (ز ۱۹۱۵م)، دودل، گجرات، ۱۹۹۷م؛ احمدالدین آفاقی «صابر» (ز ۱۹۳۳م)، گل‌های کشمیر، مظفرآباد، ۱۹۷۴م، در جست‌وجوی سیاره‌ای دیگر، مظفرآباد، ۱۹۸۸م؛ صادق حسین نقوی «صادق» (۱۹۰۹-۱۹۷۷م)، شاخ طوبی، کوئته، ۱۹۵۲م؛ ضیا محمد پسروری «ضیا» (ز ۱۹۲۸م)، ارمغان عشق، لاهور، ۱۹۷۰م، نوای شوق، سیالکوت، ۱۹۷۷م؛ عنایت علی شاه جعفری «ضیا» (۱۹۰۵-۱۹۷۰م)، چمن چمن، پیشاور، ۱۹۷۳م؛ ظفر علی خان «ظفر»

حکومت ۲۰۰ ساله انگلیس در شبه قاره، و سپس هجوم فرهنگ غربی و سیطره زبان انگلیسی در پاکستان هم نتوانست این پیوستگی را محو و زائل کند. شک نیست که همسایگی با دو کشور فارسی زبان ایران و افغانستان و رفت و آمد میان مردم این کشورها در استوار ساختن این پیوند مؤثر بوده است.

شعر و ادب فارسی و مطالعات ایران‌شناسی در پاکستان در سطوح مختلف وجود دارد. از ۱۹۴۷م تا به حال ۳ نسل به فارسی نویسی، فارسی گویی و فارسی پژوهی مشغول بوده‌اند. نسل اول که در موقع استقلال پاکستان جوان بوده، و از پیش در عرصه ادبیات فارسی و اردو حضور داشته است. بسیاری از اینان فارغ التحصیل مدارس سنتی بودند و از محضر علمای دین استفاده کرده، و به سبک و شیوه سنتی تعلیم یافته بودند. نسل دوم به دوران آغاز استقلال پاکستان تعلق داشته، و زبان و ادبیات فارسی را به عنوان موضوع تحصیل خود انتخاب کرده، و از ۱۹۶۰م به بعد به تحقیقات و مطالعات فارسی مشغول بوده‌اند. نسل سوم ادامه نسل دوم است، و کسانی‌اند که منحصراً رشته فارسی را به عنوان موضوع تخصصی تحصیلات دانشگاهی خود انتخاب کرده، و امروزه مصدر و منشأ خدمات فرهنگی و مطالعات ایرانی در مراکز دانشگاهی و مؤسسات پژوهشی‌اند. با ورود دانشجویان پاکستانی در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م به دانشگاه تهران و تحصیل در رشته ادبیات فارسی، دوران جدید پژوهش‌های ادبی و فرهنگی فارسی در پاکستان آغاز شد. در ۵۰ سال گذشته نزدیک به ۷۲ دانشجوی پاکستانی در دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران فارغ التحصیل شده‌اند که بیشترین عده فارغ التحصیلان خارجی از این دانشگاه است (نک: آزادی، ۴۶۶). نسل دوم و سوم، با محققان و ادیبان و شاعران معاصر ایرانی و ادبیات معاصر فارسی و تاریخ و فرهنگ ایرانی تعامل و ارتباط بیشتری دارند و آثار و مقالات تحقیقی بسیاری از فارسی‌نویسان پاکستانی در مجلات معتبر ایرانی مانند آینده، سخن، تحقیقات اسلامی، راهنمای کتاب، معارف، معارف اسلامی، نامه بهارستان، هنر و مردم، وحید، و یغما به چاپ رسیده است. برخی از پایان‌نامه‌های تحصیلی دانشجویان پاکستانی از سوی ناشران ایرانی منتشر شده، و در ایران جایزه‌های تحقیقی نیز گرفته‌اند، مانند تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان تألیف علیرضا نقوی و احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار تألیف عارف نوشاهی.

رشته‌های شاخص تحقیقات و مطالعات فارسی و ایران‌شناسی در پاکستان را می‌توان به ۴ گروه تقسیم کرد: شعر گویی فارسی، تألیف و نقد و تحلیل، تصحیح متون نظم و نثر، و ترجمه متون فارسی. شعر گویی فارسی در پاکستان سنت کهن و دامنه دار دارد. شاعرانی که شهرت اصلی آنان در شعر اردوست، طبق سنت ادبی شبه قاره به فارسی نیز شعر می‌سرایند و بسیاری از آنها صاحب دو دیوان اردو و فارسی‌اند. شاعران پاکستانی از لحاظ انواع شعر بیشتر غزل، قصیده، قطعه و رباعی می‌سرایند و سبک تازه‌ای ابداع کرده‌اند که می‌توان آن را

دانشکده خاورشناسی دانشگاه پنجاب لاهور از پیش از استقلال پاکستان مرکز مطالعات فارسی و ایران‌شناسی بوده، و این ویژگی خود را تا کنون حفظ کرده است. حضور دانشمندانی مانند حافظ محمودخان شیرانی، محقق نکته سنج و ژرف بین فرهنگ و ادب پارسی (۱۸۸۰-۱۹۴۶م)، شیخ محمد اقبال (۱۸۹۴-۱۹۴۸م) مصحح راحة الصدور راوندی و مؤلف ایران به عهد ساسانیان، و مولوی محمد شفیع (۱۸۸۳-۱۹۶۳م) توجه محققان ایرانی و اروپایی را به خود جلب کرده بود. شیرانی اگر چه یک سال پیش از استقلال پاکستان درگذشته بود، اما سنت و شیوه تحقیق او در متون فارسی و مطالعات ایرانی برای استادان بعدی سرمشق قرار گرفته است. مولوی محمد شفیع با تصحیح و تعلیقات عالمانه خود چند متن بسیار مهم فارسی مانند تذکره میخانه تألیف عبداللّهی قزوینی (لاهور، ۱۹۵۳م)، تاریخ الحکما موسوم به درة الاخبار و لمعة الانوار که ترجمه فارسی تتمه صوان الحکمة علی بن زبیدی (لاهور، ۱۹۵۱م) است، نامه‌های رشیدالدین فضل‌الله همدانی (لاهور، ۱۹۵۳م)، به نام مکاتبات رشیدی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تألیف عبدالرزاق سمرقندی (لاهور، ۱۹۵۲م) و وامق و عذرای عنصری (لاهور، ۱۹۶۷م) را تصحیح و طبع کرد (راشدی، ۳۴۰؛ رضوی، ۶۷۵؛ ریاض، ۳۴۴-۳۴۵).

محمد باقر (۱۹۱۰-۱۹۹۳م) رئیس دانشکده خاورشناسی دانشگاه پنجاب و مدیر گروه ادبیات و زبان فارسی، خود به تصحیح متون فارسی پرداخت و در میان دانشجویان خود نیز آن را رواج داد. از کارهای تحقیقی اوست: تصحیح کلیات جویا تبریزی (لاهور، ۱۹۵۹م)، مدار الافاضل تألیف الله داد قیضی سرهندی (لاهور، ۱۹۵۹-۱۹۷۰م)، در ۴ جلد و تذکره مخزن الغرایب تألیف احمد علی‌خان سندیلوی (لاهور/اسلام‌آباد، ۱۹۶۸-۱۹۹۵م، در ۵ جلد). او برای انتشار آثار در زمینه تاریخ و ادبیات منطقه پنجاب، «آکادمی ادبی پنجابی» را در لاهور بنیاد گذارد و چندین کتاب فارسی نوشته شده در این ناحیه را از سوی آکادمی منتشر کرد (رضوی، ۶۷۹؛ ریاض، ۳۴۹-۳۵۰).

محمد اکرم «اکرام»، مدیر پیشین گروه فارسی دانشگاه پنجاب به سنت نقد ادبی فارسی در شبه قاره تعلق و دلبستگی دارد و در این زمینه چندین متن فارسی مانند داد سخن (راولپندی، ۱۹۷۴م)، سراج منیر (اسلام‌آباد، ۱۹۷۷م) و تنبیه الغافلین (لاهور، ۱۹۸۱م) هر ۳ از تألیفات سراج الدین خان آرزو، و کارنامه تألیف ابوالبرکات لاهوری را منتشر کرد. او در اقبال‌شناسی نیز صاحب نظر است و رساله دکتری وی با عنوان اقبال در راه مولوی (لاهور، ۱۳۴۹ش)، بارها چاپ شده است (تسبیحی، ۱۸۹/۱-۱۹۴-۱۹۷، ۲۰۰-۱۲۵/۲، ۱۲۷؛ ریاض، ۳۵۱-۳۵۲). ظهورالدین احمد استاد فارسی دانشکده دولتی لاهور، نخستین محقق پاکستانی است که تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان (پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاهور، ۱۹۶۴-۱۹۹۰م) را به تفصیل به زبان اردو نوشته است و ۵ جلد آن طبع و نشر شده است (همو، ۳۵۰-۳۵۱).

(۱۸۷۳-۱۹۵۶م)، نشید شیراز، لاهور، ۱۹۹۷م؛ محمد سرفراز «ظفر» (ز ۱۹۴۷م)، سوز و ساز، ساهن پال، ۱۹۸۵م؛ محمد ظهور الحق «ظهور» (ز ۱۹۲۳م)، حرف محبت، اسلام‌آباد، ۱۹۷۲م، نقش خیال، اسلام‌آباد، ۱۹۷۶م؛ ظهیر احمد صدیقی (ز ۱۹۳۴م)، بوی خوش آشنایی، لاهور، ۱۹۹۴م؛ محمد حسین امرتسری «عرشی» (۱۸۹۶-۱۹۸۵م)، نقشهای رنگارنگ، راولپندی، ۱۹۷۵م؛ عبدالحمید «عرفانی» (۱۹۰۷-۱۹۹۰م)، آهنگ عشق، لاهور، بی‌تاریخ، شهر آشوب سیالکوٹ، سیالکوٹ، ۱۹۷۷م؛ اکرام حسین «عشرت»، رزم خیر و شر، اسلام‌آباد، ۱۹۹۴م؛ محمد عصام عظیم‌آبادی، از حرف تا به حرف، کراچی، ۱۹۸۶م؛ عطاالله خان «عطا» (۱۸۹۸-۱۹۹۱م)، کلیات عطا، ۳ جلد، پشاور، ۱۹۸۲-۱۹۸۵م؛ عزیزالدین احمد «عظامی» (۱۸۹۸-۱۹۵۷م)، کلیات عظامی، لاهور، ۱۹۸۵م؛ ماهر علی «ماهر»، برگ سبز، کوئته، ۱۹۷۳م؛ مقصود جعفری (ز ۱۹۴۷م)، باده نو، راولپندی، ۱۹۷۲م، حلقه زنجیر، راولپندی، ۱۹۸۹م، آتش غزل، اسلام‌آباد، ۱۹۹۹م؛ ناز سیتھی، گلشن فارسی، پشاور، ۲۰۰۰م؛ نازش رضوی (۱۹۰۰-۱۹۷۳م)، گل نخستین، لاهور، ۱۹۵۵ و ۱۹۷۲م؛ غلام دستگیر القادری «ناشاد»، پیرمغان، کوئته، ۱۹۷۹م؛ غلام نصیرالدین «نصیر» (ز ۱۹۴۹م)، آغوش حیرت، کراچی، ۱۹۸۲م.

تألیف و تحقیق در ادبیات فارسی هم به صورت انفرادی وجود دارد، و هم در دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی و مدارس دینی و یا به کوشش کسانی که وابسته به این مراکزند. نسل اول ادیبان و محققان پاکستان، کارهای خود را به صورت انفرادی انجام می‌داده‌اند، مانند شریف احمد شرافت نوشاهی که مؤلف و گردآورنده ۲۲۰ عنوان کتاب عربی، فارسی، اردو و پنجابی در تاریخ و ادبیات طریقه نوشاهی است (برای شرح حال او، نک: محمد اقبال مجددی، «شریف احمد شرافت نوشاهی»، شریف التواریخ، ۱۸۲۷/۲-۱۸۹۵؛ عارف نوشاهی، به یاد شرافت نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۹۸۴م). پیر حسام‌الدین راشدی (۱۹۱۱-۱۹۸۲م) یکی از پرکارترین محققان، و از کسانی بود که به صورت انفرادی کار می‌کرد. او به تاریخ و ادبیات فارسی و فرهنگ سند و روابط ایران و کشمیر و سند توجه داشت، و با نبوغ علمی و موقعیت اجتماعی خود توانست که در مجامع علمی ایران، تاجیکستان، افغانستان و هند احترام و اعتبار به دست آورد. از کارهای او در تصحیح متون تذکره مقالات الشعراء تألیف علی شیر قانع تتوی (۱۹۵۷م)، تکملة مقالات الشعراء، تألیف خلیل تتوی (۱۹۵۸م)، تذکره روضة السلاطین و جواهر المعانی، تألیف فخری هروی (۱۹۵۸م) شایسته ذکر است، و از کارهای تألیفی او تذکره شعراء کشمیر در ۴ جلد (۱۹۶۷-۱۹۶۹م) جامع‌ترین مأخذ در تاریخ ادبی فارسی کشمیر است. گرایش راشدی در تحقیق متون بیشتر به افزودن حواشی و تعلیقات بر کتابها بود و سعی داشت که تمامی اطلاعات در یک موضوع را با شرح و بسط تمام در یک جا ارائه دهد (تسبیحی، ۲۰۰/۱-۲، ۲۰۲-۲۰۳؛ رضوی، ۶۷۸؛ ریاض، ۳۵۴؛ نوشاهی، «کارنامه...»، ۸۴۳-۸۴۹).

پاکستانی (اسلام آباد، ۱۹۸۶م) جمعاً ۱۲۶۰ ترجمه اردو، ۵۸ ترجمه پنجابی، ۳۹ ترجمه پشتو، ۳۶ ترجمه سندی و ۴ ترجمه براهویی را معرفی کرده است که بیشترین این ترجمه‌ها در موضوع عرفان (۲۵۰ ترجمه اردو) و آثار منظوم (۱۴۴ ترجمه اردو) است (نوشاهی، «ترجمه‌ها...»، ش ۱۰، ص ۱۲۷-۱۲۹). پس از انقلاب اسلامی در ایران (۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م) گرایشی دیگر در ترجمه به وجود آمد و آن توجه به ترجمه کتابهای کلامی شیعه و آثار مؤلفان اسلام گرای معاصر ایرانی چون مرتضی مطهری و علی شریعتی است (همان، ش ۱۴، ص ۸۵-۱۳۱).

مجلات فارسی و ایران‌شناسی: مجله اورینتل کالج مگزین<sup>۱</sup> یکی از قدیم‌ترین نشریات تحقیقی در مطالعات مربوط به ادبیات فارسی و تاریخ ایران است که دانشکده خاورشناسی دانشگاه پنجاب لاهور، آن را به ۳ زبان فارسی، عربی و اردو منتشر می‌کند و یکی از مجلات شناخته شده در محافل شرق‌شناسی و ایران‌شناسی است. اداره مطبوعات پاکستان زیر نظر وزارت فرهنگ و اطلاع‌رسانی پاکستان برخی نشریات ادبی و فرهنگی به زبان فارسی داشته است. مجله هلال (کراچی، ۱۹۵۲-۱۹۷۲م) و پاکستان مصور (اسلام آباد، ۱۹۷۳-۱۹۸۸م) به زبان فارسی و برای فارسی‌زبانان بوده که اکنون هر دو تعطیل شده است. ماهنامه سروش برای دری‌زبانان افغانستان هم‌اکنون منتشر می‌شود. راینی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در اسلام آباد، در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م انتشار فصلنامه دانش را آغاز کرد که از شماره ۴۴ به بعد نشر آن به مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان محول شده است. هفتاد و پنجمین شماره آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م منتشر شد. این مجله اساساً به زبان فارسی است، ولی گاهی مقالات اردو و انگلیسی نیز در آن چاپ می‌شود (برای فهرست مقالات ش ۱-۵۳، نک: محمد مهدی توسلی، فهرست مقالات فصلنامه دانش، اسلام آباد، ۲۰۰۰م).

اقبال آکادمی پاکستان، لاهور، در ۱۹۸۶م انتشار نشریه‌ای را با عنوان اقبالیات به زبان فارسی آغاز کرد که کلاً به بررسی افکار اقبال لاهوری اختصاص دارد و تاکنون ۱۳ شماره از آن منتشر شده است. در ۲۰۰۳م گروه فارسی دانشگاه پنجاب لاهور نیز انتشار مجله فارسی سقینه را در زمینه ادبیات فارسی و مطالعات ایرانی آغاز کرد. علاوه بر اینها، تقریباً همه مجلات معتبر و مهم اردو و انگلیسی زبان که از طرف دانشگاه‌ها یا مراکز فرهنگی خصوصی منتشر می‌شوند، چون اردو (کراچی)، باز یافت (لاهور)، تحقیق (حیدرآباد)، تحقیق‌نامه (لاهور)، صحیفه (لاهور)، فکر و نظر (اسلام آباد)، فنون (لاهور)، قومی زبان (کراچی)، کاوش (لاهور)، مجله تحقیق (لاهور)، نقوش (لاهور)، نشریه اداره تحقیقات پاکستان (لاهور)، همیشه مقالاتی در موضوعات ادبی و لغوی زبان فارسی و تاریخ و فرهنگ ایرانی و ترجمه

غلام سرور (۱۹۰۹-۱۹۹۸م) رئیس پیشین گروه فارسی دانشگاه کراچی، رساله دکتری خود را با عنوان «تاریخ شاه اسماعیل صفوی» (علی‌گه، ۱۹۳۹م) به زبان انگلیسی نوشت. تاریخ ایران قدیم (کراچی، ۱۹۵۶م)، افکار جاویدان (کراچی، ۱۹۶۴م) و آثار جاویدان (کراچی، ۱۹۶۶م) از آثار اوست که برای دانشجویان زبان و ادب فارسی مفید بوده است. وی پس از بازنشستگی در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به تصحیح متون عرفانی فارسی پرداخت و جواهر الاولیا تألیف باقر بن عثمان بخاری (اسلام آباد، ۱۹۷۶م) و خلاصه الالفاظ جامع العلوم ملفوظات مخدوم جهانیان جهانگشت (اسلام آباد، ۱۹۹۲م) را تصحیح، و با مقدمه‌ای مفصل منتشر نمود (نقوی، ۳۹-۵۷؛ تسبیحی، ۱۳۶/۱-۱۴۰؛ رضوی، ۶۷۶؛ ریاض، ۳۴۷-۳۴۹).

علی‌رضا نقوی (ز ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م)، محقق بخش فقه شیعه در اداره تحقیقات اسلامی اسلام آباد، کار علمی خود را با تألیف تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان (تهران، ۱۳۴۳ش) آغاز کرد. از دیگر کارهای او باید فرهنگ جامع فارسی به انگلیسی و اردو (اسلام آباد، ج دوم، ۱۳۸۲ش) را یاد کرد (تسبیحی، ۱۵۷/۱، ۳۶۵/۲-۳۶۷؛ رضوی، ۶۷۷-۶۷۸؛ ریاض، ۳۵۶-۳۵۷).

از میان نسل سوم ایران‌شناسان کسانی که تألیفات و مقالاتی به فارسی منتشر کرده‌اند، اینان را می‌توان نام برد: ساجدالله تفهیمی (ز ۱۹۴۱م)، استاد فارسی دانشگاه کراچی، مؤلف شعرای اصفهانی در شبه قاره (اسلام آباد، ۱۹۹۴م)؛ کشف الالفاظ اقبال (کراچی، ۲۰۰۲م) (نک: تفهیمی، ۷۱). محمد سلیم اختر (ز ۱۹۴۶م)، که دو تذکره مهم فارسی را با تعلیقات و مقدمه انگلیسی تصحیح کرده است: یکی مجمع الشعرای جهانگیر شاهی تألیف قاطعی هروی (کراچی، ۱۹۷۹م) و دیگری کلمات الصادقین تألیف محمدصادق دهلوی کشمیری (اسلام آباد/لاهور، ۱۹۸۸م). محمد سرفراز ظفر (ز ۱۹۴۷م)، استاد فارسی دانشگاه ملی زبانهای نوین اسلام آباد، ویراستار دیوان رایج سیالکوتی (اسلام آباد، ۱۹۹۶م) و گردآورنده گزیده اشعار فارسی شاعران پاکستانی از روزگاران دور تا امروز، با عنوان گنجینه ادب پاک (اسلام آباد، ۲۰۰۰م). معین نظامی (ز ۱۹۶۳م)، استاد فارسی دانشگاه پنجاب، ویراستار دیوان اصغر علی روحی (لاهور، ۱۹۹۶م) و مرآت غفوریه تألیف امام بخش لاهوری (اسلام آباد، ۲۰۰۰م) و مترجم داستانهای جدید کوتاه ایرانی با عنوان نثر ایرانی کهنان (لاهور، ۱۹۹۶م). محمدناصر (ز ۱۹۷۲م)، استاد فارسی دانشگاه پنجاب، مؤلف تحول موضوع و معنا در شعر معاصر (تهران، ۱۳۸۲ش) و شعری که زندگی است (لاهور، ۲۰۰۴م).

ترجمه متون فارسی به اردو و زبانهای محلی پاکستان در سطح گسترده‌تری صورت می‌گیرد. علاوه بر ترجمه کتابهای ادبی عامه پسند و کلاسیک، از نوع آثار خیام، مولوی، سعدی، حافظ و جامی و بجز کتابهای تاریخی، کلامی، دینی و عرفانی، شعر و داستان نیز ترجمه می‌شود. اختر راهی در تألیف خود ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای

جاویدان اقبال که ترجمه زنده رود تألیف جاوید اقبال است (لاهور، ۱۹۸۵-۱۹۸۷م، ۴ جلد)؛ ایقان اقبال تألیف میرزا محمد منور (لاهور، ۱۹۸۹م).

مؤسسه مطالعات آسیای میانه و غربی دانشگاه کراچی یکی از مهم‌ترین مؤسسات دانشگاهی است که به مطالعه در تاریخ و زبان و ادبیات ایران و ماوراءالنهر و افغانستان می‌پردازد و تاکنون چندین متن فارسی را همچون بحر الاسرار فی معرفت الاخبار، تألیف محمود بلخی (۱۹۸۰م)، مثنی، تألیف سراج الدین علی خان آرزو (۱۹۹۱م) و نصرت‌نامه ترخان، تألیف میرمحمدبن بایزید پورانی (۲۰۰۰م) منتشر کرده است.

برخی مؤسسات دولتی که برای ترویج زبان و ادبیات اردو تأسیس شده‌اند، ناگزیر به تصحیح و طبع و نشر کتابهای فارسی یا ترجمه آنها اقدام کرده‌اند، همچون: مجلس ترقی ادب لاهور، که شاهجهان نامه محمدصالح کتبی (۱۹۶۷م) و کلیات فارسی میرزا غالب دهلوی (۱۹۶۷م) را چاپ کرده است؛ مرکزی اردو بورد در لاهور که بعداً به اردو سائنس بورد (فرهنگستان علوم اردو) تغییر نام یافت، ترجمه اردوی متون تاریخی، ادبی و عرفانی فارسی را طبع و نشر کرده است که از آن جمله است: مآثر الامراء تألیف صمصام الدوله شاهنوازخان (۱۹۶۸-۱۹۷۰م، ۳ جلد) و طبقات اکبری تألیف نظام‌الدین احمد هروی، و مقامات مظهری تألیف شاه غلام علی دهلوی (۲۰۰۱م، ج دوم).

انجمن ترقی اردو پاکستان در کراچی تذکره فارسی گویان همیشه بهار، تألیف کشتن چند اخلاص (۱۹۷۳م) و فهرست مخطوطات انجمن ترقی اردو (فارسی - عربی) تألیف سرفراز علی (۱۳۴۶ش) را منتشر کرده است.

مقتدره قومی زبان اسلام‌آباد به نشر فرهنگهای دو زبانه، مانند فرهنگ مشترک تألیف گوهر نوشاهی (۱۹۹۷م)، کمال عترت تألیف میرمهدی عترت اکبرآبادی (۱۹۹۹م)، ضرب الامثال اردو - فارسی تألیف زب النساء علی خان (۲۰۰۴م) و ترجمه الآثار الباقیه عن القرون الخالیة تألیف ابوریحان بیرونی را چاپ کرده است.

آکادمی ادبیات پاکستان در اسلام‌آباد، ترجمه فارسی نمونه‌هایی از ادبیات منثور و منظوم زبانهای رایج در پاکستان را منتشر کرده است (۱۹۹۵م).

به مناسبت برخی رویدادهای تاریخی سازمانهایی که برای بزرگداشت این گونه موارد تشکیل شده بود، نیز کتابهای فارسی یا اردو و انگلیسی در زمینه مطالعات ایرانی و پاکستانی منتشر کرده‌اند، چنان‌که به مناسبت صدمین سال تأسیس دانشکده خاور شناسی دانشگاه پنجاب در ۱۹۷۰م، آثار فارسی میرزا غالب دهلوی و برخی آثار فارسی دیگر تصحیح و طبع شده است؛ و یا به مناسبت هفتصدمین سال تولد امیر خسرو دهلوی، در ۱۹۷۷م آثار فارسی او (کلیات قصاید خسرو، لاهور) چاپ شد؛ همچنین به مناسبت صدمین سال تولد محمد اقبال لاهوری در ۱۹۷۷م چندین اثر فارسی درباره او به طبع رسید. به

آثار فارسی در بر دارند. اختر راهی فهرست مقالات اردو در زمینه ادبیات فارسی و ایران شناسی را که در مجلات اردو زبان پاکستان از ۱۹۴۷ تا ۱۹۹۷م چاپ شده است، تهیه کرده، و به چاپخانه سپرده است. تدریس زبان فارسی: زبان فارسی در پاکستان در سطح دبیرستان و دانشگاه تدریس می‌شود. در سرتاسر پاکستان در دانشکده‌ها که هریکی وابسته به دانشگاهی در استان خود است، درسهای انتخابی فارسی در دوره پیش دانشگاهی و کارشناسی تدریس می‌شود و اغلب دانشگاهها گروه زبان و ادبیات فارسی دارند و در آنجا دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری دایر است. بیشتر اعضای هیئت علمی گروههای فارسی و مدیران این گروهها از فارغ‌التحصیلان دانشگاه تهران‌اند. پژوهشهای دانشگاهی در این مقاطع بیشتر در زمینه تصحیح متون فارسی موجود در شبه قاره، نقد و تحلیل آثار ادبیات فارسی شبه قاره، شرح حال نویسندگان و شاعران پارسی‌گوی این سرزمین و تهیه کتاب‌شناسیها و فهرستهای کتابهای فارسی است. علاوه بر این، در گروه اقبال شناسی در دانشگاه آزاد علامه اقبال اسلام آباد و در کرسیهای هجویری و اقبال در دانشگاه پنجاب لاهور پژوهشهایی درباره ادبیات فارسی و ایران شناسی و متون ادبی صورت می‌گیرد.

سازمانهای دولتی و خصوصی: دولت پاکستان برای حفظ و نشر تاریخ و فرهنگ و ادبیات خود در ایالات این کشور سازمانهایی را تشکیل داده است که بخشی از وظایف آنها به پژوهش در متون تاریخی و ادبی فارسی پاکستان یا ترجمه آنها به زبانهای پاکستانی اختصاص دارد. سندی ادبی بود کراچی/ حیدرآباد چندین متن فارسی در زمینه تاریخ و ادبیات فارسی و جغرافیای سند را به کوشش حسام‌الدین راشدی و دیگران چاپ کرده است که از آن جمله می‌توان مثنویات هیرو رانجه (۱۹۵۷م)، تاریخ تازه نوای معارک از منشی عطا محمد شکارپوری (۱۹۵۹م)، تاریخ مظهر شاهجهانی تألیف یوسف میرک (۱۹۶۲م)، تحفه الکرام تألیف علی شیر قانع تنوی (۱۹۷۱م) را یاد کرد. اداره تحقیقات پاکستان دانشگاه پنجاب لاهور، به نشر انشای ماهرو (۱۹۶۵م)، کلیات فیضی (۱۹۶۸م)، رقعات حکیم ابوالفتح گیلانی (۱۹۶۸م)، مرآت العالم تألیف محمد بختاور خان (۱۹۷۹م) و تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان تألیف ظهورالدین احمد به زبان اردو اقدام کرده است. پنجابی ادبی آکادمی در لاهور متنهاى فارسی و کتابهای مربوط به نقد ادبی در زمینه ادبیات فارسی را چاپ کرده که از آن جمله است: کلیات آفرین لاهوری (۱۹۶۷م)، دیوان غنیمت کنجگاهی (۱۹۵۸م)، دیوان واقف لاهوری (۱۹۶۲م)، قصه‌های ادبیات پنجابی به فارسی تألیف محمد باقر به زبان اردو (۱۹۵۷-۱۹۶۰م، ۲ جلد).

اقبال آکادمی پاکستان در کراچی و لاهور علاوه بر تذکره‌های فارسی مانند تذکره شعرای کشمیر از محمد اصلح (۱۹۶۷م) و تذکره شعرای کشمیر از حسام‌الدین راشدی در ۴ جلد (۱۹۶۷-۱۹۶۹م) و تذکره شعرای پنجاب از عبدالرشید (۱۹۶۷م)، چند تألیف با ارزش درباره اقبال لاهوری به زبان فارسی و اردو چاپ کرده است، همچون

مناسبت برخی رویدادهای، تاریخی ایران نیز مجموعه‌ها و جشن-نامه‌هایی در پاکستان انتشار یافته است که حاوی مقالات و بررسیهای تاریخی و ادبی به زبانهای فارسی و اردو و انگلیسی است (جعفری، ۵-۴).

سازمان ملی هجرت<sup>۱</sup> اسلام‌آباد، برای استقبال از سده ۱۵۰۰ انتشار ترجمه انگلیسی ۱۰۰ کتاب برگزیده تمدن ۱۴۰۰ ساله اسلامی را طرح‌ریزی کرد که برخی کتابهای مؤلفان ایرانی را نیز شامل است. هنوز ذوق فارسی‌خوانی و تحقیقات فارسی در پاکستان تا حدود قابل ملاحظه‌ای باقی است و برخی از ناشران خصوصی گدگاه به تجدید چاپ آثار ادبیات فارسی و ترجمه‌های آنها، مانند رباعیات خیام، مثنوی مولوی، گلستان سعدی و دیوان حافظ اقدام می‌کنند.

برخی مؤسسات خصوصی به حفظ میراث فرهنگی خانواده‌های خود توجه داشته، و کتابهای فارسی نیاکان خود را طبع و نشر کرده‌اند، مانند آکادمی شاه ولی‌الله حیدرآباد که آثار فارسی و عربی شاه ولی‌الله محدث دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ق) را منتشر کرده است و اداره معارف نوشاهیه (سahن پال/اسلام‌آباد) که به نشر برخی متون فارسی مربوط به طریقه نوشاهیه مانند چهار بهار (ملفوظات نوشه گنج بخش) تألیف محمد هاشم تهریالوی (۱۹۸۴م) و احوال و مقامات نوشه گنج‌بخش، تألیف احمد بیگ لاهوری (۱۹۹۹م) اقدام کرده است.

**مراکز فرهنگی ایران در پاکستان:** مراکز فرهنگی ایران در پاکستان در تبادل فرهنگی، اهدای کتابها و مجلات فارسی به علاقه‌مندان، آموزش زبان فارسی به دانش آموزان محلی و ایجاد تسهیلات برای تحصیلات عالی دانشجویان پاکستانی در دانشگاههای ایران و ترویج مطالعات ایران‌شناسی در پاکستان فعالیت می‌کنند (اسعدی، ۱۹۶/۲-۱۹۷). در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م راینزنی فرهنگی سفارت ایران در پاکستان، در کراچی تأسیس شد و سپس به اسلام‌آباد منتقل گردید، و شعبه‌هایی به نام «خانه فرهنگ ایران» در شهرهای کراچی، حیدرآباد، کوئته، ملتان، لاهور، راولپندی و پیشاور بنیاد نهاده شد. برخی از این مراکز به نشر کتابهای اقدام کرده‌اند، چنان‌که راینزنی فرهنگی، کتاب میراث جاودان را در معرفی سنگ‌نبشته‌ها و کتیبه‌های فارسی در پاکستان منتشر کرده است (اسلام‌آباد، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش، دو جلد) و نیز در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م برای تحقیق در میراث فرهنگی مشترک ایران و پاکستان انتشار فصلنامه دانش را به زبان فارسی، و در بهمن ۱۳۷۸/فوریه ۲۰۰۰ مجله پیام آشنا را به زبان اردو آغاز کرد. در ۱۹۷۱م با توافق پاکستان و ایران برای حفظ کتابهای خطی و تحقیق و انتشار آثار فرهنگی مشترک دو کشور «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان» در اسلام‌آباد تأسیس گردید (جعفری، ۷). در کتابخانه این مرکز که «گنج بخش» نام دارد، در حدود ۲۲ هزار نسخه خطی نگهداری می‌شود. این مرکز تا ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م، ۱۷۸ جلد کتاب فارسی، اردو و انگلیسی در زمینه‌های کتاب‌شناسی، ادبیات فارسی، تاریخ و عرفان منتشر کرده است.

در پی اشغال کابل از سوی نیروهای نظامی شوروی در دی ماه ۱۳۵۸/دسامبر ۱۹۷۹ عده‌ای از نویسندگان و شاعران و محققان افغانستان به شهرهای پیشاور، اسلام‌آباد و کوئته رفتند و طبعاً به تألیف و نشر کتابهای فارسی و دری پرداختند. بیشترین آثار ادبی نویسندگان افغانستان در دوران مهاجرت در پیشاور و اسلام‌آباد چاپ شده است؛ چنان‌که شاعر بزرگ معاصر افغانستان خلیل‌الله خلیلی (۷-۱۹۰۷-۱۹۸۷م) که تا واپسین نفس در اسلام‌آباد می‌زیست، تمامی آثار این دوران از زندگانی خود، چون: ایاز از نگاه صاحب‌دلان (اسلام‌آباد، ۱۹۸۳م)، اشکها و خونها (اسلام‌آباد، ۱۹۸۵م) و شبهای آوارگی (اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش) را در پاکستان به چاپ رساند. خاطرات عبدالحمید، رئیس دانشگاه کابل و وزیر علوم دوران دولت ظاهر شاه نیز به کوشش غلام حضرت کوشان به نام سرگذشت یک ملت مظلوم در مسیر سده بیستم تحریر و طبع شد (لاهور، ۱۹۹۸م).

مآخذ: آزادی‌کناری، شبان، فارسی آمریگان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ احسن، عبدالشکور، «فارسی ادب»، پاکستانی ادب، لاهور، ۱۹۸۱م؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ امجد، رشید، «پاکستان ادب کی نمایان رجحانات»، عبارت، راولپندی، ۱۹۹۷م؛ انیسوی، محمدحسین، فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی، راولپندی/اسلام‌آباد، ۱۹۷۲-۱۹۷۷م؛ تفویسی، ساجدالله، «مطالعات فارسی در بخش فارسی دانشگاه کراچی»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۷ش، ۱۳ جعفری، علی-اکبر، تحقیقات فارسی در پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۹۷۲م؛ راشدی، حسام‌الدین، مقالات، به کوشش غلام محمد لاکهر، کراچی، ۲۰۰۲م؛ رضوی، سبط حسن، «آنتوان باب»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۵؛ ریاض، محمد، «ایران شناسان شبه قاره»، مجموعه سخنرانیهای تخمین سینار پیوستگیهای فرهنگی ایران و شبه قاره، اسلام‌آباد، ۱۹۹۳م، ج ۱؛ سیدعبدالله، ادب و فن، لاهور، ۱۹۸۷م؛ شمیم حنفی، «اردو ادب»، آچکل اردو ادب کی پچاس سال، دلی، ۲۰۰۰م؛ قاسم، غفور شاه، پاکستانی ادب، راولپندی، ۲۰۰۰م؛ قریشی، وحید، «اردو ادب»، پاکستانی ادب، لاهور، ۱۹۸۱م؛ منظر، شهزاد، «پاکستان میں اردو ناول کی پچاس سال»، عبارت، راولپندی، ۱۹۹۷م؛ نقوی، علیرضا، «سیری در آثار استاد سرور»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش، ۵-۷؛ نوشاهی، عارف، «ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای شبه قاره پاکستان و هند»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۷ش، ۱۰ و ۱۱؛ همو، «کارنامه سیدبرحسام‌الدین راشدی»، آینده، تهران، ۱۳۶۱ش، س ۸، ۱۱.

عارف نوشاهی

#### IV. گروههای قومی، نامها و خاستگاهها

۵ حوزه قومی متمایز در پاکستان وجود دارد: پنجاب، سند، ایالت سرحدی شمال غربی، بلوچستان و سرزمینهای کوهستانی نواحی شمالی که در گذشته به چندین امیرنشین، مانند چترال<sup>۲</sup>، دیر، کوهستان و هونزا، تقسیم می‌شد. این ایالتها با تأسیس پاکستان در این کشور ادغام شدند. مرزهای پاکستان از هر سو گروههای قومی را تقسیم می‌کند. مرز هند و پاکستان، پنجابیها و سندیها را، و مرز پاکستان و افغانستان، پشتونها و کافرهارا دو تکه می‌کند؛ همچنین مرز پاکستان و ایران، قلمرو جادرنشینان بلوچی و براهویی را از هم جدا می‌سازد.

**گروههای قومی عمده پنجاب:** ایالت پنجاب تقریباً ۶۲٪ از

1. National Hijra Council

2. Chitral



پشتونها به طوایفی (خل)<sup>۸</sup> تقسیم می‌شوند که هر کدام به نام نخستین مهاجری که به‌زیستگاه فعلی آنها آمده‌است، خوانده می‌شوند و هر طایفه خود را از نسل او می‌داند. عضویت در هر طایفه به مالکیت و خویشاوندی وابسته است. کسی که زمین خود را از دست بدهد، دیگر عضو کامل جامعه نیست و نمی‌تواند به جرگه بپیوندد، یا در آن صحبت کند. جرگه همان شورای سران قبایل است که در آن به مسائل مشترک می‌پردازند. در پاکستان، پشتونها از شمال بلوچستان تا هندوکش پراکنده‌اند و در واحدهایی اداری به نام کارگزاری به سر می‌برند که از جنوب به شمال اینهاست: وزیرستان جنوبی، وزیرستان شمالی، کورام<sup>۱</sup>، خیبر، محمد و مالاکند<sup>۱۰</sup>.

یک پشتون به لحاظ هویت خود وابستگی کاملی به رفتار مردسالارانه دارد که آن را در زبان پشتو «پختونوالی» می‌نامند. از هر چیزی مهم‌تر، شرف یا ننگ است که به حالت سیاه یا سفید، همه یا هیچ، ابراز می‌شود. بدون شرف، زندگی برای یک پشتون ارزش زیستن ندارد. شرف مستلزم پایبندی به اخلاق جنسی است. عفت کامل در میان زنان خویشاوند، اصل است؛ فقط با عفت و خوش‌نامی مادر، دختران، خواهران و همسر (یا همسران) است که مرد می‌تواند شرافت داشته باشد. از این رو، زنان پشتون در حصارهای خصوصی و خانوادگی محدود می‌شوند.

اصل انتقام یا بدل کاملاً با مفهوم شرافت مربوط است. اگر کسی به شرف کسی تعرض کرد، باید قصاص شود، وگرنه شرفی در کار نخواهد بود. مسائل جزئی را شاید بتوان با گفت و گو و مذاکره حل و فصل کرد، اما خون فقط با خون پاک می‌شود و اگر کسی علناً بی‌عفتی کند، به قتل می‌رسد.

یک جنبه مهم دیگر پختونوالی، میهمان‌نوازی یا «ملمستیا» است. تعارفات وسیله ابراز احترام، دوستی و اتحاد است. پذیرایی از مهمان آداب و رسوم بفرنجی دارد و میزبان یا پسرانش موقع پذیرایی، به رسم ادب، از نشستن با میهمان خودداری می‌کنند. پناه دادن نیز با ملمستیا ارتباط دارد، حتی پناه دادن به دشمن، زیرا تا وقتی کسی میهمان یک پشتون است، جانش در امان خواهد بود. این آداب و رسوم همه به شرف ربط دارند، زیرا میزبان با پذیرایی از مهمان، شرف خود را نشان می‌دهد، و کسی که خود را به محافظت دیگری وامی‌گذارد، فرد ضعیفی است که پناه می‌جوید (برای آگاهی از تاریخ این قوم، نک: هـ، افغان).

سندیها: در زمان حکومت بریتانیا، سند که در جنوب پنجاب است، پس کرانه فراموش شده بمبئی بود. اختیار جامعه را شمار اندکی از زمین‌داران عمده (وادرا<sup>۱۱</sup>) در دست داشتند. بیشتر مردم زارعان اجاره‌نشین بودند و شرایط قراردادشان طوری بود که چندان تفاوتی با بیگاری نداشت؛ طبقه متوسطی در کار نبود. منظره اجتماعی بیشتر فقر شدید را نشان می‌داد و زمین‌داران فتودال به مداخله خارجی چندان توجهی نداشتند. طرحهای آبیاری دهه ۱۹۳۰ صرفاً برای افزایش

جمعیت پاکستان را در خود جای داده است و از لحاظ بافت جمعیتی متشکل از اقوام راجپوت و جت و شاخه‌های مختلف این اقوام مانند آوانها، خوخارها<sup>۱</sup>، قاکارها<sup>۲</sup>، خاتارها<sup>۳</sup>، جانجواها<sup>۴</sup>، آراین<sup>۵</sup>ها، گوجار<sup>۶</sup>ها و دیگر اقوام کوچک‌تر است. آوانها، خوخارها و خاتارها مدعی‌اند که نیای مشترک آنها به قطب شاه می‌رسد که گفته می‌شود با سلطان محمود غزنوی از غزنی به این نواحی آمده بود. محققان معتقدند که این اقوام به احتمال بسیار بومی این منطقه‌اند که در دوره حکومت محمود غزنوی، به دست قطب‌شاه به دین اسلام گرویده‌اند و در حقیقت از اعقاب او نیستند. این گرایش به ادعای خاستگاه خارجی در میان دیگر قبایل محلی نیز بسیار دیده می‌شود. حتی قبایل معروف راجپوت، مانند خوخار، ریشه قومی خود را به مغولان فاتح هند می‌رسانند.

بیشتر پنجابیها نیاکان خود را در کاستهای پیش از اسلام جت و راجپوت جست و جو می‌کنند. اما از اختلاط آنها با دیگر گروههای قومی که به این ناحیه آمدند، بعضی از قومها (طایفه یا قبیله) به وجود آمدند که نقش برتر پیدا کردند، به خصوص گوجارها، آوانها، آراینها و خوخارها در شمال پنجاب، و گیلانیها، گردیزها، قرشیها و عباسیها در جنوب. دیگر پنجابیها منشأ خود را از عربستان، ایران، بلوچستان، افغانستان و کشمیر می‌دانند.

درباره گوجارها، برخی از محققان بر این باورند که اینها بازماندگان اقوام سکایی و بونه-جی (کوشان) هستند که به ترتیب در سده‌های ۱۱ ق م و ۱۶ م به این نواحی هجوم آوردند، و برخی دیگر از محققان معتقدند که گوجارها از نسل خزرها ی ترکی زبان‌اند که از آسیای میانه به این منطقه آمده‌اند و از لحاظ زبان شناختی نام آنها برگرفته از نام خزر است. به باور این دسته از محققان، روند تحولی این نام چنین است: خیزار، گوزار، گورجار، گورجارا یا گوجار. زیستگاه این قبایل گوزارا، هازارا یا هزاره خوانده می‌شود. به روایتی دیگر، نام گوجار متشکل از دو واژه فارسی «گاو» و «چر» است که بر روی هم «گاو چر» یا «گاوچران» معنی می‌دهد.

بیشتر محققان رانگارها و مٹوها را آمیزه‌ای از راجپوتها و جتها دانسته‌اند که در زمان قطب‌الدین آییک اسلام آوردند. کاهوتا<sup>۷</sup>ها یک قبیله مغول - راجپوت هستند. خاتارها با آوانها و جاتها خویشاوندان یکدیگرند.

خوخارها را گاهی جت و گاهی راجپوت دانسته‌اند. خوخارهای پنجاب شرقی خود را از نسل جت - راجپوت می‌دانند، اما برخی از خوخارهای پنجاب غربی برای خود منشأ عربی قائل هستند.

پشتونها یا افغانها: ایالت سرحدی شمال غربی، زیستگاه اصلی پشتونهای پاکستان است که بیشترین جمعیت این ایالت را تشکیل می‌دهند. درباره آداب و رسوم، ارزشها و سازمان اجتماعی پشتونها بیش از هر گروه قومی دیگری در پاکستان مطلب نوشته شده است.

1. Khokhar  
9. Kuram

2. Ghakkar  
10. Malakand

3. Khattar  
11. wadera

4. Janjua

5. Arain

6. Gujjar

7. Kahuta

8. Khel

ثروت زمین‌داران بزرگی اجرا شد که زمینهای بایر خود را نیز دایر کردند.

در سالهای پس از جدایی، جنبش قابل توجهی در سند پدید آمد. میلیونها هندی و سیک روانه هند شدند و حدود ۷ میلیون مهاجر جای آنها را گرفتند و در حیات تجارتي سند، جای‌گزین هندیها و سیکهای تحصیل کرده شدند. بعداً مهاجرها اساس نهضت پناهندگان (مهاجر قومی مهاز<sup>۱</sup>) را گذاشتند. کراچی رفته رفته به صورت شهر تمام عیار مهاجر درآمد، و سایر شهرهای سند، به خصوص تاتا<sup>۲</sup>، حیدرآباد و لارکانا<sup>۳</sup>، کانونهای اصلی جنبش مهاجران سند شدند.

در ۱۳۷۳ ش/۱۹۹۴ م سند همچنان میدان جنگ قومی در پاکستان بود. در دهه ۱۹۸۰ م آدم‌ریاییهای بسیار در این ایالت دیده شد که برخی از آنها جنبه سیاسی داشت. ترس از «داکوت<sup>۴</sup>»ها (راهزنان) به این تصور قوت بخشید که محدوده سند برای سفرهای جاده‌ای و راه‌آهن امن نیست.

ایالت سند هویت بومی خود را دارد که نمونه‌اش اختیار کردن سندی به عنوان زبان رسمی و رواج آن در نظام آموزشی است، حال آنکه در نقاط دیگر پاکستان و در مدارس زبان اردو رواج دارد. گروههای قومی عمده سند اینهاست: ساما<sup>۵</sup>، ممون<sup>۶</sup>، عباسی، آریان (کالهورو<sup>۷</sup>)، آبرو<sup>۸</sup>، و....

بلوچ: برای گروههای قومی بلوچ، نکه: هم.

سازمان اجتماعی و الگوهای سنتی خویشاوندی: مردم‌شناسان هنوز درباره نظم اجتماعی پاکستان به نظریات منسجمی نرسیده‌اند که البته علت این امر عدم مطالعات کافی روستایی بوده است. تنها گزارشی کتاب مانند از روستای مسلمان نشین پنجاب را زکیه اگلار<sup>۱</sup> نوشته است که همه مردم را به دو «کاست» تقسیم می‌کند. زمین‌دارها، که صاحب زمین هستند یا اجدادشان صاحب زمین بودند، و کتیها<sup>۱۱</sup> یا پیشه‌وران. کمیها شامل آرایشگران، نانوايان، بنایان، فرش‌باغان، کوزه‌گران، آهنگران، موسالیها (کارگران)، بافندگان و خیاطان می‌شوند.

زندگی اجتماعی پاکستان بر پایه خانواده و پیوندهای خویشاوندی است؛ حتی در میان نخبگان آشنا با تمدن غربی نیز خانواده اهمیت خود را حفظ کرده است. خانواده اساس سازمان اجتماع است و به اعضای خود هویت و پناه می‌دهد. به ندرت فرد جدا از بستگان خود زندگی می‌کند؛ حتی مردان مهاجر به شهر هم عموماً با بستگان یا دوستان قوم و خویش به سر می‌برند. بچه‌ها نزد پدر و مادر زندگی می‌کنند تا به سن ازدواج برسند، و پسران اغلب بعد از ازدواج هم نزد پدر و مادر می‌مانند و خانواده مشترکی پدید می‌آورند.

خانه و خانواده، واحد اولیه خویشاوندی است. در شکل آرمانی یا گسترده‌اش شامل زوج، پسران، همسران و فرزندان پسران، و نوه‌های ازدواج نکرده است. پسران پس از مرگ پدر، خانه و خانواده مستقلی

تشکیل می‌دهند. تداوم یا عدم تداوم خانواده گسترده به انتخاب افراد آن خانواده بستگی دارد. مشاجرات و نزاعها، به خصوص میان زنان (عروس و مادر شوهر) می‌تواند به تجزیه زود هنگام خانواده مشترک منجر شود.

اصل و نسب از طرف پدر است، نه مادر؛ از همین رو، فقط کسانی که از طرف اجداد مذکر با هم خویشاوند باشند، قوم و خویش به حساب می‌آیند. «برادری»، یا گروه خویشاوندی مردانه، نقش مهمی در روابط اجتماعی دارد. اعضای هر گروه برادری، دارای منقول مشترک و عواید مشترکی ندارند، اما نام و ننگ هر عضو بر وجهه برادری در درون جامعه اثر می‌گذارد. یک ضرب‌المثل رایج همین را می‌گوید: «آدم در نان شریک نمی‌شود، اما در آبرو می‌شود».

به لحاظ نظری، اعضای هر برادری ساکنان یک روستا هستند؛ اما در بعضی از نواحی، پراکندگی زمین و چند نسل برون کوچی سبب پراکنده شدن بسیاری از اعضای برادری در روستاها، منطقه‌ها و شهرهای مختلف شده است. خویشاوندی پدری همچنان در روستاهای زادگاه سبب تقویت پیوندها می‌شود و حق قانونی درباره امتناع از فروش هر زمین برادری ایجاد می‌کند.

بسیاری از مردم‌شناسان اجتماعی لفظ فارسی «برادری» را پدر تباری ترجمه کرده‌اند، زیرا اعضای مذکر هر برادری همه از نسل یک جد مشترک هستند. خویشاوندان درون یک خانه واحد، اعضای برادری واحدی هستند. از این رو، «برادری» را «مجموعه خانواده‌های خویشاوند» تصور می‌کنند. زکیه اگلار می‌گوید: «برادری، پدر تباری است. همه مردانی که اصل و نسبشان به یک جد مشترک می‌رسد، هر قدر هم که این جد دور دست باشد، عضو یک برادری هستند».

حمزه علوی در مقاله «خویشاوندی در روستاهای پنجاب غربی»، برادری را چنین تعریف می‌کند: «می‌توان آن را اصطلاحی دانست که ساختار معنایی لغزنده‌ای دارد که محور عمودی‌اش اصل تبار است و محور افقی آن اصل همبستگی برادرانه». او از ۴ نوع برادری نام می‌برد: برادری افقی، برادری عمودی، برادری از مشارکت، و برادری از شناخت.

از برادری به عنوان گروه موروثی نیز یاد می‌شود؛ زیرا برادری اصولاً شامل همه کسانی است که میان آنها پیوندهای ارثی از جد مشترک وجود دارد، ولو چند نسل سپری شده باشد. با این تعریف، برادری ابعاد نامحدودی پیدا می‌کند. لفظ «قبیله» نیز به کار می‌رود، اما برادری اصطلاح رایج‌تری است. برادری هم به کل گروه کسانی که به تبار پدری تعلق دارند، اطلاق می‌شود و هم به تک‌تک اعضای تبار پدری. دختران به برادری پدر خود تعلق دارند، اما پس از ازدواج به برادری شوهران خود پیوسته می‌شوند. همه اعضای برادری خویشاوند به شمار می‌آیند، بجز آنهایی که پیوندشان با دیگر اعضا را نتوان مسجل

1. Mahaz  
9. Z. Eglar

2. Thatta  
10. kammi

3. Larkana

4. Dacoit

5. Sama

6. Memon

7. Kalhoro

8. Abro

می‌شود: نظامی از هدیه دادنهای متقابل، با دعوت به مراسمی که در آنها چنین هدیه‌هایی داده می‌شود، هدایا شامل پول، شیرینی، میوه، پارچه، و گاهی خدمات و پذیرایی است. سوابق هدایا را چه دهنده و چه گیرنده ثبت می‌کنند. این سوابق حفظ می‌شود تا بتوان در مناسبت دیگری هدایا را جبران کرد. چون استطاعت و جایگاه هر کس نزد اعضای گروه مشخص است، از خانواده‌های بی‌بضاعت انتظار نمی‌رود که به اندازه خانواده ثروتمند هدایا رد و بدل کنند. اگر خانواده‌ای مشکل داشته باشد و نتواند هدیه‌ای بدهد، رئیس آن خانواده ممکن است توضیح دهد و در مراسم هم حضور یابد. اگر هدیه زیاد داده شود، دریافت کننده خجل، و اگر کم داده شود، دریافت کننده ناراحت می‌شود؛ از این رو، دریافت کننده هدیه می‌تواند با دادن هدیه به مقداری که مدیون است، به رابطه‌ای خاتمه دهد، یا از این سیستم خارج شود.

چادر نشینی در پاکستان: معمولاً چادر نشینان در خیمه‌ها، سایبانهای علف‌پوش، یا دیگر زیستگاههای موقت یا سیار زندگی می‌کنند. لفظ «چادر نشینی» در اشاره به این زندگی سیار به کار می‌رود. چادر نشینان در جهان اغلب در نقاط کم آب زندگی می‌کنند که شرایط آب و خاک امکان کشاورزی مستمر را محدود ساخته است. اینان به صورت کاروان پیاده یا شترسوار با تمام بار و بنه خود از جایی به جای دیگر می‌روند. لباسهای بلند سنگین می‌پوشند، زنان با پیراهنهای قرمز تیره، و مردان با عمامه‌های بزرگ که از دور دست هم مشخص هستند. چادر نشینان ایل یا طایفه‌اند و اصلاً معنی این لفظ این است که آواره یا بدون مسکن دائمی هستند.

اصل چادر نشینان از افغانستان است؛ اما بعداً بر اثر مراودات، بسیاری از طوایف به کوچ نشینی در پاکستان پرداختند. از ۱۳۲۶ش/ ۱۹۴۷م به بعد، این پدیده هم در افغانستان و هم در پاکستان به چشم می‌خورد. آنها در زمستان از سردسیر به جای گرم می‌روند و در تابستان از گرمسیر به جای سرد. شاید عده دقیق چادر نشینان را نتوان معلوم کرد.

بررسی مردم‌شناسانه شیوه زندگی چادر نشینان نشان می‌دهد که هنجارهای آنها با مردم دیگر فرق دارد. در پاکستان بیشتر چادر نشینان به زبان پشتو حرف می‌زنند و بسیاری از آنها زبان «دان»<sup>۱</sup> را که نوعی فارسی است، می‌فهمند یا تکلم می‌کنند. حس هم‌بستگی گروهی در آنها قوی است و کمتر با خارج از ایل خود پیوند برقرار می‌کنند. خانواده چادر نشین معمولاً شامل عموها، عموزاده‌ها و عروس و دامادهاست. ممکن است طوایف مختلفی به اقتضای امنیت یا فرصت شغلی با هم اردو بزنند، اما این با هم بودن نمی‌تواند تقسیمات خویشاوندی را از میان ببرد. در محل اردو، فاصله مناسب میان دو جنس مخالف را در نظر می‌گیرند. آنها بیشتر به استحکام خانواده پای‌بندند و به راحتی حاضر به ازدواجهای خارج از طایفه نمی‌شوند.

کرد. چنین اشخاص را برادری می‌نامند، اما خویشاوند نیستند.

بیشتر پاکستانیها، از جمله دانشمندان علوم اجتماعی، قبول ندارند که در پاکستان کاست وجود دارد. چارچوب آیینی یا نمادین قدرتمندی رده‌بندی گروههای بومی را نشان نمی‌دهد، حال آنکه در ایدئولوژی کاست هندیها نشان می‌دهد. همه مسلمانان در روستاهای پنجاب با هم در مسجد نماز می‌خوانند و همه می‌توانند با هم بر سر مزار پیر بروند. آیینهایی هم اگر دیده می‌شود، به افراد مربوط نیست، بلکه به حرفه‌ها مربوط می‌شود. مردم ممکن است با رفتگران غذا نخورند، اما همین رفتگران که به شغل دیگری روی می‌آورند، از این گونه محدودیتها ندارند.

اعضای برادری مراسم مهم زندگی را با هم برگزار می‌کنند. پیوند پدری اقتضا می‌کند که اعضا در مراسم تولد، ازدواج، مرگ و اعیاد مذهبی فعالانه شرکت کنند. در هر گروه برادری اعضا با کمکهای متقابل اجتماعی سعی در رفع مشکلات اعضای نیازمند گروه دارند؛ از قبیل ترتیب اعطای وام، پیدا کردن شغل برای اعضای بی‌کار و یا تهیه جهیز برای خانوارهای بی‌بضاعت گروه.

در پیوند خویشاوندی پدرانه، تلاشهای فراوانی برای حفظ رابطه حسنه میان اعضا با یکدیگر صورت می‌گیرد؛ اعضای برادری، در صورت منازعه، سعی می‌کنند اختلافات خود را پیش از مناسبتهای مهم اجتماعی حل و فصل کنند، به گونه‌ای که به حسن شهرت گروه در روستا لطمه‌ای وارد نشود. به خصوص کسانی که پسران و دخترانشان به سن ازدواج رسیده‌اند، لازم می‌بینند که روابط حسنه برقرار کنند، زیرا کسی حاضر نمی‌شود با خانواده‌ای وصلت کند که با دیگر اعضای گروه برادری خود رابطه خوبی ندارد.

اینکه اصل و نسب از طریق پدر است، زنان در تمام عمر خود روابطشان را با خانواده زادگاه خود حفظ می‌کنند. درجه وابستگی به خویشاوندان مادری در میان گروههای قومی و مناطق مختلف شدت و ضعف دارد. پیوند میان برادر و خواهر کلاً قوی و عاطفی است؛ زن در صورت طلاق یا فوت شوهر، برادران خود را حامی خود می‌داند. در مناطقی که خانواده‌ها تماس بیشتری با خویشاوندان مادری دارند، فرزندان حتی اگر عضو سلسله پدری نباشند، خویشاوند مادری به‌شمار می‌آیند.

ازدواج وسیله اتحاد دو خانواده گسترده است. در اینجا علائق قلبی نقش چندانی ندارد. زن و شوهر در درجه اول نماینده خانواده‌های خود در یک قرار و مدار هستند که عموماً میان دو رئیس از دو خانواده گذارده می‌شود. تدارک ازدواج فرزندان اصولاً از مسئولیتهای پدر و مادر است، اما اگر پدر و مادر زنده نباشند، خواهران و برادران بزرگ‌تر فعالانه دست به کار می‌شوند، به‌خصوص اگر از تمکن مالی نیز بی‌بهره نباشند. شرایط جزء به جزء تعیین و نوشته می‌شود و دفتر محلی ثبت ازدواج هم بر آن صحنه قانونی می‌گذارد.

پیوندهای بخشهای مختلف تبار و نسب، با وارتان بهانجی<sup>۱</sup> تعریف

ازدواج داخلی در میان چادر نشینان رواج دارد. در ازدواج به رضای دختر چندان اعتنا ندارند. ازدواجهای داخلی به همبستگی گروهی کمک می‌کند. دخترها در سن پایین، ۱۴ تا ۱۸ سالگی شوهر می‌کنند. آنهایی که شوهر نکرده‌اند، از طرز لباس پوشیدنشان معلوم است.

چادر نشینان از سواد یا مظاهر زندگی مدرن بهره‌ای ندارند. میزان با سواد در میان آنها بسیار اندک است. عده چادر نشینان در دهه‌های اخیر بسیار کاهش یافته است. بسیاری از آنها از کوچ نشینی دست شسته، و در شهرهای مختلف ساکن شده‌اند و به زراعت و کسب و کار روی آورده‌اند. بسیاری از قبایل و عشایر پشتون در بلوچستان و ایالت سرحدی شمال غربی، مانند نصیر، کوندی، نورزایی، قروات و نیازی قبلاً کوچ نشین بودند. عده‌ای با کار سخت و روزمزدی یا چوپانی درآمد کافی کسب کرده‌اند و به موازات مهاجرت بیشتر چادر نشینان به شهرهای مختلف، صاحب اموال غیر منقول شده‌اند و رفته رفته شیوه زندگی‌شان عوض شده است. آنها تمایل خود را به کوچ از دست داده، و به زندگی ساکن در خانه‌های گاه گلی روی آورده‌اند. حالا دیگر فرزندان آنها به مدارس محل می‌روند و خود را چادر نشین نمی‌دانند.

رفتارهای مذهبی: پاکستان بر اساس ایدئولوژی اسلامی پا گرفت. بیش از ۹۶٪ مردم مسلمان هستند و ۴٪ دیگر اقلیت‌های مذاهب و ادیان گوناگون‌اند. مردم پاکستان از اسلام رسمی و نیز عامیانه پیروی می‌کنند؛ اما باید گفت که اسلام بسیاری از عامه مردم - به خصوص گروهی از پیروان فرقه‌های سنی و شیعی - از گونه اخیر است. در میان روستائیشان اعتقادات خرافی بیش از شهر نشینان رواج دارد. در نظام اعتقادات خرافی بیشتر با مفهوم پیر و مرید مواجهیم. نظام پیر و مرید نهادهای مقدس و زیارتگاههایی در پاکستان پدید آورده است که در فرهنگ عامه بسیار نفوذ دارند.

زیارتگاهها و عبادتگاهها در پاکستان نهادهای اجتماعی عمده‌ای هستند که به فعالیتهای مهم گوناگون، از مذهبی گرفته تا تجاری اشتغال دارند. بخش مهمی از مردم نیز به این اماکن وفادارند. این مراکز برای تأمین نیازهای نهادی، صورتهای بفرنجی پدید آورده‌اند و به فعالیتهای صنفی و نیز ایجاد رابطه با حکومت پرداخته‌اند. این اماکن مقدس به سبب نقش مهمی که در زندگی اجتماعی - سیاسی مردم ایفا می‌کنند، سهم خاصی در فرهنگ پاکستان دارند. عبادتگاهها نهادهای اجتماعی بفرنجی به شمار می‌آیند و با مشخصاتی در هیئت و فرهنگ پاکستان متمایز می‌شوند؛ تشکیلات داخلی دارند که معمولاً پیر آن را هدایت می‌کند. نیز عوامل و کارکنانی که برای فعالیتهای مختلف لازم است؛ افرادی برای وظایف محوله جذب می‌شوند، برای مسئولیتهای خاص آموزش می‌بینند، و برای موفقیت و اعتبار عبادتگاه خود به کار می‌پردازند.

عبادتگاهها حلقه اعضای خود را پدید می‌آورند و با عبادتگاههای دیگر نیز رابطه برقرار می‌کنند. علاوه بر ارتباطات تاریخی، همکاری و

روابط اقتصادی و رفت و آمد هم میان آنها وجود دارد. این حلقه‌ها شامل پیروان یا مریدان هر عبادتگاهی است. این حلقه‌ها در بسیاری از نقاط پاکستان، حتی در نواحی جغرافیایی دور دست، ریشه دوانده‌اند و عملاً افرادی از همه طبقات اجتماعی و اقتصادی جامعه پاکستان در آنها عضو هستند. به این ترتیب، عبادتگاهها به صورت نهادهای پیوند دهنده عمل می‌کنند و افرادی را که منافع مشترک دارند، به رغم زمینه‌های متفاوت فردی، دور هم گرد می‌آورند؛ در نتیجه، قادرند نقش مثبتی در یکپارچگی و وحدت جامعه پاکستان ایفا کنند.

زیارتگاهها خدمات شخصی نیز به پیروان خود می‌دهند. زائران بیشتر درباره مسائل فردی خود، بی کاری و نیاز به شغل، و کسب و کار و حرفه، مسائل جسمانی، از بیماریهای جزئی گرفته تا امراض شدید و معلولیتها، کمک می‌خواهند. خیلی وقتها افراد با اعضای خانواده و دوستان نزدیک به زیارت می‌روند. این نشان دهنده آن است که دسته جمعی تصمیم گرفته‌اند تا طلب اندرز و یاری کنند. این زیارتگاهها در پاکستان انواع و اقسام دارند، از کوچک تا بزرگ، با شهرت منطقه‌ای یا حتی ملی و بین‌المللی. برخی از آنها پیر مقیم دارند. برخی به لحاظ یاری خاصی شهرت یافته‌اند، مانند علاج برخی از بیماریهای خاص؛ بعضی جامع‌ترند و در زمینه‌های گسترده‌تری به مردم کمک می‌کنند. از این رو، این زیارتگاهها انواع یارها را ارائه می‌دهند، به رفاه مردم نیز کمک می‌کنند، اما تا به حال این جنبه از کار آنها مکتوب و مستند نشده است.

پاکستان زیارتگاههای بی‌شماری دارد که در سراسر کشور پراکنده‌اند. اگر زمینی سفر کنید، همه جا آنها را می‌بینید. برخی بزرگ، برخی کوچک، و برخی هم خیلی کوچک، با پرچمهای سبزی که برافراشته‌اند. این زیارتگاهها یا مقبره اشخاص محترم است، یا محلی که افراد مقدس در آن به سر برده‌اند، یا هر دو. در هر حال، پیرهای فعلی وارث «قداست» آنها از طریق اجداد خود هستند که مزارشان همان جاست.

برخی از این اماکن ساختمانهای با شکوهی دارند، و بعضی دیگر بسیار ساده‌اند (فقط یک مزار در کنار درخت یا بوته). کلاً زیارتگاههای مورد توجه مردم الگوی مشابهی از لحاظ ساختمانی دارند. روی مزار معمولاً یک «تربت» (سنگ قبر) قرار دارد که اغلب از مرمر است و دور تا دور آن حصار کشیده‌اند، یا بنای مربع شکلی ساخته‌اند که معمولاً سقف گنبدی دارد. سنگ معمولاً با پارچه‌ای پوشانده شده است که به رنگ سبز است و روی آن آیه‌ای از قرآن نوشته شده است، و تاجهای گل و سنگهای تخت و صافی نیز روی پارچه می‌گذارند تا باد پارچه را نبرد. در کنار آرامگاه نسخه‌هایی از قرآن برای قرائت به چشم می‌خورد و مواد خوراکی، و عمدتاً نمک نیز هست تا زیارت کنندگان به عنوان تبرک بچشند. پای آرامگاه نیز محفظه‌ای آهنی

1990; Ahmad, K. S., *A Geography of Pakistan*, Oxford, 1972; Beals, A.R., *Village Life in South India*, Aldine Publication, 1974; Beteille, A., *Caste Class and Powers: Changing Patterns of Stratifications in a Tanjore Village*, Berkely 1971; Bougle, C., *Essays on the Caste System*, London, 1971; Chaudhry, M. I., *Pakistan Society: A Sociological Perspective*, Lahore 1980; Coom Ararwany, A., *History of Indian and Indonism*, New York, 1927; Culture, Society and Politics, Central Asia and India, Delhi, 1999; Deva, I., *Folk Culture and Peasant Society in India*, Jaipur, 1989; Dwivedi, G. Ch., *The Jats: Their Role in Mughal Empire*, Bangkok, 1989; Eglar, Z., *A Punjabi Village in Pakistan*, New York, 1960; Elliot, H.M., *Encyclopedia of Caste, Customs, Rites and Superstitions of the Races of Northern India*, Delhi, 1870; Family, Kinship and Marriage Among Muslims in India, New Delhi, 1976; Feroz, A., *Ethnicity and Politics in Pakistan*, Karachi, 1998; *Hand Book of Ethnography*, ed. P. Atkinson, Sage Publication, 2001; Harris, Chr. Ch., *Kinship*, Buckingham, 1990; Hulton, J.H., *Caste in India*, Bombay, 1963; Huma Haque, *An Ethnographic Study of ODH Culture with Emphasis on Kinship and Marriage Pattern*, 1983; Hussain, J., *History of People of Pakistan*, Oxford; Ibbaton, D., *Punjab Castes*, Lahore, 1982; Imtiaz Ahmed, *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*, New Delhi, 1978; Janmahmad, *The Baluch Cultural Heritage*, Karachi, 1982; Karve, I., *Kinship Organization in India*, Bombay, 1968; Leach, E. R., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, London, 1971; Maloney, C., *Peoples of South Asia*, New York, 1974; id, *South Asia*, New York, 1974; Marica, C.P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, 1991; Maron, S., *Pakistan: Society and Culture*, New Haven, 1957; Mayer, A.C., *Caste and Kinship in Central India*, New Delhi, University Book State; *Pakistan Almanac*, 2000-2001, Karachi, 2001; Parry, J.P., *Caste and Kinship in Kangra*, London, 1979; Raul, M. A., *India Village in Guyana*, Leiden, 1974; Ridgway, R.T.L., *Pathans/Comp*, Peshawar, 1983; Sabir, M. Sh., *Pakistan Culture, People and Places*, Peshawar, 1981; Sagar, S. L., *Hindu Culture and Caste System in India*, Delhi, 1975; Saghir Ahmed, *Class and Power in a Punjabi Adabi Merkez*, 1977; Selier, F., *Migration in Pakistan: Theories and Facts*, Lahore, 1986; Shuaib bin Hasan, *A Passage to Pakistan*, Lahore, 1993; Singh Dar and P.D. Bardis, *The Family in Asia*, London, 1979; Srinivas, M.N., *India's Villages*, Bombay, 1940; Tariq Rehman, *Language, Education and Culture*, Karachi 1999; id, *Language Ideology and Power*, Karachi, 2004; Tyler, S., *India: An Anthropological Perspective*, Good Year Publication, 1973.

حفیظ الرحمان چودھری

**پاگشا،** یا پاگشاگان، جشن‌ها یا میهمانی‌هایی است که پدر و مادر و خویشان و دوستان عروس و داماد پس از پایان دوره «حجله‌نشینی» برای بازکردن و گشودن پای زوج جوان به زندگی جدید و فعالیتهای دوباره اجتماعی برپا می‌دارند.

**حجله نشینی:** عروس و داماد پس از مراسم شب زفاف چند تا چندین روز از دیگران و فعالیتهای اجتماعی کناره می‌گیرند و در حجله‌خانه می‌مانند و از حجله بیرون نمی‌آیند، مگر به ضرورت و یا رفتن به حمام. طول مدت در حجله ماندن یا حجله‌نشینی در هر حوزه جغرافیایی - فرهنگی ایران بنا بر سنتهای فرهنگی مردم آن حوزه فرق می‌کرده، و معمولاً از ۳ روز، و گاه تا یک سال به درازا می‌کشیده است (یادداشت‌های مؤلف).

جدایی گزینی عروس و داماد از جامعه و طایفه‌های خود و در حجله‌نشینی موقت آنها و دوباره پیوستن به اعضای جامعه پس از ترتیب دادن مراسم پاگشایی، با مرحله دوم و سوم از مراحل سه‌گانه «مناسک

می‌گذارند که شکافی مستطیل شکل دارد و زائران از این شکاف هدایایی برای کمک به نگهداری مزار به درون محفظه می‌اندازند.

مزار و درختهای اطراف آن را با بیرق و پارچه تزین می‌کنند. نه تنها خود زیارتگاه، بلکه محیط اطراف آن نیز حرمت دارد. درختها کاملاً با مزار پیوند دارند. تک درختی که نزدیک مزار برود، مقدس به حساب می‌آید. چاه و چشمه و نهر نیز به همین مقدسان نسبت داده می‌شوند و با مزار ارتباط دارند و وقتی نزدیک مزار باشند، از نظر مردم زمانی مورد استفاده افراد مقدس نیز بوده‌اند. آب این محلها به عقیده مردم قدرت شفا بخش دارد. البته این خاصیتها را مردم به قدرتهای خاص مقدسان نسبت می‌دهند.

مقدسان پاکستان از روی محل مزارشان شناسایی می‌شوند. در نواحی روستایی، بسیاری از قبایل به طور سنتی با شخص مقدس خاصی مرتبط هستند که تصور می‌رود ابتدا او قبیله را به آیین اسلام مشرف کرده است. قبیله خاطره مسلمان شدن را نیرویی برای حفظ رابطه با مزار می‌داند. بیشتر گروههای جت و راجپوت که پیش‌تر به پنجاب آمدند و مسلمان شدند، عقیده دارند که به دست بابا فریدالدین گنج شکر (ه م) و یا بهاءالدین زکریای ملتانی (ه م) به اسلام تشریف یافته‌اند.

تشریف به اسلام دسته‌جمعی نبود، بلکه بیشتر به شکل نهضت سیاسی جلوه‌گر می‌شد که در آن رئیس قبیله به خانقاه شخص مقدس می‌رفت و به نام آن شخص اسلام می‌آورد. حتی امروزه هم پیروی از مقدسان سنتی به انتخاب فردی ربطی ندارد. هر کس از فرد مقدسی تبعیت می‌کند که مقدس قبیله اوست. این پیوند هم روحی است و هم قبیله‌ای. این رابطه سنتی منحصر به قبایلی نیست که معتقدند به دست فرد مقدس اسلام آورده‌اند که به مزار او وابسته‌اند؛ در مواردی نیز این رابطه بر اساس روایتی از کرامات و معجزات مبتنی است که گفته می‌شود آن پیر یا شخص مقدس برای عضوی از قبیله بروز داده است.

مزارها پیش از مساجد، شخصیت سازنده و فرد مقدس را نشان می‌دهد. مزار رکن‌الدین در ملتان طرح و معماری بسیار گیرایی دارد و بدنه ستبر آن مزین به کاشیهای آبی و سفید است.

کاشیهای آبی درخشان مزار پیرهای طریقت سهروردی و قادری، در اوج شریف - زادگاه بوله‌شاه<sup>۱</sup> - امروزه روبه ویرانی‌اند. این مکان که زمانی مرکز فعالیتهای دینی و علمی بود، اینک مخروبه شده است. مزار رحمان بابای شاعر، در محفظه محقر کوچکی در گورستان سایه‌سار جنوب پشاور است. حال آنکه بقعه شاه عبداللطیف در بهیت‌شاه<sup>۲</sup>، در سنده زیبایی اشعار این عارف است؛ ستونهای پوشیده از کاشیهای آبی و سفید گویی از لاله‌های بزرگ آبی و سفید روئیده شده‌اند؛ و کارهای زیبای چوبی، با رگه‌های کاشی رنگارنگ، سقف بقعه را پوشانده است.

مآخذ:

«گِندکان» می‌گفتند. آن‌گاه دوباره به اقامتگاه خانواده عروس بازمی‌گشتند و یک هفته تا ۳ ماه در آنجا می‌زیستند. بعد برای اقامت دائم به اقامتگاه خانواده داماد بازمی‌گشتند (امان‌اللهی، ۱۳۲۲).

**پاگشاکنان:** پس از پایان دوره حجله‌نشینی و بیرون آمدن عروس و داماد از حجله یا «گِزْدک» (برهان... ذیل گردک؛ مردم مشکین شهر آن را «گِزْدک»، به معنای قوروق و کردها «گِردک»، به معنای شب زفاف و ماه غسل می‌نامند، نک: ساعدی، ۱۴۴-۱۴۵)، نخستین خانواده‌هایی که عروس و داماد را به جشن و میهمانی بزرگ با حضور جمعی از وابستگان دو خانواده پاگشا می‌کردند، غالباً پدر و مادر عروس، و بعد پدر و مادر داماد بودند. در جامعه زردشتیان رسم است که نخست پدر و مادر پسر پاگشاکنان می‌گیرند (به آذین، ۶۰). پس از آن، هر یک از خویشاوندان بزرگ و نزدیک دو خانواده به ترتیب میهمانی ترتیب می‌دهند و خانواده عروس و داماد و جمعی از بستگان و آشنایان را دعوت می‌کنند. در برخی جاها، مانند تهران، پس از مراسم «پاتختی» در روز پس از شب زفاف، پاگشاها شروع می‌شود (یادداشت‌های مؤلف).

این مجلس میهمانی را مردم نقاط مختلف چنین می‌نامند: تهرانیها «پاگشا»، «پاگشا کردن» (کسیرایی، همانجا)، یا «پاگشا گُنون» (= پاگشاکنان) (یادداشت‌های مؤلف)؛ کردها عموماً «پاگشایی» (مردوخ، ۲۵۸/۱) یا «پاگوشاد» (اورنگ، ۴۸) و کردهای کرمانشاه «پاگشا» (درویشیان، ۱۱۷)؛ شیرازیه‌ها، کرمانیه‌ها و مردم سروستان فارس «پاگشا» (بهروزی، ۹۶؛ پورحسینی، ۸۸؛ صرافی، ۵۰؛ واعظ تقوی، ۱۶؛ همایونی، ۵۱۰)؛ سیستانیها «پاگشو» (افشار، ۴۰)؛ شوشتریها «پاگشون» (نیرومند، ۵۷)؛ راوریه‌ها «پاگشا» و «پاگشونی» (کریاسی، ۱۳۸/۱)؛ لرهای بالاگریوه لرستان «پاگشوند» و لرهای خرم آباد «پاگشا» (امان‌اللهی، ۱۲۱؛ ایزدینا، ۱۹)؛ بختیاریه‌ها «پاگشا» (خسروی، ۳۲۲)؛ گیلانیها «پاگشُن» و «پاگشون» [پاکشان: پاکشانیدن] (پاینده، آیینها، ۶۲، فرهنگ...، ۱۷۹)؛ مردم کهنک «پاگشون» (کریمی، ۴۳)؛ کلیمیان اصفهان «پاگشا» (کلباسی، ۲۰۲)؛ مردم آینه‌ورزان «خون بیرونی» (= خانه بیرونی: از خانه بیرون رفتن) (خلج، ۱۳)؛ دوانیه‌ها و مردم کوهمره سرخی فارس «واتکون» و «واتکوبن» [= واطلبان: جشن بازطلبیدن] (لهسایی زاده، ۱۴۴؛ موسوی، ۲۳)؛ گروهی از کردها «پاکِرِدَنَه» (مردوخ، ۲۵۸، ۲۵۵/۱)؛ آذربایجانیها «آیاق آچما» و «آیاق آچماق»، و قشقاییها «آیاق آچما» (بهزادی، ۱۲۹؛ کیانی، ۲۹۴).

میهمانیهای پاگشاکنان غالباً شب هنگام و گاهی نیز در روز و در هر دو مورد همراه با شام یا ناهار برگزار می‌شوند. در برخی جاها پیش از پاگشا کردن، عروس و داماد، به دست بوس مادر زن و پدر زن و یا مادر شوهر و پدر شوهر می‌رفتند. در تهران روز سوم که عروس و داماد

گذار<sup>۱</sup>، ۱. «جدا شدن» یا «گسستن»<sup>۲</sup>، ۲. «جدایی گزینی»<sup>۳</sup> یا «گذار»<sup>۴</sup>، ۳. «باز پیوستن»<sup>۵</sup> یا «همبستگی»<sup>۶</sup> در جامعه‌ها، به ویژه جامعه‌های کهن و سنتی که نخستین بار مردم شناس برجسته فرانسوی، آرنلند وان جنپ در ۱۹۰۸م در ادبیات مردم شناسی مطرح کرد (ص 129-130، 116-117، 21، 10-11)، تطبیق می‌کند (نیز نک: بارنارد، 489؛ بلوکباشی، نقد...، ۲۲۴-۲۲۵).

مراحل سه‌گانه گذار بازتابنده دگرگونی در روند زندگی اجتماعی فردی یا گروهی در جامعه است. در جامعه‌های کهن و ابتدایی و جامعه‌های سنتی کنونی جهان شماری از رفتارهای فرهنگی و آیینی مردم با گذر و انتقال برخی از پدیده‌های طبیعی و وضع و حالتی به وضع و حالتی دیگر، یا انتقال انسان از یک پایگاه اجتماعی به پایگاهی دیگر پیوند و رابطه داشته است (همو، نوروز...، ۱۰۵). مراسم عروسی هر سه مرحله، یعنی جدا شدن دختر و پسر از خانواده و گروه و طایفه خود، جدایی گزینی از جامعه و در حجله نشستن در یک دوره محدود، و بازپیوستن به خانواده و گروه و جامعه را دربرمی‌گیرد که مرحله پاگشایی، یعنی بازپیوستن به گروه و طایفه، مهم‌ترین آنهاست (همو، نقد، ۶).

طول مدت حجله‌نشینی در هر جای ایران، بنا بر سنتهای فرهنگی مردم آن جا فرق می‌کند؛ مثلاً دوره حجله‌نشینی در گهنگک (دهی از بخش حومه شهرستان دزفول) و دوان (روستایی از توابع شهرستان کازرون در استان فارس) ۳ روز (کریمی، ۴۳؛ لهسایی زاده، ۱۴۴)؛ در شیراز، گیلان، کردستان، بلوچستان و در ایل بیرانوند (ه م) ۷ روز (فقیری، ۸۰؛ پاینده، آیینها...، ۶۲؛ نیکیتین، 110؛ ناصری، ۱۲۵)؛ حنیف، ۱۲۴-۱۲۵)؛ در تهران قدیم و در میان ایلها و طایفه‌های ترک دره‌گز ۴۰ روز (مستوفی، ۳۵۱/۱؛ کسیرایی، ۲۱۴؛ میرنیا، ۷۷)؛ در آینه‌ورزان (روستایی از دهستان ایرشیوه پشت‌کوه شهرستان دماوند) به مدت یک سال (خلج، ۱۳)؛ و در مناطق کوهمره‌نودان، جروق و سرخی استان فارس ۳ روز؛ و در ایل ممسنی (ه م) ۳ تا ۴ روز بوده است (موسوی، ۲۳؛ حبیبی، ۴۵۱).

در سروستان فارس در حجله ماندن عروس و داماد ۷ تا ۱۰ روز به درازا می‌کشید. روز هفتم یا دهم مادر عروس و مادر داماد، یا به جای هر یک از آنها بزرگ‌تر دو خانواده به حجله می‌رفتند و پاکشیدن نخ یا نخهایی از پارچه‌ها یا فرشهای تزیینی آویخته به در و دیوار، حجله را به صورت نمادین برمی‌چیدند. آن‌گاه عروس را به حمام می‌بردند. از آن پس، ۴ تا ۶ ماه عروس اجازه نداشت بجز حمام به جایی دیگر برود (همایونی، ۵۰۹).

در جامعه بلوچ عروس و داماد ۳ روز در حجله‌ای که در اقامتگاه خانواده عروس برپا می‌شد، می‌ماندند. پس از آن عروس و داماد دیداری کوتاه از پدر و مادر داماد می‌کردند که به این دیدار اصطلاحاً

گاوشیرده یا گوسفند بود (کریمی، همانجا).

مآخذ: افشار سیستانی، لریج، واژنامه سیستانی، تهران، ۱۳۶۵؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، کرج نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰؛ ارونک، م.، فرهنگ کردی، تهران، ۱۳۴۷؛ ابزدینا، حمید، فرهنگ لری، تهران، ۱۳۲۳؛ برهان قاطع، محمدحسین ابن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۲۲؛ بلوکباشی، علی، نقد و نظر، تهران، ۱۳۷۷؛ همو، نوروز، جشن نوزایی آفرینش، تهران، ۱۳۸۰؛ به آذین، داریوش، «مراسم ازدواج زرتشتیان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۸؛ شه ۸۵؛ بهروزی، علینقی، واژه‌ها و منطهای شیرازی و گزرونی، شیراز، ۱۳۴۸؛ شه ۱۳۴۸؛ بهزادی، بهزاد، فرهنگ آذربایجانی - فارسی، تهران، ۱۳۸۲؛ شه ۱۳۸۲؛ پاینده، محمود، آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران، ۱۳۵۵؛ همو، فرهنگ گیل و دیلم، تهران، ۱۳۶۶؛ شه ۱۳۶۶؛ پورحسینی، ابوالقاسم، فرهنگ لغات و اصطلاحات مردم کرمان، تهران، ۱۳۷۰؛ حبیبی قلیانی، حسن، معنی در گذرگاه تاریخ، شیراز، ۱۳۷۱؛ حنیف، محمد، شناخت ایل بیرانوند، خرم آباد، ۱۳۷۷؛ شه ۱۳۷۷؛ خسروی، عبدالعلی، فرهنگ پختیاری، تهران، ۱۳۶۸؛ شه ۱۳۶۸؛ حسین، «آیین زناشویی در آینه‌ورزان»، انتشارات اداره فرهنگ عامه، تهران، ۱۳۴۱؛ شه ۱۳۴۱؛ درویشان، علی اشرف، فرهنگ کردی کرمانشاهی، تهران، ۱۳۷۵؛ شه ۱۳۷۵؛ ساعدی، غلامحسین، خیابان مشکین شهر، تهران، ۱۳۵۴؛ شه ۱۳۵۴؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱؛ شه ۱۳۷۱؛ صراف، محمود، فرهنگ گویش کرمانی، تهران، ۱۳۷۵؛ شه ۱۳۷۵؛ ابوالقاسم، «مراسم عروسی در شیراز»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵؛ شه ۱۳۵۵؛ کتیرایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸؛ شه ۱۳۴۸؛ کرباسی راوری، علی، فرهنگ مردم راوری، تهران، ۱۳۶۵؛ شه ۱۳۶۵؛ کریمی، اصغر، «کهنک»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۸؛ شه ۱۳۴۸؛ ۸۵؛ کلباسی، ایران، گویش کلیان اصفهان، تهران، ۱۳۷۳؛ شه ۱۳۷۳؛ کیانی، منوچهر، سیه جادها، شیراز، ۱۳۷۱؛ شه ۱۳۷۱؛ لسانی زاده، عبدالعلی و عبدالبی سلامی، تاریخ و فرهنگ مردم دوان، تهران، ۱۳۷۰؛ شه ۱۳۷۰؛ مردوخ کردستانی، محمد، فرهنگ، سنج، ۱۳۶۲؛ شه ۱۳۶۲؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱؛ شه ۱۳۴۱؛ موسوی، حسن، گوشه‌هایی از فرهنگ و آداب و رسوم کوهمره نودان، جرون و سرخی فارسی، شیراز، ۱۳۶۲؛ شه ۱۳۶۲؛ میربا، علی، فرهنگ مردم، تهران، ۱۳۶۹؛ شه ۱۳۶۹؛ ناصری، عبدالله، فرهنگ مردم بلوچ، ۱۳۵۸؛ شه ۱۳۵۸؛ نیرومند، محمداقره، واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری، تهران، ۱۳۵۵؛ شه ۱۳۵۵؛ واعظ تقوی، محمدتقی، فرهنگ اصطلاحات کرمان، کرمان، ۱۳۵۱؛ شه ۱۳۵۱؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سرستان، تهران، ۱۳۴۹؛ شه ۱۳۴۹؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Barnard, A. and J. Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, 2002; Gennep, A. van, *The Rites of Passage*, tr. M. B. Vizedom and G. L. Caffee, London, 1977; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.

علی بلوکباشی

پالرمو (به عربی: بلرم)، نام استان و مرکز آن و بزرگ‌ترین شهر و بندر جزیره سیسیل، واقع در کرانه‌های دریای تیرنه. پالرمو با موقعیت ممتاز بندرگاهی در کنار خلیج پالرمو و دشتهای سرسبز کنکا دروا واقع است (کلمبیا<sup>۱</sup>؛ بریتانیکا، XIII/930).

این بندر مهم‌ترین مرکز بازرگانی، کشاورزی و صنعتی جزیره سیسیل به‌شمار می‌رود. عمده‌ترین صنایع آن نساجی، ماشین‌سازی، کشتی‌سازی، فولاد، شیمیایی، کاغذسازی، چرم‌سازی، مبل‌مان، شیشه‌سازی و سیمان است (انکار تا<sup>۲</sup>). پالرمو با ۶۷۱ هزار تن جمعیت (در ۱۳۸۳ ش/م<sup>۲</sup> ۰۴)، پنجمین شهر بزرگ ایتالیا به‌شمار می‌رود («فرهنگ جهانی»<sup>۳</sup>).

پیشینه تاریخی: بندر پالرمو که در سده ۸ ق م توسط بازرگانان فنیقی بنیاد نهاده شد، «پانورموس» و یا «زیز» خوانده می‌شد. پس از

از حجله در می‌آمدند، به دست بوس مادر عروس می‌رفتند که آن را «مادر زن سلام» می‌گفتند و از او «رونما» هم می‌گرفتند. در قدیم داماد یک میهمانی به نام «پاجنجله» (پای حجله) ترتیب می‌داد و آن‌گاه دعوت‌های پاگشا شروع می‌شد (شهری، ۱۳۳۷/۳-۱۴۴). در آن زمان پدر و مادر عروس معمولاً دو شب جشن پاگشا می‌گرفتند و شبی را به زنان و شبی دیگر را به مردان اختصاص می‌دادند (کتیرایی، ۲۱۴)، لیکن امروزه یک جشن شبانه با شرکت مرد و زن یا هم می‌گیرند (یادداشتهای مؤلف). در آینه ورزان خانواده عروس جشن پاگشا را در دو شب پیاپی برگزار می‌کردند: شب نخست دخترشان را با پدر و مادر و خویشاوندان نزدیک داماد، و شب دوم دامادشان را با همان میهمانان شب پیش دعوت می‌کردند (خلج، همانجا).

در سرورستان فارس، پس از پایان میهمانی‌ای که خانواده دختر می‌داد، عروس و داماد به خانه‌شان بازمی‌گشتند و ۳ تا ۵ شبانه روز آنجا می‌ماندند (همایونی، همانجا).

در میانه میهمانانی که در جشن پاگشایی در خانه خانواده عروس گرد می‌آمدند، پس از خوردن شام، هر کس می‌کوشید تا چیزی از خانه برباید و با خود ببرد. بعداً چیزهای نفیس و گرانبها را در برابر گرفتن هدیه باز می‌گرداندند و چیزهای کم بها را به قصد تبرک نزد خود نگه می‌داشتند. این رسم را به گویش محلی «اوغورلوق» («اوغورلو») کلمه‌ای ترکی و به معنای خوش یمن و پربرکت است) می‌گفتند (یادداشتهای مؤلف، به نقل از دست‌نویس «مراسم عروسی میانه»، نوشته داوود محمودی، آرشیو واحد فرهنگ مردم، شه F/۵۴۵/۰۳۳۶؛ برای اصطلاح «اوغورلوق» نک: بهزادی، ۲۳۲، ذیل «اوغور»، «اوغورلو» و «اوغورلوق»).

پاگشایانه: پدر یا مادر عروس و داماد، یا هر دو از دو خانواده، در میهمانیهای پاگشاکنان به عروس و داماد خود هدایایی به عنوان «پاگشایانه» یا «رونما» می‌دهند. در بسیاری جاها رسم بود که هر یک از محارم و بستگان نزدیک نیز هدایایی به عروس و داماد می‌دادند. رونماهای تهرانها معمولاً چیزهایی مانند انگو، یا گوشواره الماس، انگشتری طلا و یا انگشتری نقره فیروزه یا لعل نشان بود (کتیرایی، همانجا). در سرورستان مادر عروس در میهمانی پاگشاکنان به دختر و دامادش و به هر یک از میهمانان رونمایی که «پیش‌رو» می‌نامیدند، می‌داد. پیش‌رو چیزهایی مانند پیراهن، بارچه و آجیل بود. آجیل پیش‌رو از دانه‌های بوداده کنجد، شاه‌دانه، بادام، تخمه هندوانه و تخمه کدو ترکیب یافته بود (همایونی، ۵۰۹-۵۱۰).

دوانیها پاگشایانه پدر و مادر به دخترشان را «پاندازون» (= پاندازان) (لهسایی زاده، همانجا)، و لرهای بالاگریوه پاگشایانه را که عموماً چند رأس دام است «پوانی» می‌گویند (امان اللهی، همانجا). پاگشایانه پدر عروس به دختر و دامادش در روستای کهنک معمولاً یک

آن یاد کرده، وجود تابوتی چوبی آویزان از سقف معبدی بوده است که بنا بر باور مسیحیان بیکر ارسطو در آن قرار داشته است و آن را ستایش می کرده‌اند و درمان دردهایشان را از آن می‌طلبیدند (۱۱۸/۱-۱۲۱؛ نیز نک: احمد، ۶۲-۶۳). مقدسی دیگر جغرافیای نویسنده ۱۰/ق ۴م نیز در احسن التقاسیم از بزرگی و آبادانی پالرمو یاد کرده است (ص ۲۳۱-۲۳۲).

در ۴۶۴/ق ۱۰۷۲م نرمنها پس از ۵ ماه محاصره پالرمو آنجا را به تصرف خود درآوردند و ساکنان مسلمان شهر به شرط آزاد بودن در اجرای احکام شریعت اسلامی تسلیم مهاجمان شد (نورویج، ۱۷۷-۱۸۲؛ ساندروز، ۱۵۵؛ «پالرمو»).

فرمانده نرمنها به فرهنگ اسلامی علاقه داشت و نظام اداری - اسلامی را تماماً برهم نزد، اما به تدریج سیمای اسلامی - شرقی پالرمو در این دوره تغییر کرد؛ در همین زمان بسیاری از علوم مسلمانان به اروپا منتقل شد (نیکلسن، ۴۴۱؛ حتی، ۶۰۷). در دوره حاکمیت نرمنها پالرمو به عنوان شهری بین‌المللی که در آن ملیتهای مختلفی به سر می‌بردند، باقی ماند و زبان عربی همچنان در آنجا به‌طور گسترده به کار می‌رفت (ایست، ۲۹۳-۲۹۲؛ نورویج، ۱۷۶؛ رکلو، ۵۱۵/۱؛ «دائرة المعارف...» (XXVI/65).

نخستین کارگاه کاغذسازی اروپا در پالرمو ساخته شد و سندی به تاریخ ۴۹۵/ق ۱۱۰۲م با امضای فرمانده نرمنها در دست است (نورویج، ۱۷۷). دربار نرمنها محل آمد و شد هنرمندان، شاعران و دانشمندان بود. از آن میان، ادریسی جغرافی‌نویس معروف مسلمان سده ۱۱ق بود که کتاب *نزهة المشتاق* را برای آنان نوشت (نک: احمد، ۹۵).

فرمانروایی نرمنها، دوران طلایی پادشاهی سیسیل به مرکزیت پالرمو به‌شمار می‌رود. در ۵۹۰/ق ۱۱۹۴م فردریک دوم پادشاه ژرمنها بر سیسیل و از جمله پالرمو چیره شد و در این شهر تاج‌گذاری کرد. در این زمان جمعیت پالرمو حدود ۱۰۰ هزار تن گزارش شده، در حالی که به هنگام ورود نرمنها این شهر ۳۰۰ هزار سکنه داشته است (ایست، ۳۰۹؛ بریتانیکا، ۹۳۰/III). سرانجام با درگذشت ابوزکریا، امیر تونس در ۶۴۷/ق ۱۲۴۹م مسیحیان پالرمو به مسلمانان ساکن شهر حمله بردند و آنان ناچار سیسیل را ترک گفتند و بدین ترتیب اسلام از پالرمو رخت بر بست (ابن خلدون، ۴۰۰/۶-۴۰۱).

ابن جبیر که در ۵۸۰/ق ۱۱۸۴م در آخرین دهه‌های حضور مسلمانان در پالرمو از این شهر دیدن کرده، آن را شهری متأثر از فرهنگ و تمدن اسلامی وصف کرده است. به گزارش او زنان مسیحی ساکن شهر همانند زنان مسلمان رخت بر تن می‌کردند و با وجود تنگناهایی که برای مسلمانان وجود داشت، آنان همچنان دارای بازار و مساجد خاص خود بودند. آرومندی ابن جبیر از بازگشت وضعیت شهر به دوره چیرگی مسلمانان بر آنجا، حکایت از وضع نامناسب مسلمانان دارد (ص

فینیقیان، کارتاژیها آنجا را به بندری فعال بدل ساختند و به دور شهر حصارهای کشیدند. در ۲۴۱/ق م در جنگ اول بونیک رومیان این شهر را تصرف کردند (ماله، ۷۶-۷۸؛ رکلو، ۵۵۹/۱؛ ایست، ۲۸۳-۲۸۲). به روزگار آوگوستوس، امپراتور روم (۲۷/ق م-۱۴/ق م) یک کلنی رومی در پالرمو ساخته شد. در نیمه دوم سده ۵م، گنها و استروگنها پالرمو را به تصرف خود درآوردند، این شهر در ۵۳۵م توسط بلیزاریوس از فرماندهان روم شرقی به قلمرو بیزانس افزوده شد و به تدریج رونق پیدا کرد و دومین شهر بزرگ سیسیل به‌شمار آمد و تا استیلای مسلمانان بر پالرمو در قلمرو امپراتوری بیزانس باقی ماند (مدنی، ۳۸؛ نورویج، ۵۱؛ «فرهنگ بیزانسی...»؛ بریتانیکا، همانجا).

به روایتی این شهر در ۲۱۲/ق ۸۲۷م به دست زیاده بن اغلب، و به روایتی دیگر در ۲۱۷/ق فتح شد (ابن اثیر، ۳۳۳/۶-۳۳۵؛ ابن خلدون، ۲۵۴/۴)؛ آن‌گاه عربهایی از قبایل یمنی، قیس، قریش و شاخه‌هایی از قبایل بربر و نیز مسلمانانی از نواحی شام و نقاط دیگر در آن اقامت گزیدند (احمد، ۱۱۰-۱۱۱). از آغاز چیرگی مسلمانان بر پالرمو تا استیلای فاطمیان مصر بر جزیره سیسیل در ۲۹۷/ق ۹۱۰م این شهر در قلمرو اغلبیان قرار داشت (همو، ۴۱).

در دهه‌های آغازین سده ۴ق شهرهای جزیره سیسیل از جمله پالرمو دستخوش شورش و ناآرامیهای بود. از جمله این شورشها قیام طبریان ایرانی تبار بود؛ خلیفه فاطمی برای سرکوب این قیام در ۳۳۵/ق ۹۴۷م، حسن بن علی کلبی را به پالرمو گسیل داشت و با سرکوب ناآرامیهای آنجا، دوره ۹۰ ساله حکومت کلبیان بر سیسیل و نیز پالرمو آغاز شد (همو، ۴۹).

در دوره چیرگی مسلمانان بر پالرمو این شهر به تدریج چهره یک شهر اسلامی - شرقی به خود گرفت («پالرمو<sup>۲</sup>»). به گزارش ابن حوقل، جهانگرد و جغرافیای نویسنده ۴ق که از پالرمو دیدار کرده، این شهر به ۵ محله تقسیم می‌شده که دو محله آن دارای بارو بوده است. محله قصر واقع در قسمت قدیمی شهر استحکامات و برجهایی داشته است که در آن بازرگانان و اشراف شهر زندگی می‌کرده‌اند. در محله خالصه، دیگر محله محصور شهر امیر و ملازمانش به سر می‌برده‌اند و ادارات دولتی، زرادخانه، حمامها و زندان شهر در آن واقع بوده است. حارة الصقالیة پرجمعیت‌ترین و وسیع‌ترین محله شهر بود که در آن اسلاوها به سر می‌برده‌اند. این محله در قسمت ساحلی شهر قرار داشت و محل رفت و آمد دریانوردان و بازرگانان خارجی بود. دو محله دیگر شهر، یعنی الحارة الجدیدة و حارة المسجد بود که بیشتر بازاریها در این دو محله واقع بود و پیشه‌وران و صنعت‌گران در آن ساکن بودند. در این زمان پالرمو حدود ۳۰۰ هزار سکنه داشته است و این شهر بیش از هر شهر اسلامی دیگری که ابن حوقل دیده بوده، مسجد داشته است. وی از ۳۰۰ مسجد در این شهر یاد می‌کند که مهم‌ترین آنها مسجد جامع است و مسلمانان آن را از کلیسا به مسجد تبدیل کرده بودند. این مسجد گنجایش بیش از ۷ هزار تن نمازگزار داشته است. از شگفتیهای این شهر که ابن حوقل از

1. The Oxford... 2. «Palermo» 3. Enciclopedia...



پادشاهی بودایی سری ویجایه می‌رسد که آغاز آن را از ۲۰۰ تا ۵۰۰ تخمین زده‌اند («سری ویجایه»<sup>۱</sup>). ظاهراً پالمبانگ تا ۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م که توسط دزدان دریایی سواحل جنوبی هند مورد تاخت و تاز قرار گرفت، پایتخت این پادشاهی بود، ولی پس از این تهاجم به تدریج اهمیت خود را از دست داد و سرانجام، پایتخت پادشاهی به نواحی شمالی‌تر منتقل شد («پالمبانگ»<sup>۲</sup>). زائر بودایی چینی، ای - چینگ (ای - تسینگ) که در ۵۱ ق/۶۷۱ م از پالمبانگ دیدار کرده، آنجا را یکی از مراکز تعلیم آیین بودا و زبان سنسکریت معرفی کرده است («اندونزی»<sup>۳</sup>). تاریخ، پادشاهی...: هال، ۴۳-۴۲). پادشاهی سری-ویجایه در ۷۷۹ ق/۱۳۷۷ م، به دست پادشاهی ماجا پاهیت سرنگون، و پالمبانگ به قلمرو این پادشاهی افزوده شد (اندونزی...، ۱۴، ۱۶). پارامسوارا<sup>۴</sup> آخرین پادشاه سری-ویجایه پس از شکست و فرار، در ۸۱۶ ق/۱۴۱۳ م، پادشاهی مالاکا را بنیاد نهاد و چندی بعد به اسلام گروید (EI<sup>۲</sup>: «سری ویجایه»<sup>۵</sup>).

نخستین نیای مسلمان سلاطین بعدی «دارالسلام پالمبانگ» اریه دمر (پس از اسلام آوردن: اریه دله = اریه عبدالله) است که در نیمه دوم سده ۹ ق/۱۵ م اسلام آورد. سوسوهونان<sup>۶</sup> اریه کوسومه عبدالرحیم (۱۰۶۹-۱۱۱۸ ق/۱۶۵۹-۱۷۰۶ م) اولین فرمانروا از سلاطین دارالسلام پالمبانگ بود که عنوان سلطان یافت (EI<sup>۲</sup>).

کمیانی هند شرقی هلند که در ۱۰۲۶ ق/۱۶۱۷ م مرکز تجارتی در پالمبانگ تأسیس کرده بود، در ۱۰۶۹ ق/۱۶۵۹ م به ساخت قلعه‌ای در آن شهر مبادرت ورزید (بریتانیکا، همانجا). در ۱۲۲۶ ق/۱۸۱۱ م سلطان محمود بدرالدین که از حضور هلندیها در قلمروش ناخشنود بود، به پشت‌گرمی نیروهای انگلیسی - که به تازگی بر جاوه چیره شده بودند - به واحدهای نظامی هلندی در پالمبانگ حمله برد و شماری از آنان را کشت، اما سلطان محمود بدرالدین با انگلیسیها نیز چندان موافق نبود، در نتیجه در ۱۸۱۲ م نیروهای انگلیسی به پالمبانگ حمله کردند و دربار را غارت نمودند و برادر کوچک‌تر او را به نام سلطان احمد نجم‌الدین بر تخت نشاندند، اما اختلافات میان این دو برادر پایان نیافت و سرانجام هلندیها در ۱۸۲۱ م با نیرویی نظامی متشکل از ۴ هزار تن نظامی به پالمبانگ حمله بردند و فرزند بزرگ سلطان احمد نجم‌الدین را که همانم پدرش بود، به سلطنت رساندند. در ۱۸۲۳ م هلندیها پالمبانگ را تحت حاکمیت مستقیم خود درآوردند و برای سلطان نیز مستمری برقرار کردند و بدین‌ترتیب، استقلال این سلطان‌نشین مسلمان به پایان رسید (ریکلفس، ۲۲۰).

در جنگ جهانی دوم این شهر به اشغال ژاپن درآمد، و در ۱۹۴۸-۱۹۵۰ م پایتخت حکومت خودمختار سوماترای جنوبی گردید، تا آنکه رسماً در ۱۳۲۹ ش/۱۹۵۰ م به جمهوری اندونزی ملحق شد (بریتانیکا، همانجا؛ نیز نک: لگ، ۷۹).

۳۳۰-۳۳۱). هم‌زمان با اخراج مسلمانان از بالرمو، یاقوت نیز از فساد و تباهی مردم آن سخن گفته، و از این شهر به بدی یاد کرده است (۷۱۹/۱-۷۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جبیر، محمد، رحلة به کوشش ویلیام رایت و دخویه، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن خلدون، العبر، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ احمد، عزیز، تاریخ سیبیل در دوره اسلامی، ترجمه نفی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ادیسی، محمد، نزقة المشتاق، بیروت، ۱۳۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ماله، آلبر و زول ایزاک، تاریخ رم، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ مدنی، احمد توفیق، المسلمون فی جزیره صقلیه و جنوب ایتالیا، الجزایر، ۱۹۶۸ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Britannica, macropaedia, 1978; The Columbia Encyclopedia, 2001; East, W. G., A Historical Geography of Europe, London, 1960; Encarta Reference Library, 2004; Enciclopedia Italiana, Rome; Hitti, Ph. K., History of the Arabs, London, 1937; Nicholson, R. A., A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1953; Norwich, J. J., The Normans in the South 1016-1130, London, 1967; The Oxford Dictionary of Byzantium, New York, 1972; Palermo, Best of Sicily, www.bestofsicily.com; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1885; Saunders, J. J., A History of Medieval Islam, London, 1972; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

مهدی گویانی

**پالمبانگ**، مرکز استان سوماترا سلاتان (سوماترای جنوبی) در اندونزی. این شهر در ۳ و ۵۵ عرض جنوبی و ۱۰۴ و ۴۵ طول شرقی در جنوب شرقی جزیره سوماترا واقع است و رودخانه پرآب موسی<sup>۱</sup> از میان آن می‌گذرد. شبکه‌ای گسترده از آبراهه‌های کوچک و بزرگ از این رود جدا می‌شود و نقاط مختلف شهر را به یکدیگر متصل می‌سازد. زمینهای پست و باتلاقی پیرامون این شهر همواره به سبب بارانهای سیل آسا و طغیان رودخانه موسی در معرض سیلاب قرار دارد؛ به گونه‌ای که این وضعیت بخشی از زندگی روزمره مردم شهر شده است («اطلس...»<sup>۲</sup>، 132، فهرست: من در...، ۱۲۵).

پالمبانگ عمده‌ترین مرکز بازرگانی سوماترای جنوبی است و داد و ستد قابل ملاحظه‌ای با بنادر مالزی، چین، تایلند و دیگر بنادر اندونزی دارد. افزون بر موقعیت بازرگانی، این شهر به سبب دارا بودن منابع نفتی از اهمیت بسزایی برخوردار است. مهم‌ترین محصولات صادراتی این شهر فراورده‌های نفتی، کائوچو، رزین خام و دیگر محصولات جنگلی است. صنایع اصلی پالمبانگ، استخراج و پالایش نفت، کشتی‌سازی، تصفیه رزین، ظروف‌سازی و حکاکی روی چوب است (همان، ۱۲۵، ۱۲۸؛ هاردجونو، 237؛ بریتانیکا، 689/ VII).

پالمبانگ با ۱۰۰۷۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م) که حدود ۸۵٪ آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، پنجمین شهر بزرگ اندونزی و بزرگ‌ترین شهر جزیره سوماترا به شمار می‌رود («فرهنگ...»<sup>۳</sup>؛ EI<sup>۲</sup>).

پیشینه تاریخی: نخستین آگاهیها از پیشینه پالمبانگ به تاریخ

مآخذ: اندونزی گذشته و آینده، اداره اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م. ک.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰؛ من در اندونزی بودم، اداره اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ نیز: *Britannica, micropaedia*, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; EI<sup>2</sup>; Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, London, 1964; Hardjono, J., *Indonesia Land and People*, Djakarta, 1970; *Indonesia*, *Britannica*, 2004; Legge, J. D., *Indonesia*, New Jersey, 1964; «Palembang», *Wikipedia*, [www.en.wikipedia.org/wiki/Palembang](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Palembang); «Srivijaya», *Wikipedia*, [www.en.wikipedia.org/wiki/Srivijaya](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Srivijaya); *The World Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com/d/d\\_id\\_ss.htm](http://www.world-gazetteer.com/d/d_id_ss.htm).  
فریبات

**پالمبانی، عبدالصمد** (۱۱۱۶-۱۲۰۳/ق/۱۷۰۴-۱۷۸۹م)، عالم و صوفی سوماترای، از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ تنها می‌دانیم که پدرش عبدالله نام داشت و او خود، چنان‌که از نسبتش پیداست، از شهر پالمبانگ، مرکز استان سوماترای جنوبی برخاسته بود.

او همچون بیشتر مسلمانان جوای علوم اسلامی در اندونزی، برای کسب این معارف در زمانی نامعلوم به عربستان مهاجرت کرد و ظاهراً بیشتر عمر خود را در آنجا گذراند. وی در مکه از محضر استادانی چون محمدبن عبدالکریم سقان و احمدبن عبدالعین دمنه‌وری بهره برد و به حلقه دانش آموختگان و استادان جاوهای مقیم مکه پیوست. این جمع که با نوشتن کتابها و رساله‌های متعدد در زمینه علوم اسلامی و ترجمه آثار معتبر نویسندگان مسلمان به زبان مالایایی، هدایت و پرورش اندیشه و هویت اسلامی مسلمانان سوماترای را از وظایف خود می‌دانستند، هسته اصلی متفکران مسلمان مالایایی در آن زمان را تشکیل دادند (پالمبانی، ۲/۱؛ لافان، 24-21)، نسلهای پی در پی این عالمان که از سده ۱۱/۱۷م در مکه و مدینه به تحصیل و تدریس اشتغال داشتند، با تأثیر از اندیشه‌های احیاگرایانه و ضد بدعت رایج در محیط خود، به مخالفت با طریقه‌های صوفیانه آمیخته با سنن و باورهای بومی، و نیز آراء عرفانی ابن عربی، به‌ویژه موضوع «وحدت وجود» پرداختند. پاره‌ای از این عالمان به تدریج با طریقه صوفیانه تازه پاگرفته‌ای به نام «سمانیه» ارتباط یافتند که توسط محمدبن عبدالکریم سمان شکل گرفته بود. از جمله اینان یکی محمدبن شهاب الدین بود که زندگی مؤسس این طریقه را به زبان مالایایی نوشت و به این ترتیب، به انتشار این طریقه در میان هم‌میهنانش سرعت بخشید؛ دیگری عبدالصمد پالمبانی، از شاگردان سمان بود که از اصلی‌ترین رواج‌دهندگان این طریقه در اندونزی به‌شمار می‌رود (ؤل، 64).

پالمبانی همچنین با ترجمه برخی از آثار ابو حامد محمد غزالی به زبان مالایایی، انتشار تصوف شریعت محور و رشد جریان احیاگرایانه و اصلاح طلبانه اسلامی را در سوماترا تقویت کرد. از جمله کارهای او، یکی ترجمه رساله *بدایة الهدایة* غزالی در ۱۱۹۲/ق/۱۷۷۸م، با عنوان *هدایة السالکین فی سلوک مسلک المتقین* است که بارها، از جمله در ۱۲۹۴/ق/۱۸۷۷م در قاهره به چاپ رسیده است (لافان، 129، 24؛ EI<sup>2</sup>)؛ دیگری ترجمه آزادی از بخشهای گوناگون کتاب *احیاء علوم الدین*

غزالی است که در رمضان ۱۲۰۳/ ژوئن ۱۷۸۹ در طائف خاتمه یافته، و با عنوان *سیر السالکین الی عبادة رب العالمین* بارها به چاپ رسیده است. پالمبانی در *سیر السالکین* با برگزیدن برخی بخشها، خلاصه کردن بعضی و گسترش بعضی دیگر کوشیده است تا پیوندی میان تصوف و دینداری اسلامی ایجاد کند و منبع مناسبی برای مطالعه تصوف در اختیار هم‌میهنان خود قرار دهد (نک: ۲۶۷/۴؛ لافان، 24؛ ول، همانجا؛ EI<sup>2</sup>).

وی همچنین در ۱۱۸۴/ق/۱۷۷۰م، هنگامی که هنوز در مکه اقامت داشت، با نوشتن نامه‌هایی به متکوننگاران<sup>۱</sup>، شاهزاده سلو<sup>۲</sup> وی را به جهاد بر ضد کفار و استعمارگران دعوت کرد و پس از آن با نوشتن رساله‌ای به نام *نصیحة المسلمین وتذکرة المؤمنین فی فضائل الجهاد فی سبیل الله و کرامات المجاهدين فی سبیل الله*، جامعه مسلمانان سوماترای را به جهاد تشویق نمود. از آنجا که استعمارگران هلندی انتشار این اثر را در حوزه حاکمیت خود مخاطره‌آمیز می‌دیدند، آن را ممنوع اعلام کردند، اما نسخه‌هایی از آن به میان مسلمانان اندونزی راه یافت و بسیار مؤثر واقع شد و پس از چندی، در سده ۱۳/ق/۱۹م بخشهایی از این اثر به زبان آچه‌ای به شعر درآمد و در مجموعه‌ای با عنوان حکایت پرنک سبیل (سبی) به چاپ رسید. این اشعار که در آنها پاداش جاودان برای مجاهدان شهید، و عذاب ابدی برای یاری رسانندگان به استعمارگران هلندی پیشگویی شده است، در نسخه‌های متعددی منتشر گردید و نقش مهمی در مبارزات ضد استعماری مسلمانان اندونزی در اواخر سده ۱۳ و اوایل سده ۱۴ ق ایفا نمود (لافان، 27؛ GAL, S, II/629؛ EI<sup>2</sup>).

بجز رسالات یاد شده، پالمبانی همچنین خلاصه‌ای از سخنان احمد دمنه‌وری در جلسات درس سال ۱۱۷۷/ق/۱۷۶۳م در مکه را در سال بعد در رساله‌ای با عنوان *زهرة المرید فی بیان کلمة التوحید گردآوری کرد*. از وی رساله دیگری نیز با عنوان *عروة الوثقی و سلسلة اولی الانتقا*، که مجموعه‌ای از اوراد و اذکار است، و نیز اثری با عنوان *راتب به صورت نسخه خطی* بر جای مانده است (ول، نیز، GAL, S، همانجاها؛ EI<sup>2</sup>).

از جمله شاگردان پالمبانی خطیب سمباس است که نقش برجسته‌ای در تربیت علمای جاوهای، انتشار تصوف و مبارزات ضد استعماری سده ۱۳/ق/۱۹م داشته است (نک: مولیاتی<sup>۳</sup>).

مآخذ: پالمبانی، عبدالصمد، *سیر السالکین*، بیروت، دار الفکر؛ نیز:

EI<sup>2</sup>; GAL, S; Laffan, M. F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*, London, 2003; Mulyati, Sri, «History of Qadiriyya and Naqshbandiyya Orders in Indonesia», *The Islamic Supreme Council of America*, [www.islamicsupremecouncil.org/spirituality/Qadiri/qad-naqsh-indo.htm](http://www.islamicsupremecouncil.org/spirituality/Qadiri/qad-naqsh-indo.htm); Voll, J. O., *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, New York, 1994.  
فاطمه لاجوردی

پالمیرا، نک: تدمر.

۱۲۲۷/ق ۱۸۱۲م ملک فیروزخان، فرمانروای ایالت پالنپور در نبرد با گروهی از «جامه داران» سند کشته شد و پسر او، فتح خان نیز که خردسال بود، در این نبرد به اسارت درآمد و عموی او شمشیرخان حاکم سابق دیسا که فیروزخان در ۱۷۹۴م او را از کار برکنار کرده بود، با حمایت جامه داران سند به جای فیروزخان بر مسند قدرت نشست. اما فتح خان به کمک دولتهای بریتانیا و گانگوار به سرپرستی عمویش شمشیرخان جانشین پدر شد («مجموعه»، همانجا). به سبب رفتارهای نامناسب شمشیرخان، فتح خان در ۱۲۳۱/ق ۱۸۱۶م از دولت انگلستان درخواست مداخله کرد و سرانجام مقرر شد مأموری از گانگوار تحت نظارت انگلستان بر دیوان پالنپور سرپرستی کند و در ازای آن، دیوان پالنپور، هر ساله ۲۵۰ سواره نظام و ۱۰۰ پیاده نظام به گانگوار تحویل دهد. این پیمان در ۱۲۶۴/ق ۱۸۴۸م لغو گردید (همانجا). فتح خان در ۱۸۵۴م درگذشت و پسرش زروارخان بر جای او نشست. شیرمحمدخان جانشین زروارخان در ۱۸۷۹م با عبور راه آهن راجپوت از خاک خود موافقت کرد و به موجب آن، تسلط بر بخشی از سرزمینهای تحت فرمان خود را از دست داد (همان، ۱۹۶-۷۱/۹۶).

ایالت پالنپور در ۱۸۹۶-۱۸۹۷م دچار طاعون شد و صدمات بسیار بر آن وارد آمد («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). در ۱۳۲۸/ق ۱۹۱۰م فرمانروای پالنپور عنوان نواب را دریافت کرد و تا ۱۳۴۷/ش ۱۹۴۷م که ایالتهای نواب نشین در اتحادیه هند ادغام شدند، پالنپور به دست فرمانروایان جالوری اداره می شد (EI<sup>2</sup>).

مأخذ: گجراتی، علی محمد، مرآة احمدی، بی.پی. ۱۳۰۶ ق. اینز؛

Britannica, micropaedia, 1989; Britannica Atlas, Chicago, 1996; A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, Delhi, 1983; EI<sup>2</sup>; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1973; «Palanpur, Ahmedabad», www.ahmedabad.com/travel/cities/pamela.htm; «Palanpur, Jain Heritage...», www.jainheritagecentres.com/gujarat/palanpur.htm; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1885; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com/d/d\_in\_gj.htm.

بروزاین

بامبلونا<sup>۱۵</sup> (عربی: بَبْلُونَه)، مرکز استان ناوارا در شمال اسپانیا. این شهر با ۱۸۹۳۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳/ش ۲۰۰۴م) در ۴۲ و ۴۹ عرض شمالی و ۱ و ۳۸ طول غربی در ساحل غربی رودخانه آرگا - یکی از شاخه های رود ایبرو - در دامنه غربی کوه های پیرنه و حدود ۳۵۰ کیلومتری مادرید واقع است و امروزه نیز همچون دوره اسلامی مرکز ایالت ناوارا (در منابع اسلامی: بَیْرَه) به شمار می آید (ابن سعید، ۱۸۰؛ عنان، الآثار...، ۳۰۷؛ سامرای، ۴۳؛ «اطلس...»، ۱۳۲، فهرست، ۳۵؛ «فرهنگ...»، ۳۷). احتمالاً نام این شهر برگرفته از نام پمپوس سردار معروف رومی است که در ۷۵ ق م این نواحی را گشود و این شهر را بنیان نهاد (انکار تا<sup>۱۸</sup>).

پالَنپور، یا پالانپور، شهر و مرکز شهرستان بناس کانتها<sup>۱</sup> واقع در شمال شرقی ایالت گجرات که تا پیش از استقلال هند، نواب نشین دولت مسلمان پالنپور بوده است. این شهر در گذشته «پرهالادیور»<sup>۲</sup> خوانده می شد، اما پس از سده ۸/ق ۱۶م نام آن به پالنپور (برگرفته از نام پالنسی چوهان<sup>۳</sup>) تغییر یافت (نک: «پالنپور، مراکز...»؛ «فرهنگ سلطنتی...»<sup>۴</sup>، XIX/354-355).

شهر پالنپور در ۲۴ و ۱۰ عرض شمالی و ۷۲ و ۲۶ طول شرقی، میان تپه ماهورها واقع است («اطلس...»، ۱۳۱، فهرست؛ «فرهنگ سلطنتی»، همانجا). این شهر دارای آب و هوایی خشک و گرم است و رودخانه بناس از کنار آن می گذرد. پالنپور از مراکز بازرگانی و فرآوری محصولات کشاورزی است و در گذشته شکارگاه های یوزینگ آن شهرت داشته است (گجراتی، ۱۲۵/۱؛ بریتانیکا، IX/73).

جمعیت این شهر که در اواخر سده ۱۳/ق ۱۹م، ۱۷ هزار تن بود، در ۱۹۸۱م به حدود ۶۱ هزار تن و در ۱۳۸۳/ش ۲۰۰۴م به حدود ۱۱۷ هزار تن رسیده است. یکی از دلایل افزایش جمعیت این شهر را می توان موقعیت تجارتي آن دانست (رکلو، VIII/276؛ بریتانیکا، همانجا؛ «فرهنگ جهانی»<sup>۵</sup>).

پیشینه تاریخی: دیرینگی این شهر به سده ۲/ق م بازمی گردد. بنا به روایتی این شهر محل پرورش «ونراجا»<sup>۶</sup> بنیان گذار سلسله «چاوده»<sup>۷</sup> در «آنهیلاده»<sup>۸</sup> بوده است. در سده ۱۳م این شهر با نام «پرهلادن پاتن»<sup>۹</sup> مرکز دولت پرهلادن دپو بوده است. پس از آن، شهر یک دوره فترت را پشت سر گذاشت، تا آنکه در سده ۸/ق ۱۶م در دوره چوهانها شهر رونق خود را بازیافت («فرهنگ سلطنتی»<sup>۱۰</sup>، XIX/348, 354-355؛ «پالنپور، احمدآباد»<sup>۱۱</sup>).

در اواخر سده ۱۰/ق ۱۶م پالنپور دیسا به تصرف لوهانیهای افغانی- تبار درآمد که بعدها به جالوریا (جهالوری) معروف شدند. در زمان حکومت غزنی خان جالور که در ۱۵۸۹-۱۵۹۰م از جانب اکبر شاه دیوان لاهور را داشت، برادر وی، ملک فیروزخان پالنپور دیسا را تسخیر کرد و شهر پالنپور را مرکز حکومت خود قرار داد («فرهنگ سلطنتی»، XIX, 353) و در ۱۰۰۶/ق ۱۵۹۷م عنوان «دیوان» از اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴/ق ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) دریافت کرد. در ۱۰۹۳/ق ۱۶۸۲م اورنگ زیب جالور و ساچر را بر قلمرو آنان افزود، اما در ۱۱۱۰/ق ۱۶۹۸م دو ناحیه اخیر از دیوان پالنپور جدا شد («مجموعه...»، VI/96).

روابط بریتانیا با دولت پالنپور از ۱۲۲۴/ق ۱۸۰۹م آغاز گردید. در این سال پرداخت مالیات به دولت گانگوار<sup>۱۲</sup> به وساطت بریتانیا بر دولت پالنپور تحمیل شد (همانجا؛ «فرهنگ سلطنتی»، EI<sup>2</sup> XIX/347). در

- |                           |                      |                    |                                 |                    |
|---------------------------|----------------------|--------------------|---------------------------------|--------------------|
| 1. Banās Kantha           | 2. Prahaldpur        | 3. Pālansi Chauhān | 4. «Palanpur, Jain Heritage...» | 5. The Imperial... |
| 6. Britannica...          | 7. The World...      | 8. Vanarājā        | 9. Chāvada                      | 10. Anhilvāda      |
| 12. «Palanpur, Ahmedabad» | 13. A Collection.... | 14. Gaekwar        | 15. Pamplona                    | 16. Britannica...  |
| 17. The World...          | 18. Encarta...       |                    |                                 |                    |

برابر مسلمانان به سختی ایستادگی می‌کرد و والیان اندلس برای چیرگی بر آن به ناچار پیایی بدانجا حمله می‌بردند (عنان، الآثار، ۳۰۷: سامرای، ۹۹).

چندی پس از مقاومت و شورش مردم جلیقیه به رهبری پُلا، پامپلونا نیز در ۱۳۸ ق/۷۵۵ م بر ضد مسلمانان شورید و لشکر یوسف بن عبدالرحمان فهری (حک ۱۳۰-۱۳۸ ق) نتوانست کاری از پیش ببرد (اخبار، ۳۴، ۶۲-۶۱، ۷۴-۷۲؛ مونس، همان، ۳۳۰؛ سامرای، ۱۰۰). در ۱۶۰ ق/۷۷۷ م هنگامی که سلیمان بن یقظان کلبی (ابن اعرابی) والی بارسیلون (برشلونه) و متحد او، حسین بن یحیی انصاری والی ساراگوسا (سرقسطه) شارلمانی، پادشاه فرانسه را بر ضد امیر اندلس، عبدالرحمان اموی به یاری خواندند، شارلمانی نیز با انگیزه‌های دینی و سیاسی از این دعوت استقبال کرد و در آغاز بهار ۱۶۱ ق/۷۷۸ م سر راه خود به ساراگوسا، پامپلونا را که در این هنگام دژی مسیحی بود، پس از محاصره به استیلا درآورد؛ اما از این لشکرکشی طرفی نیست و هنگام بازگشت، چون با مقاومت مردم پامپلونا و هم‌پیمانان مسلمانان روبه‌رو شد، دژها و باروهای آن را ویران ساخت (عنان، دولة، ۱۶۸-۱۷۶؛ گالینز، ۱۸۰).

هنگامی که مملکت مسیحی جلیقیه سرگرم کشمکشهای داخلی بود، ناوارا بارها هدف تهاجمات تابستانی (صوائف) مسلمانان واقع گردید. عبدالرحمان الداخل اموی ضمن لشکرکشی خود به شمال اندلس، در ۱۶۵ ق/۷۸۲ م برای سرکوب مردم باسک به پامپلونا حمله برد و دژهای آن را ویران کرد (اخبار، ۱۰۴؛ عنان، همان، ۱۸۷/۱).

در حدود سال ۱۸۳ ق/۷۹۹ م فردی از بزرگان ناوارا به نام ازوار<sup>۱</sup> خود را فرمانروا خواند و دعوی استقلال کرد (همان، ۱۸۷/۱). چندی بعد، در حدود سال ۲۰۹ ق/۸۲۴ م باسکها دوک‌نشین مستقل تأسیس کردند و پامپلونا پایتخت آن شد. در همین سال آنان به یاری همسایگان مسلمان خود (ظاهراً بنوقسی و حاکمان تطیله<sup>۲</sup>) لشکر فرانسویان را در نزدیکی پامپلونا درهم شکستند (همان، ۱۸۷/۱). قس: I/1012، EI<sup>2</sup> و در اوایل سده ۹ ق/۹ م به استقلال دست یافتند (گالینز، ۱۵۳).

پس از ازوار، برادرش، سانچو در ۲۲۱ ق/۸۳۶ م به حکومت رسید؛ سپس در زمانی که دانسته نیست، اینیگو آریستا<sup>۳</sup> (قس: ابن حزم، ۵۰۲: و نقه‌بن شانجه ملک البشاکسه) قدرت را به دست گرفت. فرمانروایان پامپلونا با امارت اسلامی مجاور، یعنی بنوقسی، حاکمان نغراعلی که خود اصلاً نصرانی یا گوتی بودند، پیوندهای دوستی و خویشاوندی برقرار کردند. اینیگو آریستا با بیوه موسی بن قُرتون بن قسی ازدواج کرد. از این پس پادشاهی ناوارا در خاندان او دوام یافت. گارسیا اینیگیس<sup>۴</sup> (غرسیه‌بن نقه)، پسر و جانشین او رشته دوستی و خویشاوندی را با موسی بن موسی بن قسی - که سر از فرمان دولت

از میان جغرافی‌نویسان مسلمان، ابن عبدالمنعم وصفی کوتاه از این شهر به دست داده است. او پامپلونا را از شهرهای اندلس برشمرده که در میان کوههای بلند پیرنه با گرده‌های سخت‌گذر قرار داشته است و ساکنان آن مردمانی تنگدست از باسکها بودند که به زبانی خاص و غیرقابل فهم برای دیگران، گفت‌وگو می‌کرده‌اند (ص ۱۰۴).

قلمرو قبایل باسک از غرب به سرزمین آلبه<sup>۵</sup> و قلاع<sup>۶</sup> (دو ولایت قشتاله<sup>۷</sup> کهن)، از شرق به سرزمین کوهستانی گاسکونها<sup>۸</sup> (در روایات اسلامی: عسقونیون یا جاشقیون) و سرزمین مردم سرتانیا یا سردانیه<sup>۹</sup> محدود می‌شده است (EI<sup>2</sup>, I/1011؛ عنان، دولة، ۱۸۷/۱). در اقلیم ادیسی در سده ۶ ق، پامپلونا را از شهرهای بلاد جلیقیه<sup>۱۰</sup> در اقلیم پنجم دانسته است (۷۲۵/۲). به گفته وی جاده‌ای بین پامپلونا و شهر لیون در غرب آن کشیده شده بود. گذرگاه بیبونه نیز راه ارتباطی با شهر بیبونه (بایون<sup>۱۱</sup>) در شمال جبال البرت (پیرنه) بود (۷۳۲/۲). این گذرگاه به باب شیزرو<sup>۱۲</sup> یا باب الشزری نیز معروف بود که اکنون به نام رنسو<sup>۱۳</sup> (رنسوال) در ۲۰ کیلومتری شمال شرقی پامپلونا واقع است (عنان، همان، ۱۸۷/۱).

پامپلونا از زمان استرابین شهر عمده باسکها به‌شمار می‌آمد. باسکها از زمان گنها همواره سعی داشتند استقلال خود را حفظ کنند و به همین سبب، غالباً سر به شورش بر می‌داشتند و در مناطق مرتفع و کوههای بلند خود پناه می‌گرفتند و در برابر فرنگان، مملکت مسیحی جلیقیه، و یا دولت اسلامی قرطبه می‌ایستادند (همان، ۱۸۷/۱). هرچند برخی روایات حاکی از آن است که موسی بن نصیر طی فتوح خود در اندلس، سرزمین باسک را گشود و تا آن سوی کوههای پیرنه نیز رفت (نک: ابن عذارى، ۱۸۷/۲؛ مونس، فجر، ۱۰۲-۱۰۳، ۲۴۲)، اما ظاهراً پامپلونا جزو شهرهایی از اندلس بود که همچنان فتح نشده باقی مانده بود (نک: ابن عذارى، ۱۸۷/۲).

براساس برخی قراین، از جمله اینکه بعضی از تابعان، مانند حنش صنعانی (د ۱۰۰ ق) شاهد پیمان پامپلونا بوده‌اند (نک: اخبار، ۲۸۰۰۰؛ ابن فرضی، ۲۳۱/۱، ۵۲۶/۲)، تاریخ فتح این شهر به پیش از ۱۰۰ ق/۷۱۸ م و دوره حکومت عبدالعزیز بن موسی (۹۵-۹۷ ق/۷۱۴-۷۱۶ م) می‌رسد (نیز نک: مونس، همان، ۱۱۱؛ سالم، ۱۱۲) و هنگامی که عبدالرحمان غافقی در اوایل سال ۱۱۴ ق/۷۳۲ م به قصد حمله به غالیس<sup>۱۴</sup> در جنوب فرانسه، به شمال اندلس لشکر کشید، ولایت ناوارا را پشت سر نهاد و از طریق پامپلونا از کوههای پیرنه گذشت (عنان، همان، ۱۸۷/۱). اما به نوشته برخی دیگر از منابع (اخبار، ۳۴؛ ابن عذارى، ۲۹/۲) عقبه بن حجاج، والی اندلس (۱۱۶-۱۲۲ ق/۷۳۴-۷۴۰ م) چند سال پس از به دست گرفتن حکومت به نواحی شمالی اندلس لشکر کشید و پامپلونا را فتح کرد و مسلمانان را در آنجا اسکان داد. این اختلاف را شاید بتوان چنین توجیه کرد که از هنگام فتح اندلس، سرزمین ناوارا در

1. Alava 2. Castille/Castella 3. Gascons 4. Cerretania/Cerdagne 5. Galicia 6. Bayonne 7. Portos Cisereus  
8. Roncevaux/Roncevalles 9. La Goule 10. Azur 11. Tudela 12. Iñigo Arista 13. García Iñiguez

از سلسله ناوارا بود که عنوان پادشاهی گرفت (سامرای، ۱۶۲).

امیر عبدالرحمان الناصر اموی پس از به دست گرفتن زمام حکومت (۳۰۰-۳۵۰ ق/۹۱۳-۹۶۱ م)، در ۳۰۸ ق/۹۲۰ م آهنگ پامپلونا کرد (ابن دلای، ۴۲؛ مقری، ۳۶۳/۱). وی در ۳۱۲ ق/۹۲۴ م نیز در نبردی که بیکار پامپلونا نام گرفت، به سوی شمال لشکر کشید و سانچو گارسیا را در چندین مصاف هزیمت داد و این شهر را تصرف کرد. مردم گریختند و عبدالرحمان شهر را تخریب کرد و کاخها و کلیساها را به آتش کشید و با درهم شکستن نیروهای ناوارا هرگونه مقاومتی را سرکوب کرد (نک: ابن حیان، ج چالمتا، ۱۸۹/۵-۱۹۵؛ مقری، همانجا؛ عنان، همان، ۳۹۹/۲-۵۹۹، ۴۰۰؛ دوزی، ۴۲۲).

پس از سانچو گارسیای اول، پسر خردسالش گارسیا سانچوی اول تحت کفالت مادرش، ملکه تودا<sup>۱</sup> (طوطه) و عتش، خیمو گارسیا<sup>۲</sup> (اشمینه بن غرسیه) بر تخت نشست و از ۳۱۴ تا ۳۵۹ ق/۹۲۶ تا ۹۷۰ م حکومت کرد (ابن عبدالمنعم، ۱۰۴؛ سامرای، ۱۶۲-۱۶۳). در ۳۱۵ ق/۹۲۷ م هاشم بن محمد ثجیبی، سردار الناصر نیروهای خیمو را درهم کوفت (ابن دلای، ۴۰). الناصر خود در ۳۲۲ ق/۹۳۴ م رهسپار ناوارا شد و ضمن قبول پیشنهاد صلح و دوستی ملکه تودا، پسرش گارسیا را از طرف خود به پادشاهی پامپلونا و دیگر شهرهای باسک (بلاد بشکنش) ابقا کرد (عنان، همان، ۳۹۹/۲-۴۰۲، ۴۰۱).

در زمان حکومتهای دو حاجب عامری، یعنی منصور و مظفر، مسلمانان کوشیدند پامپلونا را تصرف کنند (EI<sup>2</sup>, I/1012). محمد بن ابی عامر المنصور در ۳۷۹ ق/۹۸۹ م در برابر تهاجمات لشکریان ناوارا به اراضی مرزی، بدان سو لشکر کشید و در بیکاری که به «غزاة البیاض» معروف گشت، آنان را تا پامپلونا عقب راند (عنان، همان، ۳۹۷/۲-۵۴۷).

هرچند چیرگی مسلمانان بر پامپلونا مدت مدیدی طول نکشید و آثار چندانی از دوره اسلامی در آن بر جای نمانده است، اما این ناحیه به سبب همسایگی و گاه هم پیمانی و خویشاوندی با امرای ولایات شمالی اندلس مانند بنو قسی و ثجیبیان تا حدی تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار گرفته است. در کلیسای بزرگ پامپلونا (تأسیس: ۱۳۹۷ م) اثری اسلامی نگهداری می شود که دارای اهمیت هنری ویژه ای است. این اثر صندوقچه ای است چوبی، زیبا و عاج نشان که با تصاویر اشخاص تزئین شده است و نوشته ای به خط کوفی دارد. این صندوقچه در ۳۹۵ ق/۱۰۰۵ م به دستور حاجب سیف الدوله عبدالملک بن منصور عامری ساخته شد، و گفته می شود پادشاه ناوارا در جنگ با مسلمانان آن را غنیمت گرفته است. همچنین در آنجا تکه پارچه ای کوچک با نوشته ای ناخوانا به عربی است که ظاهراً بافته مدجتنان (ساکنان مسلمان اندلس) است. در بایگانی شهرداری پامپلونا نیز سند عربی یگانه ای به تاریخ ۸۰۱ ق/۱۳۹۸ م موجود است که متضمن نکاتی درباره زندگی

قرطبه پیچیده بود - استوار ساخت و موسی دختر گارسیا را به زنی گرفت. آنان در نواحی نهر خساراتی بر لشکریان قرطبه وارد کردند. از ابن رو، عبدالرحمان بن حکم اموی در سالهای ۲۲۷ و ۲۲۸ ق/۸۴۲ و ۸۴۳ م به ناوارا لشکر کشید و پامپلونا را ویران ساخت. در نبرد اخیر (۲۲۸ ق) فرتون بن ونقه کشته شد و موسی امان یافت (ابن دلای، ۲۹۰-۳۰؛ ابن حیان، ج مکی، ۱۰۲-۱۰۳، ج لوی پروانسال، ۲۹۸-۳۰۲؛ مکی، ۴۲۰-۴۲۱؛ ابن عذاری، ۸۸۷/۲-۸۹؛ عنان، همان، ۲۵۹/۱-۲۶۱).

در ۲۲۹ ق/۸۴۴ م عبدالرحمان بن حکم لشکری به سرداری پسرش، محمد به پامپلونا گسیل داشت. در این جنگ شمار بسیاری از دشمن به هلاکت رسیدند و گارسیا نیز کشته شد (ابن اثیر، ۸۸۷؛ مقری، ۳۴۵/۱؛ سامرای، ۱۶۱). جانشین وی، اینیگو اینیگس (ونقه بن ونقه) ملزم گردید سالانه ۷۰۰ دینار به حاکمان نهر پردازد (مکی، همانجا؛ سامرای، ۱۶۰-۱۶۱). اینیگس دوم با موسی بن موسی - که هم دایی او بود و هم خویشاوندیهای سببی دیگر با وی داشت - مناسباتی نزدیک و صمیمانه برقرار کرد (EI<sup>2</sup>, همانجا). پامپلونا در سالهای ۲۳۰ و ۲۳۲ ق همچنان در معرض حملات مسلمانان بود و موسی ناگزیر به فرمانبرداری شد (ابن حیان، ج مکی، ۱، ج لوی پروانسال، ۳۰۲؛ عنان، همان، ۲۶۱/۱-۲۶۲). اینیگو اینیگس در ۲۳۷ ق/۸۵۱ م درگذشت و فرمانروایی به پسرش گارسیا رسید (ابن حیان، ج مکی، ۱۶). وی اوریه<sup>۳</sup>، دختر موسی را به نکاح درآورد و دست کم تا ۲۵۶ ق/۸۷۰ م بر پامپلونا حکومت کرد (مکی، ۴۲۱، ۴۲۲؛ سامرای، ۱۶۲؛ عنان، همان، ۳۵۷/۱-۳۵۸).

در ۲۴۵ ق/۸۵۹ م ثرمانها (روایات اسلامی: اردمانین یا مجوس) ضمن حملات خود به سواحل و شهرهای داخلی اندلس، از طریق رود ابرو به ناوارا رسیدند و پامپلونا را تصرف کردند و گارسیا را به اسارت گرفتند و جز در برابر تهریهایی سنگین او را آزاد نکردند (ابن حیان، ج مکی، ۳۰۹-۳۱۳؛ ابن اثیر، ۹۰۷؛ ابن دلای، ۱۱۸-۱۱۹؛ عنان، دولة، ۲۹۶/۱-۲۹۷). گارسیا پس از آزادی، با متحد پیشین خود - اردونیو<sup>۴</sup> (اردون) پادشاه لیون (نک: مونس، موسوعة، ۲۲۶/۱) - تجدید عهد کرد و قلمرو مسلمانان را غارت نمود. از این رو، امیر محمد بن عبدالرحمان در ۲۴۶ ق/۸۶۰ م بار دیگر به پامپلونا لشکر کشید و باروهای شهر و اطراف آن را تخریب کرد (ابن حیان، ج مکی، ۳۱۰؛ ابن عذاری، ۹۹/۲-۱۰۰؛ عنان، همان، ۲۹۷/۱-۲۹۸؛ قس: مقری، ۳۵۱/۱؛ در ۲۴۷ ق). امیر محمد در این نبرد فرتون، پسر گارسیا ملقب به آنقر را به اسارت گرفت. وی پس از ۲۰ سال حبس در قرطبه، در ۲۶۶ ق/۸۸۰ م به پامپلونا بازگشت و ظاهراً تا ۲۹۳ ق/۹۰۶ م حکومت کرد (ابن اثیر، ۹۴/۷؛ سامرای، همانجا). در سالهای بعد نیز حملات به پامپلونا ادامه یافت (نک: ابن دلای، ۳۵؛ ابن حیان، ج مکی، ۳۴۱، ۳۸۵؛ مونس، همان، ۲۳۱/۱-۲۳۲؛ عنان، همان، ۳۴۲/۱-۳۴۳). از ۲۹۳ تا ۳۱۴ ق/۹۰۶ م سانچو گارسیای اول، پسر فرتون آنقر به حکومت رسید و نخستین کس

1. Oria 2. Ordoño 3. Toda 4. Jimeno Garcés

مدجنان آراگون است (همو، الآثار، ۳۰۹-۳۰۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی، جهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش جالنا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، به کوشش محمودعلی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، «المقتبس»، «متون انتشار یافته مقتبس...» (نک: مذ لوی پروانسال)؛ ابن دلای، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوئی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، الجغرافیا، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالمنعم حیرری، محمد، الروض المطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن غزالی، احمد، البیان المغرب، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۹م؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ علماء الاندلس، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۸۹م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، سعید، مکتبة الثقافة الدینیة، سالم، عبدالعزیز، تاریخ السملین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سامرائی، خلیل ابراهیم، التفریع الاعلی الاندلسی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیة و البرتغال، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م؛ همو، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ مقرئ، احمد، نفع الطب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ مکی، محمودعلی، تعلیقات بر المقتبس (نک: همدان حیان)، مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، موسوعة تاریخ الاندلس، قاهره، ۱۴۱۶/ق ۱۹۹۶م؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; Collins, R., The Arab Conquest of Spain, Oxford, 1989; Dozy, R., Spanish Islam, tr. F. G. Stokes, London, 1913; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2004; Lévi-Provençal, E., «Textos inéditos del Muqtabis de Ibn Hayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona, Al-Andalus», Madrid, 1954, vol. XIX; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

محمد رضا تاجی

پامیر، رشته کوههایی در جنوب شرقی آسیای مرکزی. پامیر نامی است ایرانی که از روزگار باستان برجامانده، و ظاهراً با ایزد میترا (مهر - خورشید) مربوط بوده است. پامیر را پای مهر نامیده‌اند (BSE<sup>3</sup>, XIX/127). این رسته نام مذکور را به صورت «فامر» در نزدیکی راش (به احتمال ژاشت) از نواحی کنونی تاجیکستان نوشته است (ص ۹۲؛ نیز نک: حدود... ۲۷، ۲۸). مارکوارت با تکیه به نوشته ابن رسته آن را غیر از «فامر» و «قامر» به صورت «بامر» نیز آورده است (ص ۶۳، ۶۴). با توجه به نکات مذکور می‌توان نظر ارائه شده را درباره نام پامیر، مقرون به صحت دانست. در بعضی نوشته‌ها پامیر را «بام جهان» نیز نامیده‌اند.

بخش بزرگی از کوههای پامیر در استان خود مختار کوهستانی بدخشان جمهوری تاجیکستان واقع است.

بخش شرقی و جنوبی پامیر تا محدوده اراضی چین و افغانستان کشیده شده است. پامیر در شمال به ارتفاعات رشته کوههای زآلای (آلای)، در شرق به ارتفاعات کاشغر و تاش کورگان، در جنوب به دامنه سلسله کوههای هندوکش، در مغرب به جلگه رود پنج و در شمال غرب به مدار ۷۰° عرض شمالی محدود است و صورت ۴ ضلعی نامنظمی را به خود گرفته است که دو ضلع شمالی و جنوبی آن به تقریب ۲۸۰ کیلومتر و دو ضلع غربی و شرقی آن حدود ۴۲۵ کیلومتر تخمین زده می‌شود («دائرة المعارف...»، III/203).

رشته کوههای پامیر را می‌توان به دو بخش پامیر شرقی و پامیر غربی منقسم کرد. محدوده رود مرغاب، دریاچه یاشیل کول (دریاچه سبز) و پیوندگاه رود وخان دریا را می‌توان مرز مشروط میان دو بخش شرقی و غربی پامیر به شمار آورد. میانگین ارتفاعات کوههای پامیر ۵۷۵۷ متر و کوتاه‌ترین قله این رشته کوهها گشلک به ارتفاع ۳۳۴۰ متر از سطح دریاست که تقریباً برابر قله مون بلان (۴۸۰۷ متر)، بلندترین قله کوههای آلپ در اروپاست («جمهوری...»، ۱۴).

یکی از بلندترین قله‌های پامیر، قله کمونیس به ارتفاع ۷۴۹۵ متر است که توسط آبالاکف کوهنورد شوروی در ۱۹۳۳م مسخر گردید (نورظرف، ۱۰-۹). دیگر از قله‌های بلند پامیر، قله کورژنسکی: ۷۱۰۵ متر، مورجیلکا: ۶۳۷۶ متر، قله مسکو: ۷۶۸۵ متر، قله لنین: ۷۱۳۴ متر و قله انقلاب: ۶۹۷۴ متر است. شمار دیگری از قله‌های پامیر نیز بیش از ۶ هزار متر ارتفاع دارند. در ارتفاعات ۶۰۰۰ تا ۶۱۰۰ متری منطقه وسیعی وجود دارد که آن را «فلات یخ» می‌نامند. در این منطقه قطر یخ به ۱۵۰ متر می‌رسد. کوه معروف به آکادمی علوم در شمال و کرانه چپ رود مغ سو<sup>۲</sup> واقع است. در غرب این کوه، ۴ شاخ کوهستانی بلند با نامهای پتر اول، درواز، وانچک و یزغلام (یزگلاد)<sup>۱</sup> واقع شده‌اند. شاخ کوهستانی پتر اول میان سرخاب، مغ سو و ابیخینگو<sup>۳</sup> واقع، و شامل دو رشته کوه است («جمهوری»، همانجا). قله‌های گنگور: ۷۷۱۹ متر، موزتگات: ۷۵۴۶ متر و پتر اول: ۷۴۹۵ متر از دیگر قله‌های بلند پامیرند («دائرة المعارف»، همانجا).

پامیر یکی از زلزله خیزترین مناطق کوهستانی جهان است. در ارتفاع ۳۶۰۰ متر، میانگین دمای پامیر در ماه ژانویه ۱۷/۸- سانتی‌گراد است. میزان بارندگی سالانه در محدوده یخچالهای پامیر به ۸۰۰ میلی‌متر، و در جلگه‌های غرب پامیر به ۲۱۰۰ میلی‌متر می‌رسد (همان، III/204). زمستان پامیر ۷ ماه از اول اکتبر تا آخر آوریل ادامه دارد و حداقل سرما در ارتفاع ۳۶۰۰ متر به ۵۰°- سانتی‌گراد می‌رسد. تابستانهای پامیر کوتاه است و دمای آن حداکثر به ۲۰°+ در ماه ژوئیه می‌رسد که میانگین آن حدود ۱۳/۹°+ است (BSE<sup>3</sup>, XIX/128).

پامیر دارای یخچالهای متعددی است که عمده‌ترین آنها در محدوده شمال غرب و ارتفاعات زآلای و کاشغر واقع شده‌اند. شمار یخچالهای پامیر را ۱۰۸۵ و مساحت آنها را بیش از ۸۰۴۱ کیلومتر ۲ نوشته‌اند. یخچال فدچنکو در پامیر به طول ۷۷ کیلومتر و عرض ۲ تا ۵ کیلومتر و ضخامت ۵۵۰ متر است. رودهای پامیر عمدتاً به حوضه آمودریا (جیحون) و تاریم (طاریم) تعلق دارند («دائرة المعارف»، نیز BSE<sup>3</sup>, همانجا؛ ایرانیکا، V/160). پامیر غربی شامل ارتفاعاتی بسیار مضرس و پوشیده از برف، دره‌هایی بسیار عمیق و رودهایی با حرکت تند و سریع است. در پامیر شرقی با آنکه کمترین ارتفاع ۳۶۰۰ متر است، با این همه، رودهای آن جریانی ملایم و آرام دارند که در مسیر آنها

1. Kratkaya...

2. Tadzhikskaya...

3. Muksu

4. Yazgulam

5. Abi-Khingo

تخارستان را هم مرز آن دانسته است (همو، ۱/۲۲۶، ۲۲۷)؛ اما متأسفانه جغرافی‌نویسان مسلمان در سده‌های نخست اسلامی پامیر را مورد توجه قرار نداده‌اند (زاتولوفسکی، ۱۹). مؤلف حدود العالم از حدود پامیر با نامهای شکنان (شغنان)، وخان، راش (راشت)، سکا شیم (اشکاشم) و بدخشان یاد کرده، ولی نامی از پامیر نبرده است (نک: ص ۲۸، ۲۷، ۴۰، ۱۲۱). برتلس با تکیه به حدود العالم چنین اظهار نظر کرده است که «در کوههای پامیر ظاهراً مردمانی با نظامهای اجتماعی بدوی می‌زیستند که مؤلف حدود العالم آنان را وحشی می‌نامد. در ضمن باید افزود که در آثار قدیم، اغلب مردم غیرمسلمان را وحشی نامیده‌اند» (ص ۳۸). این نظر را نمی‌توان دقیق دانست، زیرا مؤلف حدود العالم در شرح مربوط به سکا شیم می‌نویسد: «شهری است و قصبه ناحیت او و خان است و اندروی گیرکان اند و مسلمانان و ملک و خان آنجا نشینند» (ص ۱۲۱).

اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷م گروههایی از ترکان غربی به دین بودایی درآمدند؛ غیر از تخارستان و تختگاه آن شهر بلخ، این دین به پامیر نیز نفوذ کرد. به عنوان نمونه در وخان پرستشگاهی با راهبان بودایی وجود داشت، چنان که برخی معابد بودایی دارای املاک فراوان و ثروت بسیار بودند (غفور، ۱/۲۴۶).

در سده ۱۱/۵ق که ناصر خسرو تا پایان زندگی مورد تعقیب بود، پس از چند سال زندگی پنهانی در خراسان و طبرستان به سوی پامیر گریخت و در روستایی کوهستانی در بدخشان مأوا گزید و آخرین سالهای عمر خویش را در عزلت به سر برد (همو، ۱/۴۳۸). ظاهراً قدیم‌ترین نسخه خطی سفرنامه ناصر خسرو در پامیر کشف شده است. این نسخه که ظاهراً مناسبتی با سفرنامه حقیقی ندارد، از پامیر برای آ. سمیونف فرستاده شد که اکنون در انستیتوی خاورشناسی روسیه موجود است (برتلس، ۱۵۰، ۱۴۹).

در ۶۷۳ق/۱۲۷۴م مارکوپولو از آسیای مرکزی و پامیر گذشت. وی مردم این سرزمین را مسلمان نامیده است («مردم...»). در پامیر چند گروه قومی به تعداد اندک سکنا دارند که شمار آنها چندان دقیق نیست. از آن جمله: شغنی (شکنانی) روشنی: ح ۳۰-۴۰ هزار نفر، یزغلامی (یزغلامی): ح دو هزار نفر، وخی یا وخانی: ح ۱۵-۲۰ هزار نفر، اشکاشمی (سکاشمی) و یقنبی (یقنبی) و دیگران: ح ۳-۴ هزار نفر (همانجا).

دولتهای روس و انگلیس در ابتدا پامیر را غیرقابل استفاده می‌دانستند، از این رو، در پیمان ۱۸۷۳ق/۱۲۹۰م توجهی نسبت به پامیر مبذول نشد، ولی چندی بعد مقامات دولت بریتانیا از بیم استقرار روسها در آن سرزمین، چینیه و افغانها را به اقامت در پامیر - که تابستانگاه گروهی از افغانان بود - ترغیب کردند. دولت روسیه که متوجه این امر بود، گروم پچوسکی<sup>۱</sup> را در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م مأمور جلوگیری از نفوذ

دریاچه‌های متعددی پدید آمده‌اند (نورنظرف، ۱۰). از عمده‌ترین آنها می‌توان به دریاچه‌های قراکول، سرز و یاشیل کول اشاره کرد («دائرة المعارف»، ۲۰۴/III). در شرق ارتفاعات ساری کول حدود ۵'۹۰۹ متر به صورت مرزی طبیعی با کشور چین درآمده است (نورنظرف، ۱۰).

تا ربع چهارم سده ۱۹م پامیر سرزمینی ناشناخته و افسانه‌ای بود. مردم روسیه و حتی ساکنان اراضی هم‌جوار پامیر در آسیای مرکزی درباره آن آگاهی چندانی نداشتند. از آن زمان، در مطبوعات مقاله‌هایی منتشر شد که در آنها پامیر «بام دنیا» نام گرفت. از این پس، گزارشهایی نیز از سوی جهانگردان انتشار یافت که شامل مطالبی درباره استخوانهای انواع جانوران، کوره راهها، کوههای بلند پوشیده از برف، دریاچه‌ها و رودهای سرکش این سرزمین از یاد رفته، بود (زاتولوفسکی، ۱۳). در پامیر تصویرهایی بر روی صخره‌ها کشف شده است که مربوط به دوران نوسنگی است. این نکته مؤید زندگی انسان در آن کوهستان است (غفور، ۱۹، ۱/۱۸). در عهد مفرغ از پایان هزاره ۲م تا سده ۷م نشانه‌هایی از وجود اقوام آریایی در پامیر به دست آمده است که نشان می‌دهد از گروههای اسکیت (سکایی) و یا نزدیک به آنها بوده‌اند (همو، ۱/۴۳). در عصر آهن نیز پامیر از جایگاه معینی برخوردار بود، چنان که در بعضی نواحی آن سرزمین کوهستانی، آهنگران احترام خاصی داشتند و کارگاههای آهنگری مکانهای مقدسی به شمار می‌رفتند (همو، ۱/۴۴).

تا آنجا که آگاهی در دست است، نخستین بار لشکریان اسکندر مقدونی در بهار ۳۲۹ق م به محدوده بلخ (باکتریا - باختر) رفتند و در ۳۲۷ق م با گذر از دامنه کوههای هندوکش راه هندوستان را در پیش گرفتند (زاتولوفسکی، ۱۵، ۱۴). در جریان پیکارهای مردم آسیای مرکزی با سپاهیان مقدونی از تیره عنوان ابزار جنگی استفاده می‌شد. در پامیر طی کشفیات باستان‌شناسان نمونه‌هایی از این سلاح به دست آمده است (غفور، ۱/۹۲).

در ۱۴۰ق م نخستین نقشه بطلمیوس از باکتریای باستانی ترسیم شد که ارتفاعات امودوس تا رشته کوههای هیمالیا را شامل می‌شد (زاتولوفسکی، ۱۷، ۱۶). با اطمینان می‌توان گفت که راه کاروانی از سرزمین سغد در غرب کوههای پامیر می‌گذشت (همو، ۱۷). در کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت از کوشانشهر یاد شده است که ظاهراً تا پیشاور امتداد داشت. از بررسیهای باستان‌شناسان و سکه‌های عهد ساسانی چنین برمی‌آید که اراضی جنوب تاجیکستان کنونی و نیز کوهستان پامیر، از یکستان کنونی و جلگه زرافشان، بی‌گمان در محدوده دولت کانیسکا قرار داشته‌اند (غفور، ۱/۱۵۱).

سیوآن تسزان<sup>۱</sup> سیاح چینی که در سده ۷م می‌زیسته، در ۶۳۹-۶۴۵م ضمن شرح نواحی تخارستان، کوههای پامیر را تسون لین<sup>۲</sup> نامیده، و

تاجیکستان (گونه خونی) و نیز در ناحیه روشن در بدخشان افغانستان؛ ۳. برتنگی در مسیر دره برتنگ در ناحیه روشن تاجیکستان؛ ۴. زُشروی یا اُزُشروی در مسیر رودهای مُرغاب و گودره در شمال نواحی برتنگی زبان در تاجیکستان؛ ۵. سَریگلی، سَریقُلی یا سَریقُلی در ایالت سین کیانگ چین در شرق سلسله جبال سَریگُل با ۳ گونه تاشقورغانی، وچینی و برونگسالی.

ب- یَزغلامی، در جنوب شرقی تاجیکستان در دره رود یَزغلام که از شاخه‌های سمت راست رود پنج است، با حدود ۳ هزار گویشور.

ج- اِشکاشمی - زیبای - سنگلیچی، شامل: ۱. اشکاشمی در دره اِشکاشم در جنوب تاجیکستان با حدود ۱۲۰۰ گویشور، اما بیشتر در افغانستان در ناحیه‌ای که رود پنج به سوی شمال می‌پیچد و نیز در سرچشمه‌های رود وردوج؛ ۲. زیبای در سرچشمه‌های رود وردوج در افغانستان؛ ۳. سنگلیچی در دره سنگلیچ در سرچشمه‌های رود وردوج. د- وخی یا وْخانی در گذرگاه وْخان در میان پامیر و هندوکش در مسیر شمالی رود پنج در تاجیکستان و افغانستان، نیز در ناحیه چیترا ل در ایالت جامو و کشمیر پاکستان و نیز در ایالت سین کیانگ چین، جمعاً دارای حدود ۳۹ هزار گویشور.

ه- وَنْجی، که اکنون مرده است (پین، «زبانهای پامیر<sup>۱</sup>»، 417-420؛ فرهنگ...، ۱/ بیست و چهار - بیست و هشت)، اما ساکنان دره رود وَنْج، مسیر یکی از شاخه‌های سمت راست رود پنج، تا اوایل سده ۲۰ م و پیش از پذیرش زبان تاجیکی بدان تکلم می‌کردند (ارانسکی، ۱۵۰؛ پین، همان، 420).

برخی بر این باورند که زبانی دیگر از گروه گویشهای پامیری به نام شرغلامی پیش از این در شرق فیض‌آباد در استان بدخشان افغانستان، رایج بوده است (ارانسکی، همانجا)، اما وجود چنین زبانی مشکوک است (پین، همانجا). گویشهای پامیری را به همراه زبانهای آسی، یغناپی، مونجی یا مونجانی، یدغه و پِشتو می‌توان زبانهای ایرانی شمال شرقی نامید (ایرانیکا، I/511). برخی به غلط زبانهای اُرموری و پُراچی را نیز جزو گویشهای پامیری به‌شمار آورده‌اند (مثلاً نک: پروشانی، ۴۶۵-۴۶۶؛ یارشاطر، ۳۳)، در صورتی که این دو از زبانهای ایرانی جنوب شرقی هستند (ایرانیکا، I/512). تقسیم‌بندی پین که بر آن اساس زبانهای آسی و یغناپی از زبانهای ایرانی شمال شرقی و گویشهای پامیری، مونجانی، یدغه و پِشتو از زبانهای ایرانی جنوب شرقی هستند («زبانهای ایرانی<sup>۲</sup>»، 514)، دیگر پذیرفتنی نیست. پیش‌تر گریسن زبانهای شغنی، سَریگلی، اِشکاشمی - زیبای - سنگلیچی، وخی، مونجانی، یدغه و یغناپی را زبانهای غَلْجه نامیده بود (ص 455).

گویشهای پامیری مشترکاتی دارند که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، مانند دگرگونی مصوتها برای نمایاندن تمایزهای صرفی (به‌خصوص جنس دستوری، زمان فعل، لازم یا متعدی بودن فعل، و گاه

بریتانیا در پامیر کرد؛ متعاقب آن سرهنگ یووف را در ۱۸۹۰ م به پامیر فرستاد که مدت مأموریت او تا ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۴ م ادامه یافت و به تصرف پامیر منجر شد. در کمیسیونی مرکب از نمایندگان بریتانیا، روسیه و چین در ۱۱ مارس ۱۸۹۵ پیمانی منعقد شد که بنا بر آن، مرز متصرفات روسیه از امتداد رود پنج تا پیوندگاه آن به رود پامیر و گذر از دریاچه ساری کول و کوههای وْخان تا شمال قزل رباط مشخص گردید و پس از ۱۸۹۶ م همچنان بی‌تغییر ماند (دیدل، ۴۸-۵۲).

از دهه ۱۹۲۰ م بررسی علمی اقوام ساکن پامیر و زبانها و گویشهای پامیری آغاز شد. در روسیه، زالمان در دهه ۱۹۹۰ م به بررسی پیرامون گروههای قومی پامیر و زبانها و گویشهای رایج در آن سرزمین پرداخت. در سده ۲۰ م زاروبین و تنی چند از شاگردان او، از جمله سوکولووا، پاخالینا، ادلمان، گرونبرگ، استبلین - کامنسکی در روسیه و نیز مرگستیرنه دانشمند ایران‌شناس نروژی به تحقیق درباره پامیر پرداختند. از ۱۹۶۰ م در تاجیکستان مطالعه و بررسی درباره پامیر آغاز شد. در ۱۹۶۷ م بخش ویژه پامیرشناسی در انستیتوی زبان و ادبیات تاجیکستان تأسیس گردید که در ۱۹۷۴ م به صورت نهادی مستقل درآمد که اکنون تنی چند از محققان در آنجا به مطالعه و بررسی پیرامون پامیر اشتغال دارند («جمهوری»، 365).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسه*، به کوشش دخویه، لندن ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۱ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ دیدل، سلطان، روسها و انگلیسها در آسیای مرکزی، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ مارکوارت، ی.، *وهرود وارنگ*، ترجمه داود منشی زاده، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Bertel's, A. E., *Nasir - i Khosrov i Ismailizm*, Moscow, 1959; BSE<sup>3</sup>; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; *Iranica; Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; Nurnazarov, M. and Kh. Muhabbatov, *Geografiya Tadzhikskoi SSR*, Dushanbe, 1991; *The People of the Pamirs, Institute of the Estonian Language*, www.eki.ee/books/redbook/pamir\_peoples.shtml; *Tadzhikskaya sovetskaya sotsialisticheskaya respublika*, ed. Asimov et al., Dushanbe, 1984; *Zatulovskii, D. M., Sredisnegov i Skai (V gorakh Pamir i Tsentralnog Tian-Shan)*, Moscow, 1957.

عنایت‌الله رضا

پامیری، گروهی از گویشهای ایرانی نو شرقی که در فلات پامیر در مسیر دره رود پنج (آب پنج)، به‌خصوص در ولایت بدخشان کوهستانی در جمهوری تاجیکستان و نیز در امتان بدخشان افغانستان رواج دارد. برخی از گویشهای پامیری را در چیترا ل، گیلگیت، هونزه (پاکستان) و سین کیانگ (چین) نیز می‌توان یافت. این گویشها را که شاید بازماندگان گویشهای مختلف سکایی باشند (میربابایف، ۶۰)، می‌توان به ۵ گروه تقسیم کرد که عبارت‌اند:

الف - گروه شغنی - روشانی، با حدود ۱۰۰ هزار گویشور، شامل: ۱. شغنی یا شغنانی در شهر خاروغ و نواحی شغنان، راشت قلعه، پرواز و روستای بجو در ناحیه روشن (گونه بجوی)، و در طول شاه‌دژه و دره غُند (گوند) در تاجیکستان و نیز در ساحل غربی رود پنج در افغانستان؛ ۲. روشانی، روشنی یا روشنایی در دو سوی رود پنج در ناحیه روشن در مجاورت نواحی شغنی زبان و نیز در دره خوف در

1. «Pāmīr...»

2. «Iranian...»



شخص و دوم شخص) (نک: همان، ۴۳۹-۴۳۸). در روشانی در جملات ماضی متعدی هم فاعل و هم مفعول باید در حالت غیرفاعلی باشند. در یزغلامی مفعول مستقیم نشانه‌ای خاص دارد؛ بدین ترتیب، در این زبان فاعل افعال لازم، فاعل افعال متعدی و مفعول مستقیم ۳ صورت جداگانه دارند (همان، ۴۳۹).

منشأ بیشتر واژه‌های دخیل در گویشهای پامیری رایج در تاجیکستان فارسی تاجیکی و روسی است. واژه‌های دخیل در گویشهای پامیری رایج در استان بدخشان افغانستان بیشتر منشأ دری و تا اندازه‌ای انگلیسی دارند. زبانهای سریکلی و گونه‌ای از زبان وخی که در استان سین کیانگ چین رواج دارد، واژه‌هایی را از اوغوری، و اندکی هم از چینی وام گرفته‌اند. وخی رایج در پاکستان بیشتر تحت تأثیر زبانهای بُروشسکی و اردو بوده است (میربابایف، ۶۶-۶۷). برخی از گویشهای پامیری، به خصوص وخی، چندین واژه بسیار کهن هندواروپایی را که در دیگر زبانهای ایرانی و حتی در زبانهای هندوآریایی یافت نمی‌شود، نگاه داشته‌اند (مرگستیرنه، مقدمه، II/14).

از آنجا که بیشتر آثار فارسی دری تا پایان سده ۴/ق ۱۰م در خراسان، ماوراءالنهر و سیستان پدید آمده‌اند، تأثیرهایی از زبانهای ایرانی شرقی و نیز گویشهای پامیری می‌توان در آنها یافت (صفا، ۱۹۲-۱۹۳). برای نمونه قفزیدن در شعر رودکی به معنای «تأخیر کردن، معطل کردن» هنوز در زبان وخی به صورت mayzbiyak رایج است (قاسمی، ۴۲).

مآخذ: اُرانسی، ی. م.، زبانهای ایرانی، ترجمه علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بدخشی، شاه عبدالله، «دین لغات نواحی پامیر»، آریانا، ۱۳۲۲ش، س ۱، ۱۲؛ پروشانی، ایرج، «پامیر، زبانها و گویشها»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵، صفا، ذبیح‌الله، «درنمایی از فرهنگ ایرانی و اثر جهانی آن»، تهران، ۱۳۵۰ش؛ فرهنگ مصادر زبانها و گویشهای ایرانی تاجیکستان، به کوشش مسعود قاسمی و دیگران، دوشنبه، ۱۳۷۶ش؛ قاسمی، مسعود، «شرح برخی از لغات و آیات رودکی»، نامه پژوهشگاه (مجموعه مقالات پژوهشگاه فرهنگ فارسی تاجیکی)، دوشنبه، ۱۳۸۱ش، ۲؛ میربابایف، عزیز، «تحول تاریخی زبانهای ایرانی در منطقه هندوکش شرقی»، همان؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ش، ۱ و ۲؛ نیز:

Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India: Specimens of Languages of the Eranian Family*, Delhi etc., 1968, vol. X; *Iranica*; Morgenstierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, Oslo etc., 1973; Payne, J. R., *Iranian Languages*, *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London/New York, 1991; id., *Pamir Languages*, *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989.

حسن رضایی باغبیدی

پان تُرکیسم، یا پان تورکیسم، ایدئولوژی ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی) و توسعه‌طلبانه‌ای که بر پایه آن کلیه مردمانی که به زبان ترکی سخن می‌گویند - از جمله همه ترکی‌زبانان مسلمان - ملت واحدی هستند که باید تحت رهبری ترکیه در دولتی واحد متحد شوند («دائرة المعارف...»،<sup>۱</sup> XIX/153: X/795, BSE<sup>3</sup>). هدف اصلی پان ترکیسم گونه‌ای وحدت مادی - فرهنگی همه مردمی است که به

شمار اسم)، وجود ۳ ماده فعلی (مضارع، ماضی و نقلی)، استفاده از شناسه‌های صرف فعل برای نمایاندن شخص و شمار در زمانهایی که از ماده مضارع ساخته می‌شوند، اما کاربرد ادوات متحرک برای نمایاندن مطابقت در زمانهایی که از ماده ماضی یا ماده نقلی ساخته می‌شوند، استفاده از ۳ نوع ضمیر اشاره برای اشاره به فاصله نزدیک، متوسط و دور (به استثنای یزغلامی، نک: پین، «زبانهای پامیر»، ۴۳۱) و استفاده از الگوهای مشابه در ترتیب کلمات اصلی (همان، ۴۲۲).

با وجود این، همه گویشهای پامیری را نمی‌توان اعضای یک خانواده به شمار آورد. شواهد نشان می‌دهد که زبانهای گروه شغنی - روشانی و نیز یزغلامی و ونجی را می‌توان اعضای یک خانواده دانست، اما گروه اشکاشمی - زیبای - سنگلیچی، و نیز زبان وخی را باید دو خانواده مستقل به شمار آورد (همان، ۴۲۰؛ قس: میربابایف، ۶۱). گروه نخست را گویشهای پامیری شمالی، و گروههای دوم و سوم را گویشهای پامیری جنوبی نیز نامیده‌اند (فرهنگ، ۱/بیست و سه). در این میان وخی ویژگیهای بسیار کهنی را می‌نماید که در دو خانواده دیگر دیده نمی‌شود، مانند حفظ برخی از ماده‌های ماضی بی‌قاعده مختوم به -ba\* (پین، همان، ۴۲۱؛ درباره ویژگیهای خاص وخی، نیز نک: مرگستیرنه، ۴۳۷-۴۳۸/II). به شمار آوردن گویشهای پامیری به عنوان بازماندگان زبان اوستایی (مثلاً نک: بدخشی، ۸) پایه و اساس مستحکمی ندارد.

همه زبانهای گروه شغنی - روشانی، به جز سریکلی، دارای دو جنس مذکر و مؤنث هستند، اما گروههای اشکاشمی - زیبای - سنگلیچی و وخی جنس دستوری ندارند (پین، همان، ۴۲۹-۴۲۸). از سوی دیگر تمایز حالت در اسامی فقط در سریکلی و وخی دیده می‌شود، آن هم فقط در نشانه‌های جمع (سریکلی: xeyl- برای حالت فاعلی و -ef- برای حالت غیرفاعلی؛ وخی: -is(t)- برای حالت فاعلی و -av- برای حالت غیرفاعلی) (همان، ۴۲۹). در همه گویشهای پامیری صفات در ساختهای اصیل همواره پیش از موصوف خود می‌آیند. از سوی دیگر، در یزغلامی صفت غالباً با پسوند -(y)- همراه است. برای ساخت صفت تفضیلی از پسوند استفاده می‌شود، اما صفت عالی را ساخت نحوی مشخص می‌سازد (همانجا). ضمیر اول شخص مفرد در همه گویشهای پامیری دارای دو حالت فاعلی و غیرفاعلی است. ضمیر دوم شخص مفرد نیز در همه، به استثنای شغنی، دو حالت فاعلی و غیرفاعلی دارد. در ضمایر جمع فقط اشکاشمی و وخی تمایز حالت دارند (در وخی به جز ضمیر اول شخص جمع). گویشهای اشکاشمی، وخی و یزغلامی ضمایر ملکی خاصی نیز دارند (همان، ۴۳۱).

در همه زمانهای گذشته صرف افعال لازم با افعال متعدی تفاوت دارد (ساخت یرگئیو<sup>۱</sup>). در این زمانها فاعل افعال لازم باید در حالت فاعلی (به استثنای چند فعل در گروه شغنی - روشانی و یزغلامی) و فاعل افعال متعدی باید در حالت غیرفاعلی باشد (این ویژگی در برتنگی اختیاری است، و نیز در گونه شمالی وخی، آن هم فقط در ضمایر اول

1. ergative

2. Sovetskaya...

ترکان ارائه کرده بود، بعدها در گروه «ترکان جوان» مؤثر افتاد و در تشکیل پان ترکیسم نقشی اساسی یافت (لاندو، ۲۲).

از دیگر چهره‌های خارجی پرنفوذ پان ترکیسم لئون کائن<sup>۱</sup> یهودی اهل سیرز نزدیک سالونیک بود که نام تکین آلپ بر خود نهاد. او در طول حیات خود به چند ایدئولوژی - از عثمانی‌گری و پان ترکیسم تا کامالیسم - روی آورد. وی پیش از جنگ جهانی اول و در جریان آن پان ترکیستی معتقد محسوب می‌شد. مقاله‌های او به زبانهای آلمانی، انگلیسی و فرانسوی اروپاییان را با هدفهای پان ترکیسم آشنا کرد (همو، ۷۱). وی هنگام اقامت در پاریس با «ترکان جوان» آشنا شد و مطالب متعددی درباره‌ی ترکان نوشت که مهم‌ترین آنها کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ آسیا»<sup>۲</sup> است. این کتاب که در ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م به ترکی ترجمه شد، شامل تأکیدهایی درباره‌ی دشتهای آسیای مرکزی است که بر ترکی‌زبانان اثری فراوان بر جای نهاد (لويس، همانجا). مقاله دیگر او «ترکها در جست‌وجوی یک روح ملی» بود که در ۱۹۱۲ م در پاریس منتشر شد (لاندو، همانجا).

از دیگر کسانی که خارج از ترکیه می‌زیستند و در ظهور و اشاعه پان ترکیسم نقشی مؤثر داشتند، دیوید آرتور لملی یهودی انگلیسی (۱۲۴۸ - ۱۳۲۹ ق/ ۱۸۳۲ - ۱۹۱۱ م) بود. مقدمه طولانی او بر کتاب «دستور زبان ترکی» در ۱۲۴۸ ق/ ۱۸۳۲ م به زبان فرانسوی ترجمه و چاپ شد و در ۱۲۶۷ ق/ ۱۸۵۱ م الهام‌بخش کتاب قو/ اعد عثمانیه اثر فواد و جودت پاشا قرار گرفت و در همان سال به زبان ترکی منتشر گردید (لويس، همانجا). بعضی او را نخستین کسی دانسته‌اند که کوشید تا «آتش ملی‌گرایی ترک را شعله‌ور سازد» (سلطان شاهی، ۲۷۴). علی حسین‌زاده سیاستمدار قفقازی (۱۲۴۳ - ۱۳۲۰ ش/ ۱۸۶۴ - ۱۹۴۱ م) از جمله ترکان بیرونی بود که در اشاعه پان ترکیسم نقش داشت و شعر او با عنوان «توران» به مرام‌نامه پان ترکیستها بدل گشت (لاندو، ۷۲ - ۷۳).

احمد آقا اوغلو (آقایف) (۱۲۴۸ - ۱۳۱۸ ش/ ۱۸۶۹ - ۱۹۳۹ م) یکی دیگر از نظریه‌پردازان پان ترکیسم بود. او که زمانی از دوستان ایران به شمار می‌رفت، پس از پیوستن به حزب اتحاد و ترقی در استانبول، به ترک‌گرایی روی آورد و از زمره بنیادگذاران پان ترکیسم، و سرانجام از جمله مشاوران مصطفی کمال آتاتورک شد (رنیس نیا، ۳۰۴ - ۳۰۶). نمی‌توان از دیده دور داشت که قدرتهای بزرگ جهانی در آغاز به پان ترکیسم توجه داشتند و همین امر سبب شد که بعضی محققان پان ترکیسم را حاصل نقشه اروپاییان برای دست‌یابی به اهدافشان در صحنه نبرد قدرتها در سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ تلقی کنند و در تأیید این نظر به نقش خاورشناسانی چون آرمینیوس وامبری مأمور وزارت امور خارجه بریتانیا و سردیس راس نویسنده جزوه «راهنمای بر تورانیان و پان تورانیسم» از انتشارات شعبه اطلاعات وزارت دریاداری بریتانیا اشاره نمایند (بیات، مقدمه، ۱۳).

ظاهر و یا به درستی ریشه‌های ترکی دارند و در داخل و یا خارج از شبه جزیره آناتولی زندگی می‌کنند (لاندو، ۱۹). گرچه پان ترکیسم از درون پان تورانیسم (م) سر بر آورده است، با این وصف، میان پان ترکیسم و پان تورانیسم تفاوت‌هایی وجود دارد. هدف پان ترکیسم گرد آوردن همه ترکی‌زبانان، از جمله ترکی‌زبانان قبرس، بلغارستان، شبه‌جزیره بالکان، آسیای مرکزی، عراق، ایران، افغانستان، ایالت سین کیانگ ترکستان چین، قفقاز، کریمه، ماوراء قفقاز، تاتارستان، حوالی رود ولگا و سبیری تحت رهبری ترکیه است (EI<sup>2</sup>; بریتانیکا، VII/727؛ زالیان، 34-35).

پان ترکیسم بنا بر ماهیت خویش ایدئولوژی و جنبشی الحاق‌گراست که بر احساس و دیدگاههای ریشه‌دار پیروان خود متکی است (لاندو، ۲۶). در نیمه دوم سده ۱۳ ق/ ۱۹ م اسلام عامل پیوند ساکنان امپراتوری عثمانی بود و حتی در دوران فرمانروایی سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۵۸ - ۱۳۳۶ ق/ ۱۸۴۲ - ۱۹۱۸ م) و پیش از آن، اطلاق کلمه «ترک» در میان گروهی از مردم خوش‌آیند نمی‌نمود. گروهی از روشنفکران درون امپراتوری عثمانی (ایچ تورک لر) نسبت به رنج ترکان بیرونی تابع امپراتوری روسیه (دیش تورک لر) ابراز همدردی می‌کردند که موافق طبع دربار عثمانی نبود. اینان به ترک‌گرایی (تورک جولوق، ترکیسم) روی آوردند که زمینه مناسبی برای ظهور ایدئولوژی پان ترکیسم بود. یکی از این روشنفکران علی سواوی<sup>۱</sup> بود که به سبب تحریک مردم استانبول به ترک‌گرایی اعدام شد (همو، ۲۴، ۲۹، ۶۳ - ۶۴).

آرمینیوس وامبری (۱۸۳۲ - ۱۹۱۳ م) جهانگرد یهودی مجارستانی از نخستین کسانی بود که به تعلق همه گروههای ترکی زبان به یک نژاد اشاره کرد و متذکر گردید که این گروهها تنها بر پایه «نشانه‌های فیزیکی و رسم و رسومات به شعبه‌های فرعی تقسیم می‌شوند» (نک: همو، ۲۱ - ۲۲؛ لويس، 346). وی در کتاب خود - که در ۱۲۸۲ ق/ ۱۸۶۵ م انتشار یافته، و با عنوان سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه به فارسی نیز ترجمه شده است - طرح امپراتوری ترک را ارائه کرد و متذکر شد که آل عثمان به سبب داشتن دودمان ترکی می‌تواند بر پایه عناصر خوشاوندی گونه‌گونی که از طریق زبان مشترک و مذهب و تاریخ به هم پیوسته‌اند، امپراتوری وسیعی را از سواحل دریای آدریاتیک تا چین بنیاد نهد که از امپراتوری بزرگ خاندان رومانف به مراتب بزرگ‌تر و نیرومندتر باشد، زیرا رومانف ناهماهنگ‌ترین و نامتجانس‌ترین عناصر را از طریق زور و نیرنگ برای ترتیب دادن امپراتوری خود به کار گرفته است؛ حال آنکه اهالی شبه جزیره آناتولی، آذربایجانها، ترکمنها، ازبکها، قرقیزها و تاتارها اجزائی هستند که از ترکیب آنها نیروی عظیم ترکی می‌تواند سازمان یابد. این سازمان قدر مسلم بهتر از ترکیه کنونی قادر به مقابله با رقیب بزرگ شمالی (روسیه) خواهد بود (ص ۵۳۰). گرچه وامبری چندی بعد از نظر خود عدول ورزید و پان ترکیسم را پنداری واهی نامید، ولی تصویری که از امپراتوری

همکاران برعهده گرفت (لاندو، ۹۴). در آستانه جنگ جهانی اول، انور پاشا فرستادن مأموران ترک را برای برانگیختن ترکی زبانان قفقاز و آسیای مرکزی آغاز کرد (کراکوسیان، ۱۱۱-۱۱۰).

در ۱۹۱۲م انجمن یا کانون تجمع ترکان (تورک اوجاقلری) برگزار شد و به اندیشه پان ترکیسم شکلی جدی داد و آن را به عنوان کانون حقیقی فرهنگ ترکان معرفی کرد (حیدرزاده، ۶۰). انورپاشا فرمانده کل قوای دولت عثمانی که آرزوی تأسیس امپراتوری بزرگی در آسیای مرکزی را داشت (همو، ۶۱)، سازمانی به نام «تشکیلات مخصوصه» پدید آورد که مأموران آن همه از افسران داوطلب بودند و در خارج از مرزهای عثمانی، به ویژه در میان گروههای ترک تبار به تبلیغ پان ترکیسم می پرداختند. این سازمان تا پایان جنگ جهانی اول در اختیار انور پاشا قرار داشت. طی سالهای جنگ بسیاری از مأموران انور پاشا از راه قفقاز، به ایران، افغانستان، هندوستان و دیگر نواحی فرستاده شدند (لاندو، ۹۵-۹۷).

در ۱۹۱۱م پان ترکیستها به گروه‌بندیهای سیاسی و انتشار نشریه‌های متعدد پرداختند. یوسف آقچورا سردبیر مجله تورک یوردو (سرزمین ترک) از روسیه به ترکیه مهاجرت کرد. وی کوشید در مقاله‌های خود چنین استدلال کند که گویا ترکی زبانان جهان از چین تا کرانه‌های رود دانوب ملت واحدی هستند. بنا به نوشته او، ترکی زبانان باید در دولت بزرگ ترک به رهبری ترکیه متحد شوند (کراکوسیان، ۱۱۶). جمال نوری از این نیز پا فراتر نهاد و نوشت: «اگر زبان عربی زبان دینی است، زبان ترکی باید زبان رسمی همه مسلمانان باشد» (همو، ۱۱۷). قزاقیگف یکی از مساواتیان مشهور قفقاز پس از ترک روسیه و ورود به استانبول از این نیز فراتر رفت و اعلام کرد که مصالح دولتی ترکیه چنین اقتضا می‌کند که ارمنیان و یونانیان از این کشور خارج شوند. متعاقب آن مجمع حزب «اتحاد» که به مدت ۱۳ روز در ماههای اکتبر و نوامبر ۱۹۱۰ در استانبول جریان داشت، با صراحت اعلام کرد که «ترکیه تنها متعلق به ترکان است» (همانجا).

در جنگ جهانی اول که ترکیه متحد آلمان بود، پان ترکیستها بیش از پیش حالتی متجاوز یافتند. در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م یکی از نمایندگان برجسته حزب «اتحاد و ترقی» ضمن گفت‌وگو با مقامات دولتی آلمان در برلین از دولت آلمان خواست که آسیای مرکزی و سراسر دشت قزاقستان را در اختیار ترکیه قرار دهند و در سواحل اطراف ولگا، دولت غازان و در شبه جزیره کریمه خان نشین پدید آورند. وانگنه‌ایم سفیر آلمان ضمن گفت‌وگو با انور پاشا و جمال پاشا گفت: «با واگذارن قفقاز به شما می‌خواهیم راه زمینی به ترکیه را بگشاییم، مخالفان تمامیت ارضی ترکیه را از میان برداریم و ایران را به تصرف آوریم» (همو، ۱۲۴). او در نامه محرمانه مورخ ۶ اوت ۱۹۱۴ به صدراعظم، جمال پاشا به «پیمان اتحاد» پنهانی که ۴ روز پیش از آن

احمد آقاوغلو یکی از کسانی بود که در نشریاتی چون تورک یوردو، اجتهداد، حلقه دوغر و... مقاله‌هایی پیرامون وحدت ترکان داخل و خارج امپراتوری عثمانی می‌نوشت. نوشته‌های مبلغان پان ترکیسم در گروه ملی گرایانی که با نام «ترکان جوان» شناخته شدند، مؤثر افتاد. نخستین گروه غیر علنی ترکان جوان در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م در استانبول تأسیس یافت. لوک‌هری فرماندار انگلیسی جزیره مالت در اثر خود با عنوان «تأسیس ترکیه جدید»، تأسیس حزب اتحاد و ترقی - حزب سیاسی ترکان جوان - را به سال ۱۸۹۱م در شهر ژنو سویس نوشته است (کراکوسیان، ۷۲). پس از نیرومند شدن ترکان جوان، پان ترکیسم در مسیری خارج از وحدت اسلامی در ترکیه عثمانی گام برداشت و کوشید تا اتباع مسلمان غیر ترک را ترکی کند. در مصوبه حزب اتحاد و ترقی در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م آمده است که دیگر ملیتها حق ندارند سازمان ملی خود را داشته باشند... گسترش و اشاعه زبان ترکی بهترین وسیله برای سیادت مسلمانان و استحاله دیگر ملیتهاست (زالیان، ۱۷).

در ریع اول قرن ۲۰ تلاشهایی برای تنظیم نظریه پان ترکیسم در درون کشور ترکیه پدید آمد. نخستین کسی که ایدئولوژی پان ترکیسم را از دیدگاه روش‌شناسی مورد بررسی قرار داد، ضیاء گوک آلب اهل دیار بکر (۱۲۵۵-۱۳۰۳ش/۱۸۷۶-۱۹۲۴م) از گروه ترکان جوان، و از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸م عضو شورای مرکزی کمیته اتحاد و ترقی بود و سپس یکی از حامیان مصطفی کمال و جنبش تحت رهبری او شد. او در ضمن شعر هم می‌سرود؛ شعر «توران» او که در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م سروده شد، دعوت آشکار به پان ترکیسم بود (لاندو، ۷۴). در نخستین برنامه حزب اتحاد و ترقی (رجب ۱۳۱۳/دسامبر ۱۸۹۵) نظر ترکان جوان پیرامون جدایی دین از حکومت و تکیه به غرور ملی درج شده، و چنین آمده است: «به نظر ما مسائل مذهبی در زمره امور شخصی‌اند. آنچه ما را به چنین باوری سوق داده، احساسی است ناشی از غرور ملی و مدنیان» (رامزاور، ۳۴۷).

انقلاب سال ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م و سقوط سلطان عبدالحمید دوم حاصل فعالیت مشترک روشنفکران مقیم داخل و خارج امپراتوری عثمانی و نیروهای نظامی پادگان مقدونیه بود. ترکان جوان خواستار پیشرفتهای اقتصادی و خودآگاهی ملی ملت حاکم (ترک) و برتری اینان بر مردم غیر ترک تابع امپراتوری عثمانی بودند (کراکوسیان، ۱۰۰). چندی بعد انورپاشا، طلعت پاشا و جمال پاشا که از سران انقلاب بودند، رفته رفته زمام امور را در دست گرفتند و سپس در شعبان ۱۳۳۱/ژوئیه ۱۹۱۳ با قتل محمود شوکت پاشا نخست‌وزیر، دیکتاتوری نظامی و حزبی خود را برقرار کردند (همو، ۱۱۰). ۳ سیاستمدار نام‌برده امتیازها و برتریهایی در پان ترکیسم مشاهده می‌کردند. از میان این ۳ تن، انور پاشا (۱۲۶۰-۱۳۰۱ش/۱۸۸۱-۱۹۲۲م) قاطع‌ترین گرایش پان ترکیستی را داشت و برای این ایدئولوژی نقشی بسیار مهم قائل بود. از این رو، مسئولیت انتخاب پان ترکیسم را به عنوان سیاست دولتی بیش از دیگر

امضا شده بود، اشاره کرد و نوشت: «آلمان بر خود واجب می‌داند تا برای اصلاح وضع مرز شرقی ترکیه که آن را به تماس مستقیم با عناصر مسلمان در روسیه قادر می‌سازد، تلاش کند». آلمانیها به بهره‌برداری از پان ترکیسم به منظور تضعیف روسیه و کنترل بر ثروت عظیم اقتصادی آسیای مرکزی علاقه‌مند بودند (لاندو، ۹۶).

در جریان اعمال سیاست ترکی کردن اجباری در نواحی مختلف امپراتوری عثمانی اعتراضهایی روی داد. در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م در میان عربها و دروزیان فلسطین و عراق، نیز آلبانیاییها، در ۱۹۱۱ م در یمن، و در ۱۹۱۲ م در مقدونیه و بار دیگر آلبانی شورشی به وقوع پیوست. در ماده اول قانون اساسی دوران حاکمیت ترکان جوان آمده است که «ترکیه امپراتوری غیر قابل تقسیم است. هیچ یک از اجزاء آن در هیچ گونه شرایطی حق جدایی از آن را ندارند». این بند مبتن آن است که ترکان جوان برای مردم غیر ترک درون امپراتوری به هیچ روی حق خودمختاری قائل نبودند (کراکوسیان، ۱۳۳-۱۳۲).

در انتخابات ۷ شوال ۱۳۲۶ ق/ ۲ نوامبر ۱۹۰۸ م ترکیه عثمانی، از مجموع ۲۳۰ نماینده مجلس، شمار ترکان ۱۰۷، عربها ۴۵، آلبانیاییها ۲۲، کردها ۲، یونانیان ۲۷، بلغارها ۵، صربها ۴، یهودیان ۴، و دروزها یک بود، ولی در انتخابات سال ۱۹۱۰ م ترکیب قومی تغییری جدی یافت و شمار نمایندگان ترک از ۱۰۷ به ۲۲۸ رسید و شمار نمایندگان یونانیان ۲۷، بلغارها ۴، صربها ۳، ارمنیان ۴، یهودیان ۳، والاخها یک بود (همو، ۱۳۵).

در ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۱-۱۹۱۳ م ترکیه درگیر جنگهای متعدد از جمله جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ م) شد. این جنگها که با قیامهای مردم مقدونیه و آلبانی و درگیری میان ایتالیا و ترکیه در سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۲ م همراه بود، بحران درون امپراتوری عثمانی را عمیق‌تر کرد (BSE<sup>3</sup>, II/575). متعاقب آن جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴ م آغاز شد که در آن ترکیه عثمانی متحد آلمان و دشمن روسیه بود. جنگ با روسیه راه را برای رونق پان ترکیسم آماده کرد. روسها در دیده پان ترکیستها نه تنها کافر، بلکه متجاوزانی بودند که سرزمینهای اسلامی-ترکی از جمله قفقاز و آسیای مرکزی را در اشغال خود داشتند. انقلاب ۱۳۳۵ ق/ ۱۹۱۷ م روسیه و سقوط تزارسم، بسیاری از پان ترکیستها را معتقد ساخت که زمان آزادی «سرزمین پدری» و متحد کردن «ملت ترک» فرا رسیده است (اتابکی، ۵۷). با شکست عثمانی در جنگ جهانی اول، پان ترکیسم به خط مشی اصلی ترکها بدل گشت. اینان در سالهای آخر جنگ به ایران و قفقاز روی آوردند و مصائب بسیاری را سبب شدند (بیات، شورش، ۶۱....).

ریشه مشترک همه گروههای ترکی زبان تابع روسیه مقاومت در برابر روسی کردن تابعان، یعنی پان اسلام بود. از این رو، مخالفان پان اسلام به دو جهت گرایش داشتند که یکی پان ترکیسم، و دیگری اتحاد اسلام بود. این هر دو عواملی بودند برای مقابله با روسی شدن که یکی رنگ ملی و قومی، و دیگری رنگ دینی در برابر فشار کلیسای

مسیحی ارتدکس روس داشت. اسماعیل کاسبرالی (غصبرینسکی) یکی از پان ترکیستهای روسیه بود که در عین حال برای تأسیس «اتحادیه مسلمانان روسیه» کوشش بسیار کرد (بنیگسن، ۱۵۴-۱۵۵). انور پاشا وزیر جنگ امپراتوری عثمانی نیز در همین راستا گام بر می‌داشت. طلعت پاشا و جمال پاشا نیز در اجرای سیاست درآمیختن پان ترکیسم و «اتحاد اسلام» با انور پاشا هم‌داستان بودند (لاندو، ۳۶، ۹۴).

شواهد بسیار حاکی از آن است که در دوران جنگ جهانی اول پان ترکیستها زیر پوشش اتحاد اسلام فعالیت می‌کردند. در شعبان ۱۳۳۴/ ژوئن ۱۹۱۶ بخشی از سپاه ششم عثمانی به فرماندهی علی احسان پاشا به غرب ایران حمله کرد (گرکه، ۳۹۴/۱). الحاق بخشی از خاک ایران، ولایت زرخیز آذربایجان و مردم ترکی زبان ایران از پیش برنامه‌ریزی شده بود. فوزی بیک عرب متعصب که از طرفداران پان تورانیسم، و به ظاهر مورد حمایت انور پاشا بود، اندیشه پان اسلام و اتحاد دینی ۳ گانه عثمانی- ایران- افغانستان را مطرح کرد. با گذشت زمان مسلم شد تأکید بر اتحاد مذهبی که در آغاز به اعلان جهاد با روسیه و انگلیس انجامیده بود، به طور کلی اهمیت خود را از دست داده است. نخستین مقاومت هشیارانه ایرانیان در برابر تلاشهای تجاوزکارانه عثمانیها اینان را بر آن داشت که زیر پوشش دین از نقشه‌های پان ترکیستی خود در ایران سخنی به میان نیاورند و قصد گسترش نفوذ خود را زیر لوای وحدت اسلامی پنهان کنند که این نیز نتیجه‌ای به بار نیاورد (همو، ۴۲۳/۱-۴۲۵).

ولی در قفقاز وضع به گونه دیگری بود. احزاب و سازمانهای مسلمان قفقاز زیر نفوذ ایدئولوژی تبلیغ شده مشترک پان ترکیسم و پان اسلام قرار گرفتند. آنها از رهگذر این تبلیغات به رهایی از حاکمیت روسیه، و ایجاد دولت بزرگ ترک از سواحل دریای مدیترانه و دریای سیاه تا ماوراء خزر و ترکستان باور داشتند و مدعی بودند که دریای «کاسپی (خزر) باید دریاچه درونی کشور ترکان» باشد (کراکوسیان، ۲۴۶).

احمد آقا اوغلو شبه جزیره بالکان، آسیای صغیر، شبه جزیره کریمه، داغستان، آستاراخان، محدوده اطراف ولگا، ساراتف، غازان، اوفای، اورنبورگ، سبیری، اورال، محدوده دریاچه بایکال، بخارا، خیه، خراسان، ترکستان روس و ترکستان چین (آسیای مرکزی)، مغولستان، سواحل جنوبی دریای خزر، قفقاز شمالی و جنوبی و آذربایجان ایران را درون محدوده «جهان ترک» جای داد. گذشته از آن، پان ترکیستها اراضی‌ای را که اقلیتهای ترکی زبان در آن زندگی می‌کنند، از جمله نواحی محدوده ولگا، دریای سیاه، ایران و سراسر امپراتوری عثمانی را نیز سرزمین ترکان نامیده‌اند (اوهانسیان، ۴۷؛ زاره و آند، ۸۵-۸۴).

ضیاء گوک آلپ رهبر جنبش پان ترکیسم شیوه تحقق ایدئولوژی پان ترکیسم را در کتاب خود، تورک چولوگون اساس لری (اصول ترک‌گرایی) بیان داشته است. وی می‌نویسد: استحاله و حتی بیرون

برای اجرای این هدف سران ترکان جوان، انور پاشا و دیگران درصدد برآمدند که زیر پرچم پان ترکیسم جبهه واحدی از نیروهای مرتجع قفقاز پدید آورند. ضدانقلابیون ناسیونالیست آذربایجان که از هجوم ترکان جرأت یافته بودند، راه خیانت ملی درپیش گرفتند و درصدد برآمدند تا آذربایجان را به «هم مسلکان ترک خود» تسلیم کنند. خاص محمدف و خویسکی دو تن از اعضای مجلس قفقاز ضمن گفت‌وگو با شنایدر سفیر سابق آلمان در ایران به صراحت اظهار داشتند که «هدف ما قاطع و روشن است و در صورت عدم موافقت هریک از همسایگان تفسیری در آن حاصل نخواهد شد و آن تلاش در راه جدا کردن آذربایجان است» («تاریخ آذربایجان»<sup>۱</sup>، ۹۹-۱۰۰/۹۸-۹۹).

نوری پاشا، برادر ناتنی انور پاشا وزیر جنگ عثمانی در پاسخ تقاضای کمک مساواتیان، نیروهای ترک را در گنجه مستقر کرد. واحدهایی را نیز به باکو فرستاد (هوانسیان، همانجا). هدف اصلی او الحاق این جمهوری نوپیدا به ترکیه، و چه بسا دولت پان ترکیست مفروض بود (دومون، ۱۰۳). در مارس ۱۹۱۸ در ترابوزان کنفرانسی به نمایندگی گنجینسکی، محمد امین رسول‌زاده و چند تن دیگر تشکیل شد. اینان که در خدمت ترکان بودند، تهدید کردند که در صورت نپذیرفتن پیشنهاد ترکیه، از دولت قفقاز خارج خواهند شد و استقلال آذربایجان و داغستان را اعلام خواهند کرد («تاریخ آذربایجان»<sup>۲</sup>، ۹۹-۱۰۰/۹۸).

مؤلفان «تاریخ آذربایجان» در ادامه متذکر شده‌اند که ۲۲ آوریل ۱۹۱۸ جمهوری فدراتیو قفقاز موجودیت خود را اعلام کرد که برنامه آن «تسام و کمال منطبق با سیاست اشغالگران ترک بود» (همان، ۱۱۰/۱۰۱-۱۱۱). بدین روال، لشکریان ترک به قفقاز رفتند و شهر گنجه به صورت پایگاه آنان درآمد و شورای مسلمانان ملی‌گرا انحلال خود را اعلام کرد. «حکومت عملاً در اختیار نیروهای اشغالگر ترک به فرماندهی نوری پاشا قرار گرفت». دولت دست‌نشانده خویسکی به همراه اشغالگران ترک، توده‌های مردم را تحت اسارت و مورد نهب و غارت قرار داد. فرماندهی ترک و مساواتیان با آتش و شمشیر نهضت انقلابی در آذربایجان را سرکوب کردند (همان، ۱۳۹-۱۴۰/۱۰۱-۱۰۲).

در ۲۸ ذیقعد ۱۳۳۵ ق/ ۱۵ سپتامبر ۱۹۱۸ سپاهیان ترک به فرماندهی نوری پاشا شهر باکو را متصرف شدند. مساواتیان که بنا به نوشته مؤلفان کتابهای رسمی «تاریخ آذربایجان» و «فرهنگ دائرةالمعارفی شوروی»، پان ترکیست بودند و از ترکان پیروی می‌کردند، در ۲۷ مه همان سال در شهر تفلیس دولت خود را تشکیل دادند و به نام «جمهوری آذربایجان» اعلام استقلال کردند و پس از تصرف باکو از سوی ترکان، به آن شهر منتقل شدند (رضا؛ آذربایجان، ۲۱۴).

محمد امین رسول‌زاده - رهبر مساواتیان - جمهوری جدید را «ترکیه کوچک» نام داد و اعلام کرد که این جمهوری با ترکیه بزرگ

راندن اقوام غیرترک از ترکیه و کشورهای که عناصر غیرترک در آنها سکنا دارند، شرط عمده برای ایجاد فرهنگ ترکی است. البته در این زمینه اقدامهای بسیاری صورت گرفته است، اکنون نیز ادامه دارد و آنچه صورت می‌پذیرد، اندک هم نیست (اوهانسیان، همانجا).

نظر ضیاء گوک آلپ پیرامون استحاله و بیرون راندن اقوام غیرترک از محدوده امپراتوری عثمانی به نسل‌کشی و قتل عام ارمنه و یونانیان در سالهای ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۵-۱۹۱۶ م و بیرون راندن اقوام غیرترک از آسیای صغیر انجامید که ترکان جوان در این ماجرا نقشی عمده داشتند («تاریخ مردم...»، ۲۷۳-۲۶۴). ضیاء گوک آلپ در بیان نظر خویش ملت را مجموعه‌ای از افراد دارای زبان و مذهب مشترک می‌شمارد که پیرو اصول اخلاقی و زیبایی‌شناسی خاص خودشان‌اند. به عقیده او اغوزها (غزان)، یعنی ترکان عثمانی و ترکمنها به گروه «فرهنگ مشترک» ترکی تعلق دارند. وی گروهی از مغولان ساکن چین به نام خورها<sup>۳</sup> و ترکی‌زبانان ساکن آذربایجان، خراسان و دیگر نقاط ایران را «همانند ترکان عثمانی» از اعقاب اغوزخان می‌شمارد و چنین نتیجه می‌گیرد که «مرزهای ملیت و ناسیونالیسم ترک فراسوی مرزهای جغرافیایی دولت ترکیه است». وی اظهار عقیده می‌کند که توران برخلاف آنکه عده‌ای تصور می‌کنند، مجموعه‌ای نژادی نیست که جز از ترکان، مغولان، تونگوزها، فلاندنیها و مجارها را در بر گیرد. نام این مجموعه «اورال-آلتایی» است که در آن یاکوتها (یاقوتها)، قرقیزها، ازبکها، قیپچاقها، تاتارها و اغوزها یک گروه زبانی - نژادی را تشکیل می‌دهند. او برای سیاست ترکیه هدف ۳ مرحله‌ای کوتاه مدت، میان مدت و نهایی را تجویز می‌کند که مرحله کوتاه مدت ترک‌گرایی، میان مدت اغوزگرایی و نهایی پان تورانیسم است (زاره‌واند، ۷۸-۸۰). محمد امین رسول‌زاده در کتاب آذربایجان جمهوری مردم اران و شروان را «ترکان آذری» نامیده است که - گویا از روزگاران کهن - در باکو، گنجه، شماخی، ایروان، تبریز، مراغه، اردبیل، مغان، اران و قراباغ مستقر بوده‌اند (ص ۱۱-۱۲). وی از این پندار گام فراتر نهاده، دریای کاسپی (خزر) را دریای قوزغون (قوزغون دیزی) نامیده است که در هیچ سندی نمی‌توان یافت.

در ۱۳۳۶ ق/ ۱۹۱۸ قفقاز از روسیه جدا، و به ۳ جمهوری آذربایجان، ارمنستان و گرجستان تقسیم شد. پیش از هجوم نیروهای عثمانی به قفقاز و تقسیم آن به ۳ حکومت، گونه‌ای موازنه ضعیف برقرار بود؛ اما چندی بعد مساواتیان قفقاز گنجه را به عنوان پایتخت موقت برگزیدند و از نیروهای عثمانی تقاضای کمک کردند (هوانسیان، ۴۳، ۴۹). در ۱۲ فوریه ۱۹۱۸ لشکریان ترک به قفقاز حمله بردند. در کتاب «تاریخ آذربایجان» از انتشارات آکادمی علوم جمهوری شوروی آذربایجان آمده است که محافل حاکم ترکیه کوشیدند تا «برنامه توسعه طلبانه پان‌ترکیستی خود را با تصرف قفقاز به مرحله اجرا گذارند».

مشترک پان ترکیسم و اسلام را به منظور مبارزه با ایدئولوژی بلشویسم برافرازد. ولی مرگ او در نبرد ۴ اوت ۱۹۲۲ آرزوهایش را نافرجام گذارد. معاون و جانشین او حاجی سامی بیگ (سلیم پاشا) مدتی به نبرد ادامه داد، ولی شکست خورد و سرانجام در ۱۳۰۲/ش/۱۹۲۳م به افغانستان رفت و در آنجا به تبلیغ پان ترکیسم ادامه داد (لاندو، ۱۰۰-۱۰۱).

سینا آکشین مورخ ترک بر پایه نوشته‌های مندرج در کتاب یوسف حکمت بابور زیر عنوان «تأثیر پان ترکیسم در تاریخ و سیاست جهانی سده ۲۰» و کتاب شوکت آی دمیر با عنوان *انور پاشا می‌نویسد که انور قصد داشت خود را سلطان آذربایجان بنامد؛ در ضمن می‌خواست برنامه‌ای عملی برای ایجاد دولتی پان ترکیست در قفقاز پدید آورد (کراکوسیان، ۲۵۱-۲۵۰، ۴۷۶)*. از مصطفی کمال نقل شده است که انور می‌خواست با تصرف آذربایجان، داغستان و ارمنستان، دولت جدید موردنظر خود را پدید آورد. در این ماجرا مقرر بود نوری پاشا دستیار او باشد (همو، ۲۵۱).

با شکست ترکیه عثمانی در جنگ جهانی اول حکومت ۳ گانه انور، طلعت و جمال پاشا به پایان رسید و مستملکات عرب آن طی مدتی کوتاه جدا شدند (زاره واند، ۱۴۴). در اواخر پاییز سال ۱۹۱۹م کنگره سیواس به دنبال کنگره ارزروم تشکیل شد که ریاست آن را مصطفی کمال برعهده داشت. با شکست دولت اتحاد و ترقی و به قدرت رسیدن کمالیست‌ها، پان ترکیسم و پان تورانیسم موقتاً از عرصه سیاست کنار زده شد، زیرا ترکیه ویران شده از جنگ که بسیار کوچک‌تر، اما در مقایسه با امپراتوری عثمانی منسجم‌تر شده بود، نیاز به تمرکز برای بازسازی داشت. در اوایل سال ۱۹۲۱م در جریان جنگ استقلال، مصطفی کمال طی سخنرانی‌ای در اسکی‌شهر اعلام کرد که ما نه پان اسلامیت هستیم و نه پان تورانیست؛ وحدت اسلامی و تورانی‌گری هیچ‌یک مکتبی اعتقادی، یا سیاسی منطقی برای ما به وجود نمی‌آورند. از این پس، حکومت ترکیه جدید به زندگی مستقل و حاکمیت در درون مرزهای ملی تکیه خواهد داشت (همو، ۱۵۳، ۱۶۶؛ لاندو، ۱۳۲).

پس از قدرت یافتن مصطفی کمال گروهی از پان تورانیست‌ها و پان ترکیست‌ها به او پیوستند (همانجا). در مرداد ۱۳۰۲/اوت ۱۹۲۳ مجلس کبیر ملی ترکیه مصطفی کمال را به سمت ریاست جمهوری برگزید (لوئیس، ۲۶۰). در فوریه ۱۹۲۵ کردهای ترکیه به رهبری شیخ سعید سر به شورش برداشتند و شورش آنان حدود ۴ سال ادامه یافت، ولی سرانجام سرکوب گشت و شیخ سعید و ۴۶ تن از پیروانش اعدام شدند (همو، ۲۶۶). مصطفی کمال در تفکر سیاسی وارث ترکان جوان، به ویژه جناح غرب‌گرای آن بود. در زندگی او اعتقاد به دو موضوع چیرگی داشت: ملت ترکیه، و ترقی (همو، ۲۹۲). چه بسا ملی‌گرایی او سبب شد که بازماندگان ترکان جوان بتوانند تا حدودی نظریات پان ترکیستی خود را با ملایمت بیشتری محفوظ نگاه دارند. بدین ترتیب، پان ترکیسم به صورتی خفته درآمد. فعالیتها ابتدا جنبه فرهنگی یافت و با تغییر خط از

دارای مناسبات برادرانه است. وی در ادامه نوشت آذربایجانیان از دیدگاه ملت ترک هستند (آذربایجان، ۸، ۱۱). خالده ادیب که داستان «توران نوین» او الهام‌بخش پان ترکیست‌ها بود، اوایل سال ۱۹۲۰م در گرد همایی بزرگ سازمان یافته از سوی کانون ترک (تورک اجاقی) خطاب به مردم استانبول اعلام نمود که استقلال آذربایجان نخستین گام در برنامه پان ترکیسم است (لاندو، ۱۳۳). در این زمان آشکار بود که حزب مساوات جمهوری آذربایجان در واقع شعبه‌ای از حزب «اتحاد و ترقی» است (کراکوسیان، ۲۴۷).

یکی از هدفهای مجلس مساوات، الحاق آذربایجان به ترکیه بود (همانجا). در آن سالها حزب مساوات جدایی آذربایجان از ایران را به گونه‌ای مطرح کرد. روزنامه ارشاد مورخ ۶ ربیع‌الاول ۱۳۳۶/ق/۲۷ آذر ۱۲۹۶ش به نقل از روزنامه آجیق سوز (سخن آشکار) مورخ ۲۳ صفر همان سال نوشت: «این اشخاص پس از اینکه دیدند بند پوسیده مملکت‌گیری استبداد که به گلوی آذربایجان افتاده [بود]، و رفته رفته او را به طرف روسیه می‌کشید، از اثر ضربات متوالیه آزادی خواهان روس پاره گردیده [است] و آذربایجان، یعنی همان قطعه که حساس‌ترین نقطه حیاتی ایران بود، علاقه خود را به طرف ایران اظهار و ابراز کرد، به افراد کمیته مساوات این طور حالی [= تفهیم] نمودند که سعادت ملل مختلفه که امپراتوری وسیع روسیه را تشکیل می‌دادند، شروع گردید و دموکراسی روس حقوق و امتیازات ملل مذکوره را تصدیق نمود، در این صورت شما مسلمانان نیز دارای همان حقوق و امتیازات خواهید گردید و چون عده شما نسبت به سایر ملل کمتر است، خوب است آذربایجان را به خود ملحق نموده تا [بتوانید] در میدان رقابت سیاسی و اقتصادی با آنها رقابت [نمایید]» (مختاریت...، ۲۷، ۲۹).

رسول‌زاده در مقاله «مختاریت آذربایجان (از جراید قفقاز)» ضمن اعتراض به نوشته روزنامه ارشاد می‌نویسد: «اگر بپرسید می‌گوید که مسلمانان قفقازیه می‌خواهند آذربایجان ایران را از ایران تجزیه نموده، و به خود ملحق نمایند» (ص ۳۲). آیا آذربایجان را «ترکیه کوچک» نامیدن (همو، آذربایجان، ۸) خود مؤید صحت نظر نویسنده روزنامه ارشاد نیست؟ آیا سیاست فرقه دموکرات آذربایجان در سالهای ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ش این نگرانی را تأیید نکرد؟ آیا تأسیس دولت، مجلس، ارتش و حتی پرچم جداگانه مؤید این نگرانی نبود؟ در ۱۳۲۴ش فرقه دموکرات آذربایجان تأسیس شد که نخست در نهان و بعدها به صورتی آشکار همین برنامه را اجرا می‌کرد (رضا، همان، ۲۲۲-۲۲۷).

در ۱۹ شعبان ۱۳۳۹/ق/۲۸ آوریل ۱۹۲۰م با ورود ارتش سرخ به باکو و تسخیر جمهوری آذربایجان به حکومت مساواتیان پایان داده شد (همان، ۲۱۵). انورپاشا برای ادامه مبارزه در ۱۳۰۰/ش/۱۹۲۷م به آسیای مرکزی رفت و فرماندهی شورشیان با سماچی را برعهده گرفت. او با محبوبیت فزاینده خود موفق به جذب بسیاری از نیروهای داوطلب شد و عنوان «امیر ترکستان» گرفت. وی اتحاد تمامی عناصر ترک تبار را برای ایجاد امپراتوری ترک عملی می‌دانست و آماده بود پرچمهای

ولگا، شمال قفقاز و شبه جزیره کریمه اعمال می‌شد و از سوی دیگر در آسیای مرکزی امکاناتی وسیعی برای عناصر پان ترکیست فراهم می‌گشت و پان ترکیستها در رابطه با کشورهای هم‌جوار، از جمله ایران و افغانستان و چین آزادی عمل داشتند. نمونه این سیاست طی سالهای ۱۳۲۴-۱۳۲۵ ش/۱۹۴۵-۱۹۴۶ م در آذربایجان مشهود بود. نه تنها در آذربایجان، بلکه در گرگان نیز اتهاماتی مبنی بر اعمال سیاست استحاله ترکمانان ایران وارد می‌شد (لوگاشوا، ۱۴۵، ۱۴۶).

آزادی عمل پان ترکیستها در ارتباط با تاجیکها نیز نمایان بود. یکی از دانشمندان تاجیک در کتابی با عنوان تبر تقسیم (تقسیم با تبر) به سیاست حزب کمونیست در حمایت از پان ترکیسم اشاره کرده است. وی ضمن توجه به تقسیمات کشوری شرح می‌دهد که چگونه تاجیکستان طی سالیان متعددی بخشی از جمهوری خودمختار ترکستان، سپس بخشی از جمهوری بخارا و خیوه، و به دنبال آن بخشی از جمهوری ازبکستان بوده است (نک: ماشف، ۶۴۰). وی می‌نویسد: تمامی بخشهای مهم و کلیدی سازمانهای حزبی و اداری تاجیکان در دست پان ترکیستها بود. در تمامی مدارس بخارا و اراضی متعلق به تاجیکها، معلمان ترکی زبان حضور داشتند و تدریس به زبان ازبکی اجباری بود. در مدارس بخارا، سمرقند و خجند به کودکان سروردهای ترکی می‌آموختند و سیاست ترکی کردن با سرعت ادامه داشت. سرودی را که در ترکیه خوانده می‌شد، به کودکان تاجیک می‌آموختند. این سرود به حمایت از مصطفی کمال و بزرگ داشت جمال پاشا رئیس دولت ترکیه عثمانی از حزب اتحاد و ترقی اختصاص داشت. در ترانه‌ای چنین آمده است: «تورانیان به پا خیزید و سلاح بردارید!... جمال مبارز، از گور خود به در آی و بنگر که یونان منهدم، و ترکیه آزاد شده است. زنده باد ترکان، زنده باد کمال...» (همو، ۲۶-۲۷).

سیاست روسی کردن (پان اسلام) سرانجام به نفی بلای کامل مردم کریمه و چین منجر گردید و نتایج دل‌خراشی به بار آورد. سیاست ترکی کردن نیز مایه اختلاف شدید با همسایگان گردید. پس از فروپاشی اتحاد شوروی، پان ترکیسم در میان اقوام ترکی زبان اوج گرفت و با اقدامات مسلحانه چون حوادث چین همراه شد. مآخذ رسمی شوروی در سالهای پیش از فروپاشی نوشتند که پیروزی زبان ترکی در آذربایجان، حاصل رابطه اهالی این سرزمین با ترکی‌زبانان طی سده‌های ۵-۷ ق/۱۱-۱۳ م و حاکمیت سیاسی قبایل ترکی‌زبان و کوچ و اسکان انبوه قبایل ترک و غلبه زبان ترکی بوده است. بدین روال مردم آذربایجان همان سرنوشتی را پیدا کردند که بسیاری از اقوام در راستای تاریخ با آن رویه‌رو شدند که همان غلبه زبان مهاجمان بر زبان بومی است («تاریخ آذربایجان»، ۱۷۱/۱؛ رضا، ۵۶۷-۵۶۸)؛ حال آنکه پان ترکیستها ملیت آذربایجانیان را ترک نامیده‌اند (رسول‌زاده، آذربایجان، ۱۱).

پس از فروپاشی اتحاد شوروی بازگشت به پان ترکیسم به شدت آغاز گردید و از عهد حاکمیت مساواتیان فراتر رفت. رسول‌زاده زمانی

عربی به لاتین و از میان بردن واژه‌های فارسی و عربی آغاز گردید و یک گام در جهت پدید آوردن «زبان مشترک» برای ترکان ترکیه و خارج از آن برداشته شد (لاندو، ۱۳۶-۱۳۷).

در لهستان توسط پیلسودسکی، رئیس جمهوری آن کشور انجمنی با نام «پرومته» تأسیس شد که هدف آن دفاع از مردم قفقاز و اوکراین، و مبارزه با کمونیسم بود. ارگان این انجمن نیز پرومته نام داشت که بعدها واژه ترکستان نیز بدان افزوده شد؛ پان ترکیستهای معروفی چون رسول‌زاده و میرزا بالا در آن مقاله می‌نوشتند و هدفشان استقلال‌خواهی و ایجاد اتحادیه پان ترکیسم در جمهوری آذربایجان، قفقاز و ترکستان بود. در برلین نیز ماهنامه‌ای به نام قورتولوش (رهایی) منتشر می‌شد که تا تیر ۱۳۱۸/ژوئیه ۱۹۳۹ انتشار آن ادامه داشت و هلال منشی و محمد امین رسول‌زاده سردبیری آن را برعهده داشتند (همو، ۱۴۱، ۱۴۲).

با آغاز جنگ جهانی دوم در ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ م، پان ترکیستها فعالیت خود را آشکارتر کردند و با پیشرویهای ارتش آلمان در غرب و شرق اروپا، تلاش آنان گسترده‌تر شد. در خرداد ۱۳۲۰/ژوئن ۱۹۴۱ در شماره ۱۱ نشریه ترکی بوزکورت (گرگ خاکستری) مقاله‌ای با عنوان «ترکیسم در انتظار است» انتشار یافت که در آن، ضمن پرداختن به «آینده توران»، از قفقاز و آسیای مرکزی به عنوان بخشی از این سرزمین یاد شده بود. در نشریه دیگری با عنوان چینار آلتی (زیر درخت چنار) شاعری ترک چنین نوشت: «ترکان قفقاز و کریمه را به بیرون راندن دشمن [روسها] فرا می‌خوانند. آن روز که ملت ترک دژهای قفقاز و کریمه را ویران کند، نزدیک است» (کراکوسیان، ۳۴۷-۳۴۶). در یکی از شماره‌های نشریه بوزکورت نه تنها نقشه‌ای از محل استقرار ترکان در ترکیه و آسیای مرکزی روی جلد چاپ شده، بلکه خطاب به عصمت اینونو چنین آمده است: «ای اینونو، تاریخ ترا برای این روز بزرگ برگزیده است. ما آماده‌ایم که خون خود را در راه استقلال مقدس جهان ترک بریزیم. تمامی جهان ترک منتظر اشاره توست» (لاندو، ۱۸۸-۱۸۹).

در فوریه ۱۹۴۴ کتابی با عنوان «ترکان سراسر جهان» نوشته حسین نامق اورکون انتشار یافت که شامل مطالبی درباره ترکان سیبری، آسیای مرکزی، ایل (ولگا)، شبه جزیره کریمه، آذربایجان، ترکان غربی و... است. مؤلف کتاب ترکان را به درک «وظایف ملی» فرا می‌خواند و خطاب به آنان چنین می‌نویسد: فراموش مکن که تو تنها نماینده ۱۸ میلیون ترک نیستی؛ تو باید همه علم و دانش، تفکر و امکانات خود را صرف اعتلای ترکان کنی و حتی یک لحظه این شعار را از یاد نبری که می‌گوید: همه چیز برای ترکان و به خاطر ترکان است (زلالیان، ۳۵-۳۴). ارین انگین درباره مصطفی کمال چنین نوشت: «آتاتورک نه تنها پدر ترکان ترکیه، بلکه پدر همه ترکان جهان است» (نک: رضا، آذربایجان، ۱۱۲).

حزب کمونیست (بلشویک) نسبت به پان ترکیسم سیاست دوگانه‌ای در پیش گرفت. از یک سو سیاست روسی کردن در اراضی اطراف رود

در کتاب خود نوشته بود که «مسکن کنونی ترکان آذری از قدیم الایام محل سکناى خلق ترک بود» (همانجا)، ولی ایلچی بیگ رئیس جمهور اسبق جمهوری آذربایجان از این نیز گام فراتر نهاد و نوشت: «از صدها هزار سال باز از همدان تا دریند و از گوگجه تا دریای خزر ترکان آذری سکنا داشتند و به همراه دیگر اقوام می‌زیستند» (ص 61)؛ حال آنکه تاریخ شناخته شده این سرزمین به ۵ هزار سال نمی‌رسد (رضا، همان، ۵۶۹-۵۷۰). به نوشته مینورسکی، «هرجا مسائل علمی حل نشده‌ای در زمینه فرهنگ اقوام شرق باستان پدید آید، ترکان بی‌درنگ دست خود را به همان جادرازمی‌کنند» (همو، آذربایجان، ۱۱۰-۱۱۱، نیز ۱۰۳، حاشیه).

سیاست دوگانه بلشویسم نسبت به پان ترکیسم موجب شد که پس از فروپاشی اتحاد شوروی، نگرانیهایی در محافل آن کشور پدید آید. در ۱۳۷۳ ش/۱۹۹۴م «کنفرانس علمی-تجربی پان ترکیسم و مسائل امنیت ملی روسیه» در مسکو برگزار شد و طی آن نیکلای لیسینکو رئیس شورای مرکزی «حزب ملی جمهوری خواه روسیه» مطالبی با عنوان «استراتژی مبارزه ما» ارائه کرد و متذکر گردید که اکنون فدراسیون روسیه در محاصره جمهوریهای ترکی قرار گرفته است که در سراسر کشور از جمله اطراف رود ولگا، قفقاز، اورال و سبیری مستقر شده‌اند. در این جمهوریها سازمانهای سیاسی‌ای پدید آمده‌اند که در مسیر پان ترکیسم قرار دارند. برای آنان اسلام پدیده‌ای جهت تلاشهای جدید است. از دیدگاه آنان شکل ترکی اسلام، قرائت جدیدی است در راه دستیابی به برتری جهانی، به ویژه بر ضد اتحاد شوروی («آیتیش» (خدانپذیر). نمی‌توان گفت که رهبری حزب کمونیست اتحاد شوروی از ماهیت اسلام ناآگاه بود، چه، مبارزه با اسلام، بخش غیرقابل انفکاک از سیاست خارجی اتحاد شوروی به شمار می‌رفت. جنگ با افغانستان امری تصادفی نبود. این جنگ تلاشی آمیخته به خطا در مسیر تضعیف اسلام بود (لیسینکو، 35، 3).

اندیشه توران بزرگ که از آنکارا منشأ می‌گیرد، تنها حاصل نوشته‌های گروه کوچکی از روزنامه‌نگاران ترک نیست؛ بلکه اندیشه‌ای گسترده در صدد ایجاد محیطی خفقان‌آور برای برتری‌جویی است. هنگامی که سلیمان دمیرل رئیس جمهور وقت ترکیه خطاب به مردم سراسر جهان گفت که مرز ترکیه نه از دریای مدیترانه، بلکه از دریای آدریاتیک آغاز می‌گردد، روشن بود که سخن او بدان معناست که مرزهای ترکیه به دریای سیاه نیز ختم نمی‌شوند و ترکیه از موضع قدرت با روسیه سخن می‌گوید. آیحان کامل سفیر ترکیه در مسکو طی مصاحبه‌ای با خبرنگار روزنامه «نزاوسیماباگازتا» (روزنامه غیر وابسته) با صراحت گفت که «ترکیه به صورتی وسیع مسئولیت تأمین امنیت در منطقه ژئوپولیتیک پهناوری از بالکان تا قفقاز را برعهده دارد». با توجه به رویداد قبرس در ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴م به سهولت می‌توان به مفهوم واژه «امنیت» از دیدگاه ترکان پی برد (همو، 36).

مآخذ: انابکی، نورج، آذربایجان در ایران معاصر، ترجمه محمد کریم اشراق، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ بیکسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و

آیند، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بیات، کاوه، شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران (۱۳۰۷-۱۳۱۱)، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هو، مقدمه بر انسانیت پان تورانیسم (نکته هم زاره واند)، حیدرزاده تانیسی، محمدرضا، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ دومون، پل، «باکو در چهارراه انقلاب ۱۹۱۹-۱۹۲۰»، ترجمه بهنام جعفری، قفقاز در تاریخ معاصر، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ رامزاور، ا.ا، «ترکان جوان پیش درآمد انقلاب ۱۹۰۸»، ایران و عثمانی (نکته هم رئیس نیا)، رسول‌زاده، محمد امین، آذربایجان جمهوری، کیفیت تشکیلی و شمدیکی وضعیتی، باکو، ۱۳۳۹-۱۳۴۱ ق؛ هو، «مختاریت آذربایجان (از جراید قفقاز)»، آذربایجان در موج خیز تاریخ، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ رضا، عنایت‌الله، آذربایجان واران (آلبانیای قفقاز)، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هو، اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز، ۱۳۷۲ ش؛ زاره واند، افسانه پان تورانیسم، ترجمه محمدرضا زرگ، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ سلطان‌شاهی، علیرضا، «پان ترکیسم و بهبود، پژوهش صبرییت، به کوشش محمد احمدی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ گرکه، اولریش، پیش به سوی شرق، ترجمه پرویز صدوری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ لاندو، ج.، «پان ترکیسم، یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری»، ترجمه حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ «مختاریت آذربایجان با مالیخولیای کیمت مساوات قفقاز»، آذربایجان در موج خیز تاریخ، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ واسیری، آرمینیوس، سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ هوانسیان، ر.ج.، «درگیریهای ارمنستان و آذربایجان بر سر مسئله قراباغ، ۱۹۱۸-۱۹۱۹»، قفقاز در تاریخ معاصر، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; BSE<sup>3</sup>; Eİ<sup>2</sup>; Elçibay, A., Bu manim taleyimdir, Baku, 1992; Istoriya Armyanskogo naroda, ed. Nerseslyan, Erevan, 1980; Istoriya Azerbaydzhan, ed. I. A. Huseinov, Baku, 1963; Kirakosyan, Dzh. S., Mladoturki pered sudom istorii, Erevan, 1986; Lewis, B., The Emergence of Modern Turkey, London, 1968; Lugashova, B.-R., Turkmeny Irana, Moscow, 1976; Lyserko, N., «Strategiya nashel bor'by», Pantyrkizm i problemy natsional'noy bezopasnosti Rossii, Moscow, 1994; Masov, R., Istoriya topornogo razdeleniya, Dushanbe, 1991; Ohanesian, E., «Antiruskaya i antlarmyanskaya sushelnost' pantyrkizma», Pantyrkizm i problemy natsional'noy bezopasnosti Rossii, Moscow, 1994; Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya, Moscow 1962; Zarevand, Turitsiya i Panturanizm, Paris, 1930; Zulalyan, M. K., Voprosy drevnei i srednevekovoi istorii Armenii v osveshchenii sovremennoi turetskoj istoriografii, Erevan, 1970.

عنایت‌الله رضا

پان تورانیسم، شباهت صوری میان دو نام «تور» و «تورک» (ترک) پندارها و گمراهیهای را سبب شده است. همین تصورات در سده‌های ۱۳ و ۱۴ ق/۱۹ و ۲۰م تحریفها و دشواریهایی را پدید آورد؛ به ویژه آنکه در برخی از مآخذ محدوده‌هایی خیالی با نامهای توران و ترکستان در آسیای مرکزی پدید آمد که از دیدگاه جغرافیایی و تاریخی به اثبات نرسیده‌اند. از سده ۶م که ترکان به آسیای مرکزی راه یافتند، شباهت نامهای «تور» و «تورک» سبب شد که برخی نام توران و ترکان را یکی بدانند؛ حال آنکه رابطه‌ای میان این دو نام وجود ندارد (بارتولد، 661/II). بعدها صورتی جغرافیایی را برای سرزمین توران مشخص کردند که جز تصور و پندار نبوده است. در این مشخصه جغرافیایی دشتهای آسیای مرکزی و جنوب قزاقستان را که شامل بخش بزرگی از صحرای قراقوم و قزل قوم است، توران نامیدند. ظاهراً این سرزمین در جنوب به کویت داغ، در غرب به دریای کاسپی (خزر)،



بر می‌خوریم که همه از نامهای ایرانی هستند (یشتها، ۲۱۸/۱-۲۱۹). نام سرزمینهایی که پیکار میان ایران و توران در آن روی داد، چون خشتروسوک بالای کنگ دژ (کنک دیز)، فراخ کرت و جز آنها نیز ایرانی هستند (همان، ۲۱۹/۱-۲۲۰). چنین به نظر می‌رسد که کنگ دیز که بعضی آن را ناحیه‌ای از خاک توران دانسته‌اند، در نظر ایرانیان ورجاوند بود. وجود این نام و دیگر نامهایی از این گونه در میان سکاییان مفهوم و روشن بوده است (رضا، ایران، ۶۲، ...).

در نوشته‌های کهن فریان تورانی به عنوان نام شخص و دودمان او آمده است (پورداد، ۶۷/۱). برخی از خاورشناسان نام پیران و سه، سپاه بد افراسیاب را فریان دانسته‌اند. طبری این نام را «فیران پسر ویسغان» آورده است (۵۰۶/۱). در ضمن وی شخصی به نام فرواک (فریاک) را نواده کیومرث خوانده است (۱۵۴/۱). دیاکونف اقوام تور را سکایی و سرزمین آنان را «ایران شرقی» دانسته است (ص ۱۴۴). آبایف (ص ۲۷۳) با استناد به نوشته اوستا، فریانه را متعلق به قوم تور و درست‌تر گفته شود، سکاییان دانسته، و یادآور شده است که وجود این نام و دیگر نامهایی از این گونه در میان سکاییان مفهوم و روشن است (رضا، همانجا، حاشیه ۲۰).

به گمان بسیار وجود درگیری میان ایرانیها و تورانیها که هر دو از یک نژاد و یک تیره بوده‌اند، می‌تواند مربوط به دو مسئله باشد: یکی صحراگردی تورانیان که به ایرانیان کشاورز یکجانشین گاه و بیگاه حمله می‌کردند و دیگری اختلاف در باورهای دینی آنان. گومیلف ایرانیان و تورانیان را اقوام آریایی دانسته است که از دیدگاه قومی و نژادی به یکدیگر نزدیک بودند، ولی آنچه آنان را از یکدیگر جدا می‌کرد، نه تفاوت قومی بود و نه زبان، بلکه تنها دین عامل افتراق و جدایی آنان به شمار می‌رفت (ص ۵۷). آبایف به اختلاف دینی تورانیان و ایرانیان توجه کرده، و ضمن اشاره به عدم نفوذ آیین زردشت در باورهای دینی مردم اوستیا (آسها) یادآور شده است که اقوام سکایی و سمرتی تنها اقوامی از تیره‌های ایرانی بودند که آیین زردشت به سرزمینشان راه نیافت. وی ضمن اشاره به رسم و سنت استفاده از نامهای قومی و نژادی به اشتراک نام «آریا» در اقوام ایرانی و تورانی (سکایی) پرداخته، و با اشاره به شباهت نامهای ایرانی اریارمنه، اریورزن و آریارت با نامهای سکایی - تورانی آریاپیت، آریافرن و... آنها را واژه‌های قومی از ریشه آریا دانسته است (ص ۲۳۹-۲۴۰).

پورداد به نقل از برون هوفر<sup>۱</sup> با اشاره به تورانیان در آثار برهمنی می‌نویسد که گروهی از سرودگویان، ریگ ودا را از تورانیان یاسکاها و پارتها دانسته، و معتقد به انشاء این سرودها در سرزمین ایران و توران در آسیای مرکزی بوده‌اند (۵۳/۱). وی می‌نویسد که ایرانیان و تورانیان از یک دودمان‌اند (۷۷/۱). بارتولد تورانیان را شاخه‌ای با فرهنگ نازل‌تر از قوم آریایی دانسته، و یادآور شده که میان دو قوم آریان و توران

در شمال شرق به قزاقستان، در جنوب شرق به کوههای تیان شان و پامیر، دشت چوی، محدوده کوهستانی رود ایلی و دشتهای اطراف دریایچه بالخاش منتهی می‌شده است (BSE<sup>3</sup>, XXVI/320).

نام ترکستان نیز همین حال را داشت و از سوی فاتحان عرب بر اراضی وسیعی از اراضی آسیای مرکزی نهاده شده. این اراضی بخش بزرگی از سرزمینهای تابع امپراتوری روسیه (ترکستان روس)، جنوب قزاقستان، سین کیانگ (اویغور = ترکستان چین) و شمال افغانستان را شامل می‌شده است. در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م آن بخش از اراضی آسیای مرکزی که تابع روسیه بود، به صورت استانی تابع فرمانداری کل درآمد. از ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م اراضی مذکور رسماً ترکستان نام گرفت. پس از انقلاب روسیه، در ۱۹۱۸م نواحی غربی سرزمین مذکور، جمهوری شوروی سوسیالیستی خودمختار ترکستان نامیده شد. پس از سالهای ۱۳۰۳-۱۳۰۴ش/۱۹۲۴-۱۹۲۵م نام ترکستان از میان رفت و جای خود را به عنوان «آسیای میانه» داد که شامل بخشهای آسیای مرکزی تابع اتحاد شوروی سابق بود (همان، XXVI/338).

واژه «تور» به معنای دلیر و پهلوان است (یوستی، ۳۲۹). تور در زبان سنسکریت نیز به همین معناست. این واژه که به صورت صفت در اوستا آمده، با همین معانی به قوم تورانی (توئیریه<sup>۱</sup>) اطلاق شده است (پورداد، ۵۳/۱). بعدها از این نام دیوانه و وحشی اراده کرده‌اند، چنان که در زبانهای کردی و گیلکی به همین معنا و مترادف واژه دیوانه آمده است (همو، ۵۳/۱-۵۴). در فرهنگ گیلکی این واژه با ملایمت بیشتری معنا شده، و به صورت «کم خرد و شیرین عقل» آمده است (نوزاد، ۱۲۲). پسوند (ان) همراه با نام تور به دو معنا آمده است که در یکی نام سرزمین را با نام قوم مربوط می‌سازد، چون توران، ایران، گیلان (گیلان)، و دیگری نشانه تعلق به قوم است، چون توران به معنای تورها، کردان = کردها، ترکان = ترکها، گیلکان = گیلکها و جز آنها (رضا، ایران، ۵۵۳، ...).

در نوشته‌های اسطوره‌ای و دینی ایرانی، فریدون که شاه آریاییان بود، سرزمین خویش را میان ۳ فرزند خود سلم، تور و ایرج بخش کرد (بند هشت، ۱۵۰؛ پورداد، ۵۷/۱). نام سلم در نوشته‌های باستان به صورت «سئیریم» و «سرم» آمده است (همانجا؛ یشتها، ۱۰۸/۲). هریک از بخشهای ملوک فریدون به نام فرمانروایانشان، سرمان، توران و ایران نام گرفته‌اند. نام سرمان در تاریخ به صورت «سرمت» و در لاتینی «سرمتای» آمده است. طبری نام تور را به صورت «طوج» آورده است (۲۱۴/۱). در اوستا و دیگر نوشته‌های کهن، افراسیاب پسر یتسنگ و نواده تور فرزند فریدون بوده است. گذشته از نام افراسیاب که به صورت فرنگرسین و در پهلوی فراسیاب و فراسیا آمده است، از دو برادر او با نامهای اغرثرث و کرسوزد (اغریرث و گرسیوز) یاد شده است که از نامهای ایرانی هستند. گذشته از آن به نامهای تورانی دیگری چون ارجاسپ (ارجت اسپ)، گویت‌شا، پشنگ، و سه (وئسک)، پیران (فریان)، هومان، سان، ییلسم، فرنگیس، وراز (گراز) و جز آنها

1. Tüirya

2. Brunhofer

دشمنی وجود داشته است. هنگامی که در سده ۶م ترکستان به تسلط ترکان درآمد، این دو واژه با یکدیگر درآمیختند و نام توران بر ترکان اطلاق شد، حال آنکه از آغاز رابطه‌ای میان این دو نام موجود نبود (II(1/661).

تشیوهای مندرج در آثار مؤلفان درباره مرز ایران و توران سبب بروز ابهام گردیده، و موجب آن شده است که برخی مؤلفان تورانیان را ترک بنامند. گروهی از مؤلفان نیز حدود آمودریا (جیحون) را مرز ایران و توران نوشته‌اند. خوارزمی ایرانیان را «صاحب النهر» دانسته، و آن سوی رود را مرز توران خوانده است (ص ۱۳۷). بیرونی مرز ایران و توران را در جایی میان قرغانه و تخارستان دانسته است (ص ۲۷۱). مسعودی درباره ترک نبودن تورانیان، به خطای برخی از مؤلفان اشاره کرده، و نوشته است که «مولد افراسیاب به دیار ترک بود و آن خطا که مؤلفان کتب تاریخ و غیرتاریخ کرده، و او را ترک پنداشته‌اند، از همین جا آمده است» (۲۴۹/۱).

تاریخ و ظهوریان تورانیسم: جنبش پان تورانیسم نخستین بار در محدوده امپراتوری عثمانی پدیدنیامد، بلکه از سوی عناصر ترکی زبان درون امپراتوری روسیه شکل گرفت. این نکته که پان تورانیسم از روسیه به ترکیه انتقال یافت، وجود اوضاع مساعد برای رشد نظریه مذکور در مرکز امپراتوری عثمانی و سپس جمهوری ترکیه بوده است. ترکان عثمانی مدتی دراز از وجود نظریه پردازان پان تورانیسم بی‌خبر بودند. اینان بعدها از طریق نوشته‌های اروپاییان از جمله لئون کائو<sup>۱</sup>، وامبری و دیگر خاورشناسان به اندیشه نظریه پردازان پان تورانیسم پی‌بردند. آندره ماندلشتام عضو انستیتوی حقوق بین‌الملل امپراتوری روسیه و مدیر اداره حقوقی دولت موقت آن کشور ضمن مقدمه‌ای بر کتاب «پان تورانیسم» یادآور گردیده است که طلعت بیگ، وزیر ترکان جوان در گفت و گویی در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م با وی چنین بیان داشت که به تازگی از وجود «برادران ترک خود در آسیای مرکزی» آگاهی یافته است. با این وصف بذری که پان تورانیستهای روسیه کاشتند، زمینه مناسبی در ترکیه برای رشد و نمو یافت (ص ۷، ۸).

در سده ۷ق/۱۳م لشکریان مغول که روسها آنان را با نام مغول و تاتار شناخته‌اند (BSE<sup>3</sup>, XVI/502؛ نیز نک: ه، تاتار)، روسیه را تصرف کردند و طی ۳ سده دشواریهای اقتصادی فراوانی به بار آوردند که در آثار مورخان روس منعکس شده است. حاکمیت مغولان که بعدها دین اسلام را پذیرا شدند، برای روسها احساس سرشکستگی و نفرت ریشه‌دار و عمیقی را فراهم آورد. سرانجام مغولیان در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م با درهم شکستن اردوی زرین، نه تنها بر روسیه، بلکه بر سرزمینهای ترکان حوالی رود ولگا، کریمه و بخشهایی از آسیای مرکزی تسلط یافتند که ۳۴۸ سال ادامه یافت و تنها در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م با تصرف پامیر موقتاً پایان پذیرفت. توسعه روسیه تزاری بر اراضی ترکان را می‌توان به ۳ دوره تقسیم کرد: ۱. توسعه ارضی تزارنشین مسکو از ۹۵۹-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۲ تا ۱۶۰۵م: ۲. دوره طولانی آرامش نسبی که با توسعه ارضی

روسیه در جهت غرب مقارن بود؛ ۳. دوران کشورگشایی خاندان رومانف از عهد کاترین دوم تا ۱۹۰۰م (بنیگسن، ۲۷-۲۸).

پس از سقوط امپراتوری روم شرقی که بزرگ‌ترین دولت ارتدکس مسیحی جهان بود، در روسیه این اندیشه پدید آمد که اکنون دولت مسکو روس یگانه دولت ارتدکس مسیحی است و مردم روسیه مبشران مسیحیت ارتدکس در جهان‌اند. این زمان مصادف بود با سلطنت ایوان سوم (۸۴۴-۹۱۱ق/۱۴۴۰-۱۵۰۵م). وی دولت تاتار و مغول را که بر روسیه فرمان می‌راند، منهدم کرد، با تجزیه طلبی در روسیه، سخت به پیکار برخاست و به محدود کردن استقلال و آزادی عمل فرمانروایان محلی پرداخت. اسقف فیلوفی<sup>۲</sup> طی نامه‌ای به ایوان سوم دولت روسیه را پس از سقوط امپراتوری روم شرقی که به «روم دوم» شهرت یافته بود، «روم سوم» نامید و نوشت: «امپراتوری روم سقوط کرد، ولی دولت تو- که روم سوم است- پایدار خواهد ماند و روم چهارمی در کار نخواهد بود». مسکو روم سوم نامیده شد و کلیسای مسیحی روس رنگ ملی به خود گرفت. در دولت مسکو روس، دین و ملیت به هم درآمیخت و در مردم روسیه حالتی مشابه روحیات قوم یهود در روزگار باستان پدید آمد (بردیایف، ۱۰-۹). سرکوب ترکی زبانان روسیه رنگ مبارزه دینی به خود گرفت و تا زمان سلطنت کاترین دوم مکتب‌خانه‌ها و مساجد که مراکز تدریس قرآن و تعالیم دینی بودند، بسته شد که یک نمونه آن وضع شهر مسلمان نشین غازان بوده است. در این شهر طی سالهای ۱۱۵۱-۱۱۶۸ق/۱۷۳۸-۱۷۵۵م از ۵۳۶ مسجد، ۴۱۸ مسجد بسته شد (بنیگسن، ۲۱).

بدین‌سان دشمنی قومی با خصومت دینی درآمیخت. از این‌رو، ترکی زبانان روسیه در صدد یافتن حامیانی برآمدند. دولت عثمانی که با روسیه سرچنگ داشت، برای مسلمانان کریمه و شمال قفقاز و سواحل دریای سیاه پشتیبان مناسبی می‌نمود. ترکی زبانان آسیای مرکزی که همانند دیگر مسلمانان روسیه سنی مذهب بودند، دولت شیعه مذهب صفوی را حامی مناسبی نمی‌پنداشتند؛ به ویژه آنکه از یکجا گاه و بیگاه با دولت صفوی در پیکار بودند. مسلمانان روسیه از جمله تاتارهای اطراف ولگا و کریمه، چرکسها، کوه‌نشینان داغستان، چچنها، باشقیرها، ازبکها، قزاقها، قرقیزها، ترکمنها و دیگران در آغاز به مبارزه مسلحانه دست زدند که قیام شیخ شامل در داغستان یکی از نمونه‌های آن بود. امپراتوری عثمانی می‌کوشید تا از اختلاف آنان با دولت روسیه بهره گیرد. دولت روسیه نیز می‌کوشید با توسل به زور و اشاعه مسیحیت، موقعیت مسلمانان آن سرزمین را تضعیف کند. اگر چه برخی از تزارهای روسیه چون ایوان مخوف به سبب نیاز به رونق بازرگانی با ایران و عثمانی طرفدار سیاست تساهل و تسامح در مسائل دینی بودند، با این وصف مسیر کلی سیاست دولت روسیه در جهت حاکمیت بلامنازع بر سرزمین پهناور روسیه، آسیای مرکزی، سبیری و

پس از شکست روسیه در جنگ با ژاپن و انقلاب ۱۹۰۵م روسیه، بندها گسسته شد و فعالیتهای فرهنگی با انتشار جرایدی چون ییلدیز (ستاره)، بیان الحق، حیات، تازه حیات، صدا، ارشاد، ترقی، حقیقت، اقبال و فیوضات، به زبان ترکی استانبولی گسترش یافت. فعالیتهای فرهنگی و سیاسی که در حدود سال ۱۹۰۶م از سوی پان تورانیستها آغاز شده بود، نتایج تا اندازه‌ای مهم به بار آورد که در اروپای مرکزی نیز مؤثر افتاد، چنان که وامبری ترک شناس مجار، پس از سفر به آسیای مرکزی چنین نوشت: «اتباع مسلمان تزار تنها شعارشان اتحاد، و تلاش اصلی آنها (تاتارها) متوجه اتحاد استوار میان شاخه‌های مختلف خانواده‌های ترک نژاد است» (همو، ۳۹، ۴۰). سیاستهای ضد روسی سبب بروز گرایشهای پان تورانیستی در مجارستان و بلغارستان شد. طی نخستین سالهای سده ۲۰م مسلمانان قفقاز به لحاظ بیداری ترکی گرایانه خود بسیار کوشا و فعال شدند و در این راستا پس از تاتارها در مقام دوم قرار داشتند. مشکل بتوان گفت که نزدیکی قفقاز و کریمه به ترکیه در ایجاد چنین تحرکی مؤثر افتاده است. شاید دانشگاه غازان در تقویت روحیه ترکی‌گرایی مردم قفقاز مؤثر بوده است. این دانشگاه معتبر روسیه که لنین نیز زمانی در آنجا تحصیل می‌کرد، یکی از مراکز مهم ملاقات روشنفکران بود و چه بسا از باکو نیز کسانی با دانشگاه غازان در ارتباط بودند. روزنامه اکینچی (کشتگر) که توسط حسن زردابی انتشار می‌یافت، نخستین روزنامه ملی گروههای سیاسی ترک‌گرای قفقاز بود. انتشار این روزنامه به سبب جهت‌گیریهای سیاسی از سوی مقامات قفقازی متوقف شد و چنان که گفته شد، جراید دیگری از جمله حیات و ارشاد جای آن را گرفتند. کنترل رسمی تمامی جنبشهای سیاسی، به بیگانه ساختن قفقازها منجر شد و زمینه را برای احزاب سیاسی و تمایل روز افزون به جدایی از امپراتوری روسیه و نزدیک‌تر شدن به امپراتوری عثمانی فراهم آورد (لاندو، ۴۰).

در امپراتوری عثمانی نجیب عاصم کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ آسیا: ترکها و مغولها از آغاز تا ۱۴۰۵م نوشته لئون کائن را از فرانسه به ترکی ترجمه کرد و چند بخش مهم را که شامل تمایلات پان تورانیستی بود، بدان افزود. عاصم به مغولها و دستاوردهای آنان شکوه و جلال بخشید و ترکان را به عنوان بازماندگان مغولان معرفی کرد. این کتاب بعدها بر سران حزب «اتحاد و ترقی» اثر بخشید و بیش از همه موجب افزایش علایق ناسیونالیستی نسبت به خویشاوندان ترکی زبان ساکن آسیای مرکزی شد (همو، ۶۵).

ترک پرستی نه تنها در درون امپراتوریهای عثمانی و روسیه، بلکه در بیرون از آنها در اروپا نیز نفوذ کرد و به هنگام جنگ ترکیه و روسیه در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در میان مجارها نیز ظهور کرد. همین روحيات سبب شد که بعدها بلغارستان نیز در کنار مجارستان و عثمانی قرار گیرد. شرکت بلغارها در جنگ جهانی اول شاهد این مدعا است. در بوداپست و صوفیه سیاستهای ضد روسی موجب بروز گرایشهای پان تورانیستی در مجارستان و بلغارستان شد. یک سال پیش از جنگ جهانی اول،

قفقاز همچنان ادامه داشت، تا اینکه با تصرف شبه جزیره کریمه و تحت الحمايه شدن تاتارهای آن سرزمین، شکست نهضت نقش بندگان به رهبری شیخ شامل، پایان جنگهای ایران و روس، تصرف چیمکنت و سپس تاشکند در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م، بخارا در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م و دری آن خبویه، خوقند، مرو و ترکمنستان در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م حاکمیت روسیه بر نواحی مسلمان نشین آسیای میانه و قفقاز تا ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م به حد کمال رسید و این سرزمینها تابع «فرمانداری کل» شدند که فرماندار آن از طرف دولت مرکزی روسیه منصوب می‌شد (بنیگسن، ۳۹، ۴۰، جم). مسیحی کردن اجباری اقوام مسلمان بخشی از سیاست دولت روسیه تا ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م بود. بعدها این سیاست جای خود را به روش غیر مستقیم تغییر دین از طریق فعالیت مبلغان مسیحی داد (زاره‌واند، ۲۷-۲۸). سیاست مسیحی کردن اجباری واکنشهایی در محافل تاتارهای کریمه پدید آورد. آنها دولت عثمانی را حامی خود می‌نامیدند و در مراسم نماز جمعه در مساجد کریمه به نام سلطان عثمانی خطبه خوانده می‌شد. در فاصله سالهای ۱۱۹۷-۱۳۱۸ق/۱۷۸۳-۱۹۰۰م بیش از یک میلیون تاتار، دیار خویش را به سوی امپراتوری عثمانی ترک کردند (بنیگسن، ۴۱، ۴۲). این وضع بروز مقاومت‌های قومی-دینی در میان عناصر ترکی زبان مسلمان روسیه و اندیشه‌های پان تورانیستی را موجب گردید. بدین سان «پان تورانیسم» در میان اقوام مسلمان روسیه شکل گرفت و گسترش یافت. در شهرهای اوفا و غازان در تاتارستان دو سازمان پان تورانیستی به نامهای «تورک یوردو = سرزمین ترک» و «تورک اجاتی = کانون ترک» پدید آمد که بعدها به استانبول و آنکارا منتقل شد و به صورت میعادگاه گروه ترکان جوان درآمد (زاره‌واند، ۲۶).

اسماعیل گاسپرالی (غصبرینسکی) نخستین شخصیتی بود که با انتشار مجله‌ای به نام ترجمان در باغچه سرای به نشر و تبلیغ اندیشه‌های پان تورانیسم پرداخت (بنیگسن، ۴۶، حاشیه ۱؛ زاره واند، ۳۸). در قفقاز نیز میرزا فتحعلی آخوندزاده (هم) راه او را ادامه داد (همانجا). ما حاصل پیشنهاد گاسپرالی به امپراتوری روسیه، همکاری با شرایط مساوی برای تسخیر جهان بود که نتیجه دلخواه به بار نیاورد (بنیگسن، ۱۳۶).

عناصر برجسته جنبش تاتار روسیه هنگامی که در معرض خطر روسی شدن قرار گرفتند، کوشیدند تا شیوه‌های نوین آموزشی را در میان اقوام ترک و تاتار رواج دهند (همو، ۱۵۵). دولت روسیه که نگران این فعالیتهای شده بود، طریق حمایت از عناصر محافظه کار ترک و تاتار را در پیش گرفت. گاسپرالی و پیروان او کافر نامیده شدند. در پی آن گروهی از یاران گاسپرالی دستگیر، و به سبیری تبعید شدند (زاره‌واند، ۳۹). این فعالیتهای جملگی در بیداری ترکی زبانان مسلمان روسیه مؤثر افتاد و عصر جدیدی در ادب تاتاری پدید آمد که یوسف آقچورا، علی حسین زاده، احمد آقایف، علی مردان بیگ تویچی باشی یف و دیگران از جمله نمایندگان آن بودند (همو، ۴۲).

نمایندگان این دو کشور در کنگره پان تورانیستها که در شهر استانبول تشکیل یافته بود، شرکت کردند. سخنان یکی از نمایندگان بلغارستان، نشانه‌ای از اعتراض به روسیه و اسلاوهاست. وی گفت: «مارا، هون بنامید، ترک و تاتار بنامید، اما اسلاو خطاب نکنید» (زاره‌واند، ۲۵-۲۶). مجله توران که به زبان مجاری در بوداپست منتشر می‌شد، شماره ژانویه-فوریه ۱۹۱۸ خود را به سرزمین توران اختصاص داد و محدوده توران را بدین شرح مشخص کرد: «دریای کاسپی (خزر)، فلات ایران، سرچشمه سیر دریا و ایرتیش، فلات اکمولینسک و استپهای پهناور» (نک: همو، ۲۱-۲۲).

جنگ روس و ژاپن و شکست روسیه، دولت این کشور را تضعیف کرد. در جمادی الآخر ۱۳۳۳/ اوت ۱۹۰۵ نخستین کنگره مسلمانان روسیه برگزار شد و قطعنامه‌ای درباره نیاز به وحدت مسلمانان روسیه و تأسیس سازمانی دائمی با مجلسی مرکزی صادر شد که محل آن در باکو بود. کنگره دوم در ژانویه ۱۹۰۶ به ریاست گاسپرالی برگزار شد و هدفش اتحاد مسلمانان روسیه بود. کنگره سوم در اوت ۱۹۰۶ برگزار شد که تصمیم گرفت حزبی سیاسی به نام اتفاق المسلمین تأسیس شود (لاندر، ۳۶-۳۷). در این کنگره ترکی استانبولی به عنوان زبان رسمی اعلام، و نظام درسی عثمانی پذیرفته شد (زاره‌واند، ۴۳).

پس از رهایی دولت روسیه از جنگ خاور دور و فشار انقلابیون، سرکوب فعالان سیاسی از سر گرفته شد. همین امر موجب گردید که سران پان تورانیست روسیه باریگر به دولت عثمانی روی آورند، حال آنکه در خود ترکیه هنوز از جنبش پان تورانیسم، اثری عمده و چشم‌گیر مشاهده نمی‌شد (همو، ۵۱-۵۰). در اوایل دهه اول سده ۱۴ ق/اوایل دهه نهم سده ۱۹م نخستین نشانه‌های جنبش «عثمانی جدید» که از سوی اروپاییان، نهضت «ترکان جوان» نام گرفت، پدید آمد. رهبران این جنبش در اواخر دهه ۷۰ و سراسر دهه ۸۰ سده ۱۹م تحت پیگرد مأموران سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۹۳-۱۳۲۷ ق/۱۸۷۶-۱۹۰۹م) قرار داشتند (کراکوسیان، ۷۰). سیاست خودکامانه سلطان عبدالحمید در بی‌اعتنایی به اجرای اصلاحات (تنظیمات) موجب بروز جنگ میان دولت‌های روسیه و عثمانی شد. بوسنی و هرزگوین، جزیره کرت و بلغارستان اعلام استقلال کردند (ماندلشتام، ۸-۹).

در آن هنگام خود آگاهی ملی ترکان عثمانی رویه گسترش نهاد و کوششهایی در جهت رهایی از سیطره فرهنگ ایرانی و عربی صورت گرفت. بعضی راه رهایی را در پیروی از فرهنگ اروپایی می‌دانستند. مدحت پاشا که زمانی فرمانداری بلغارستان و سپس حکومت بغداد را بر عهده داشت، یکی از رهبران جنبش «عثمانی جدید» بود. وی برای سرکوب نهضت استقلال طلبی مردم بلغارستان، همواره در روزهای مقدس دهها تن از مردم بلغار را بردار می‌کشید و حدود ۳۰ هزارتن از مردم آن سامان را کشت (کراکوسیان، ۷۱). با این وصف وی نخستین قانون اساسی عثمانی را تدوین کرد (زاره‌واند، ۴۶).

بیروان اندیشه مدحت پاشا بر خلاف او خیراندیش بودند، ولی در

نظر مردم چندان اعتباری نداشتند. نامق کمال نخستین کس از این گروه بود که با زبان هنر و ادب به تبلیغ نظر خویش پرداخت و در این راستا از واژه‌های «وطن»، «حریت» و «مشروطیت» بهره جست. در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹م نخستین تشکل ترکان جوان در آموزشگاه پزشکی استانبول به صورتی غیر علنی تأسیس یافت. بعضی این گروه را هسته اصلی حزب «اتحاد و ترقی» دانسته‌اند. حزب مذکور در ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱م تأسیس یافت (کراکوسیان، ۷۱، ۷۲). در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹م علی بیگ حسین زاده که از باکو به استانبول آمده بود، قصیده‌ای با عنوان «توران» سرود که در واقع ندای پان تورانیسم بود (زاره‌واند، ۵۴).

پیش از اعلام مشروطیت، پان تورانیسم در ترکیه چندان نیرومند نبود. آقچورا که به قاهره رفته بود، در مجله ترک چاپ قاهره ضمن انتقاد از عثمانی گرایی و اتحاد اسلام، پان تورانیسم را موفق و مربوط به آینده نامید (همو، ۵۸، ۵۷). رفته رفته زمینه مساعدی برای فعالیت مبلغان پان تورانیسم فراهم آمد. حزب «اتحاد و ترقی» مرکز مناسبی برای تبلیغ پان تورانیسم و بعدها «پان ترکیسم» شد. در ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹م کنگره حزب اتحاد و ترقی در سالونیک برگزار شد. در این کنگره محمد ضیاء بیگ به عضویت کمیته مرکزی انتخاب شد. اندکی بعد این مبلغ سرشناس نظریه پان تورانیسم نام محمد را از روی خود برداشت و خویشتن را ضیاء گوک آلپ نامید (همو، ۵۶، ۵۷، ۵۹).

در آن زمان در سالونیک دو نشریه به نامهای گنج قلم لر (قلمهای جوان) وینی لسان (زبان نو) انتشار یافت (BI). ضیاء گوک آلپ که از مدتها پیش برنامه پان تورانیستها را تبلیغ می‌کرد، نشریه‌های مذکور را مناسب یافت. وی در نشریه گنج قلم لر شعری را که سروده بود، به چاپ رسانید و آتیلا و چنگیز را از اقتضارات نژاد خویش خواند (زاره‌واند، ۵۷، ۵۸). وی در ادامه شعر ضمن ستایش از اغوزخان به میهن ترکان اشاره کرده که نموداری از اندیشه پان تورانیسم است. وی می‌گوید: میهن ترکان، ترکیه نیست، ترکستان هم نیست، بلکه کشور پهناور و جاودانی توران است (همو، ۵۸، ۵۹). ضیاء گوک آلپ ضمن تهدید دشمنان فرضی و کسانی که راه دوستی با «ترکان» ساخته و پرداخته او را در پیش بگیرند، چنین نوشت: «اولاد اغوزخان، هیچ گاه کشورشان توران را فراموش نمی‌کنند، ای کسی که دشمن ترکانی، به کتابها نظر کن و بنگر فارابیها و الغ بیگها کیستند؟ این سینای بزرگ و آتیلا قهرمان اولاد چه کسانی هستند؟ ترکان امروزی تیره‌ای بیش نیستند، اما فردا ملتی واحد خواهند شد. وای بر کسانی که با آنان دوستی نکنند!» (همو، ۹۰، ۹۱). این اندیشه‌ها مقدمه‌ای برای پان ترکیسم بود. خالده ادیب در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م داستانی با عنوان «توران نو» نوشت که وزیر فرهنگ ترکیه آن را «انجیل پان تورانیسم» نامید (همو، ۶۱). کسان دیگری از جمله روشنفکران و شاعرانی چون علی کمال، جلال نوری، فکرت لطفی، حمید عبدالحق، توفیق فکرت، شهاب الدین جناب و نظیف سلیمان با نظریه پان تورانیسم روی موافق نشان نمی‌دادند. رضا توفیق، فیلسوف عثمانی مدعی بود که در سراسر ترکیه حتی یک ترک اصیل،

جوان از نیروهای متحدبالکان شکست خواهد خورد (همو، ۱۴۸-۱۴۷). یأس و نومیدی ترکیه را فرا گرفت و سبب انتقادهای شدید شد. در این زمان از کریمه، قفقاز، غازان، خیوه، تاشکند و نواحی دیگری که در مسیر پان تورانیسم فعالیت داشتند، کمکهایی به مقصد ترکیه ارسال گردید و احساسی در روشنفکران آنجا پدید آورد که آنان اروپایی نیستند، بلکه آسیایی هستند. این احساس موجب تقویت نظر پان تورانیستهای ترکیه شد و در آنان احساس نزدیکی با ترکی زبانان آسیا را فراهم آورد و ترک گرایی اوج گرفت. خالده ادیب نوشت: آرزوی من دستیابی ترکان جهان به عظمت و استقلال سیاسی و فرهنگی است (همو، ۷۶-۷۵). محمد امین رسول زاده در یکی از شعرهای خود ضمن اشاره به سرزمین ترکان چنین نوشت: «این کشور پهناور که بر ۳ قاره گسترده است، متعلق به ماست، توران، توران، توران مقدس...» (زاره واند، ۸۷).

احساس نزدیکی با ترکی زبانان آسیا، احساس دوری و دشمنی با اقوام غیر ترک ساکن آناتولی از جمله یونانیان، ارمنیان، کردان و دیگران را به همراه آورد. چند موضوع در ترکیه مطرح گردید که یکی ترک گرایی و دیگریوند دادن آذربایجان ایران به اران و شیروان و دیگر مناطق ترکی زبان قفقاز و سرانجام تلاش برای پیوند تاتارها، قرقیزها، باشقیرها، یاکوتها، ترکان آلتای و غیره بود که باید آن را پان ترکیسم و مولود پان تورانیسم به شمار آورد (ماندشتام، ۱۲). برای تربیت افراد با روحیه ناسیونالیسم ترک، کانونها و انجمنهایی پدید آمد. ورود به این کانونها و انجمنها از همان بدو تأسیس برای عناصر غیر ترک ممنوع بود (زاره واند، ۷۸). در ژانویه ۱۹۱۳ انور پاشا طی کودتایی بر باب عالی هجوم برد و با کشتن وزیر جنگ دولت عثمانی، قدرت را در دست گرفت. حاکمیت از آن «ترکان جوان» شد (بیات، ۱۱۱، حاشیه ۸). دولت جدید به جای آنکه در مسیر اتحاد با اقوام درون امپراتوری عثمانی حرکت کند، به سوی اتحاد «اقوام تورانی» گام برداشت (همو، ۱۱۹) که از سوی پان تورانیستها با اقبال مواجه شد. به عنوان نمونه، محمد امین رسول زاده، یکی از هواداران نظریه ایجاد فدراسیون متحد ترکیه و قفقاز بود (زاره واند، حاشیه، ۷۲-۷۱).

سیاست پان تورانیستی که «ترکان جوان» در پیش گرفته بودند، در میان اقوام ترکی زبان واکنشهای متفاوت داشت. این اقوام تا زمانی که زیر سیطره بیگانگان، از جمله روسها قرار داشتند، از پان تورانیسم به عنوان عاملی در جهت رهایی خویش بهره می جستند، ولی هیچ یک از آنان نمی توانستند در مجموعه واحدی با یکدیگر متحد شوند. در واقع همین که اندک امکانی به دست می آمد، دعوی استقلال می کردند. به عنوان نمونه پس از سقوط دولت تزاری در ۱۹۱۷ م کنگره ملی «ترک و تاتار» که در شهر اوفات تشکیل شده بود، خواستار تأسیس یک «دولت ولگا - اورالی» گردید، در حالی که تاتارهای کریمه در قورولتایی (کنگره ای) که در باغچه سرای برگزار کردند، استقلال خود را اعلام داشتند (زاره واند، ۱۳۱)؛ حال آنکه این هر دو قوم خود را تاتار می نامیدند.

جز خاندان سلطنت وجود ندارد (همانجا). مرکز حزب اتحاد و ترقی از سالونیک به استانبول انتقال یافت، هم زمان با این انتقال، یوسف آقچورا پان تورانیست مشهور تاتار نشریه ای با عنوان ترک یوردو (سرزمین ترک) انتشار داد. ضیاء گوک آلپ عضو مرکز اتحاد و ترقی نیز از سالونیک به استانبول رفت. در آستانه جنگهای بالکان دو رهبر پان تورانیست که یکی ترک و دیگری تاتار بود، با یکدیگر ملاقات و هدف مشترک خود را اعلام کردند (زاره واند، ۶۵-۶۶).

سقوط سلطان عبدالحمید دوم نتایج مطلوبی در محدوده امپراتوری عثمانی به بار نیاورد. به جای روشنفکرانی که با روحیه دموکراتیک پرورش یافته، و طرفدار حکومت پارلمانی بودند، افسران و نظامیان متعصب رشته امور را در دست گرفتند. در ۱۹۰۸ م شمار اعضای حزب اتحاد و ترقی که از ۳۰۰ تن تجاوز نمی کرد، در ۱۹۱۴ م به ۳۵۰ هزار تن رسید (کراکوسیان، ۱۱۰-۱۰۹). در ماههای اکتبر و نوامبر ۱۹۱۰ مجمع عمومی حزب اتحاد و ترقی به مدت ۱۳ روز برگزار شد. شعار ترکان جوان در این مجمع چنین بود: «ترکیه تنها از آن ترکان است» (همو، ۱۱۷). سیاست ترکی کردن کشور، اعتراض اقوام غیر ترک تابع امپراتوری را برانگیخت. به عنوان نمونه در دانشکده افسری یکی از استادان اعلام نمود که: «برای ما ملیت ترک بیش از دین اسلام اهمیت دارد، و غرور نژادی بزرگترین فضیلتهاست». در همان جلسه یک افسر عرب، زبان به اعتراض گشود و گفت: «همه عثمانیان ترک نیستند. اگر امپراتوری را بدین شکل تلقی کنیم، کلیه عناصر غیر ترک به جای اینکه بخشی از تشکیلات سیاسی زنده امپراتوری عثمانی را تشکیل بدهند، بیگانه شمرده خواهند شد» (زاره واند، ۱۰۲-۱۰۳).

در پی اجرای سیاست ترکی کردن در ۱۹۱۰ م عربها و دروزیهای فلسطین و عراق، نیز آلبانیایها، در ۱۹۱۱ م در یمن و در ۱۹۱۲ م در مقدونیه و باریگر در آلبانی مردم سر به شورش برداشتند (کراکوسیان، ۱۳۲). در بند اول قانون اساسی ترکیه چنین آمده بود: «ترکیه کشوری است غیر قابل تقسیم. هیچ یک از بخشهای آن در هیچ شرایطی حق جدایی ندارد». این به معنای عدم پذیرش حق خودمختاری برای اقوام غیر ترک درون امپراتوری بود (همو، ۱۳۳). مقایسه شمار نمایندگان مجلس ترکیه در سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ م سیاست ترکی کردن کشور را مجسم می سازد. در مجلس ترکیه که در ۷ شوال ۱۳۲۶ ق/ ۲ نوامبر ۱۹۰۸ م گشایش یافت، از مجموع ۲۳۰ نماینده مجلس، عربها ۴۵، آلبانیاییها ۲۲، یونانیان ۲۷، ارمنیان ۱۰، بلغارها ۵، صربها ۴، یهودیان ۴، کردها ۲، دروزها ۱ و ترکان ۱۰۷ نماینده داشتند. شمار نمایندگان ترک کمتر از نصف نمایندگان مجلس بود، ولی در ۱۹۱۰ م ترکیب نمایندگان تغییر یافت. در این مجلس شمار نمایندگان ترک ۲۲۸ تن، یونانیها ۲۷، بلغارها ۴، عربها ۳، ارمنیان ۴، یهودیان ۳ و والاخها یک تن بود (همو، ۱۳۵).

جنگ بالکان در سالهای ۱۹۱۲-۱۹۱۳ م دگرگونیهای در اوضاع داخلی ترکیه پدید آورد. در دسامبر ۱۹۱۲ معلوم شد که دولت ترکان

برگرفته از حماسه باستانی پاندواست و به صورتهای پندو، پاروآه و پروآه نیز آمده است. نویسندگان یونانی از این شهر با نامهای پاندوا، پندوو و پانده یاد کرده‌اند و در منابع لاتین نام این شهر به صورتهای پاندانوروم، پاندونوروم، پاندوروم و پاندیانا آمده است (تارن، ۵۱۱؛ «فرهنگ...»<sup>۱</sup>، XIX/392,394؛ دی، ۶۲؛ مجومدار، «هند...»<sup>۲</sup>، ۱۳۶). امروزه ویرانه‌های این شهر را «حضرت پاندوا» می‌نامند تا از پاندوای دیگری که در نواحی جنوبی‌تر در شهرستان هوگلی (هوگلی) واقع در ایالت بنگال غربی است، متمایز شود (دی، همانجا؛ «فرهنگ...»<sup>۳</sup>، XIX/392).

دیرینگی پاندوا به سده‌های پایانی پیش از میلاد می‌رسد. در سده ۴ ق م اقوام آریایی به این منطقه مهاجرت کرده‌اند (مجومدار، همانجا). پلینی از پادشاهی بزرگی متشکل از ۳۰۰ شهر به پایتختی مدورا در سرزمین پاندوا نام برده است که فرمانروایان آن زن بوده‌اند و ارتش آن مرکب از ۱۵۰ هزار پیاده و ۵۰۰ فیل بوده است (II/395, 419). نویسندگان دوران باستان از حضور سفیران کشور پاندوا در دربار امپراتوران روم یاد کرده‌اند. بنا بر شواهدی، مقارن با میلاد حضرت مسیح (ع) قلمرو پادشاهی پاندوا بخشهای بزرگی از جنوب شبه قاره هند را در برمی‌گرفت (آسیاتیکا، VII/104-105). بنا بر گزارش هیونن تسیانگ سیاح - زائر چینی که در ۶۳۸ م از بنگال دیدار کرده، این ناحیه مشتمل بر ۵ پادشاهی، و از آن میان پوندرودهنه (پاندوا) بوده است و مردم آن پیرو دو فرقه از آیین بودا به نامهای هینیانه<sup>۴</sup> و مهاییانه بوده‌اند (مجومدار، «شمال...»<sup>۵</sup>، ۱۴۲، «مذهب...»<sup>۶</sup>، ۳۸۲).

پادشاهی پاندوا تا سده‌های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م رو به گسترش و شکوفایی داشت و تنها در مدت کوتاهی تابع پادشاهی بلاله‌شد (آسیاتیکا، VII/105). در سده ۷ ق/ ۱۳ م با گسترش اسلام در بنگال، پاندوا به یکی از مراکز مهم انتشار اسلام تبدیل شد و بسیاری از معابد آن به مسجد و درگاه (خانقاه) بدل گشت (سرکار، ۱۹، ۵۷). در دوره استیلای مسلمانان برهند، بنگال از نخستین نواحی بود که به استقلال دست یافت. اول بار علاءالدین علی شاه (حک ۷۴۰-۷۴۶ ق/ ۱۳۳۹-۱۳۴۵ م) در شمال بنگال اعلام استقلال کرد و پایتخت خود را به سبب موقعیت سوق الجیشی پاندوا، در این شهر قرار داد (مجومدار، «تاریخ...»<sup>۷</sup>، ۳۴۳).

پس از علاءالدین، سلطنت بنگال به برادر رضاعی او حاجی الیاس علایی رسید که با نام سلطان شمس الدین در پاندوا بر تخت نشست (سلیم، ۹۵؛ مجومدار، همان، ۳۴۴). هنگامی که الیاس در صدد برآمد تا قلمرو حکومت خود را گسترش دهد، فیروز شاه از دهلی در ۷۵۴ ق/ ۱۳۵۳ م به بنگال لشکر کشید و چون به پاندوا رسید، خطبه به نام او خواندند و شهر را فیروزآباد نامیدند (بنارسی، ۵۸۳؛ شمس سراج، ۱۲۲؛ مجومدار، همان، ۳۲۸). در این لشکرکشی الیاس در دژی در

چنان که دیده شده است، ترکی زبانان تابع روسیه به سبب اختلافهای زبانی، فرهنگی، آداب، سنتها و شیوه‌های متفاوت زندگی تا کنون نتوانسته‌اند چنین اندیشه‌ای را مطرح کنند. از این رو، «پان تورانیسم» که در درون روسیه شکل گرفت، واکنشی در برابر نظریه‌های دیگر بود. پیروان افراطی این نظریه تا بدانجا پیش رفتند که کشورهایی را که زمانی زیر سلطه اقوام ترک و یا گروههای ترکی زبان قرار داشتند، از جمله ایران و افغانستان را در نقشه‌ها و برنامه‌های خود گنجانیدند. اینان گروههای ترکی زبان را به ترکان سیری (یاکوتها) = یاقوتها و دیگران، ترکان آسیای مرکزی (قزاقها، اقوام ترکی زبان ساکن چین و روسیه، ازبکها، قرقیزها، ترکمنها و دیگران)، ترکان ولگا (قبچاقها، تاتارها و غیره)، ترکان حوالی دریای سیاه (اقوام تاتار نوگای = نوغای، کریمه و قفقاز) و ترکان غربی (ایران و ترکیه) تقسیم کرده‌اند (زاه‌واند، ۸۶). هرگاه تفکر «پان ترکیسم» در جهت اثبات سیاست توسعه طلبانه ترکها نسبت به اقوام ترکی زبان عمل می‌کند، «پان تورانیسم» مبلغ اندیشه تأسیس کشور «توران بزرگ» است که از اقیانوس کبیر تا اسکاندیناوی و دریای مدیترانه کشیده شده است (زلالیان، ۱۶).

مآخذ: آبیاف، و. ا. «شرحی در پیرامون واژه شناسی نامهای خاص ایرانی»، ترجمه عنایت الله رضا، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۲، ۳؛ بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بنیگن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بیات، کاوه، مقدمه بر افسانه پان تورانیسم (نکته: هم زاه‌واند)، بیروت، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز اذکی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ پورداود، ابراهیم، تعلیقات بر یسن، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ رضا، عنایت الله، ازان از دوران باستان تا آغاز عهد مغول، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، ایران و ترکان، در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ زاه‌واند، افسانه پان تورانیسم، ترجمه محمدرضا زرگرت، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ طبری، تاریخ و لادوه ج، پان ترکیسم، یک قرن در تکاپوی الحاق گری، ترجمه حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ نوزاد، فریدون، گیلکب فرهنگ گیلکی، رشت، ۱۳۸۱ ش؛ یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Abaev, V. I., *elz iranskoj onomastiki, Istoriya iranskogo gosudarstva i kultury*, ed. B. G. Gafurov et al., Moscow, 1971; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963; Bennigsen, A. and C. Lemerier - Quelquejey, *L' Islam en Union soviétique*, Paris, 1967; Berdyuev, N., *Istoki i smysl russkogo Kommunizma*, Paris, Ymca - Press; BSE<sup>3</sup>; Diakonov, I. M., «Vostochnyi Iran do Kiran», *Istoriya iranskogo gosudarstva i Kultury*, ed. B. G. Gafurov et al., Moscow, 1971; EI<sup>1</sup>; Gumilev, L. N., *Tsytacheletie Vokrug Kaspiya*, Moscow, 1993; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Kirakosyan, Dz. S., *Mladoturki perd sudom Istoriij*, Erevan, 1986; Mandelshtam, A., introd. *Turtsiya...* (vide: Zarevand); Zarevand, *Turtsiya i Panturanizm*, Paris, 1930; Zulaiyan, M. K., *Voprosy drevnei i srednekvovoi istorii Armenii v osveshchenii sovremennoi turetskoj istoriografii*, Erevan, 1970.

پاندوا<sup>۱</sup>، یا پندوه، شهری باستانی و نام حکومتی اسلامی در ایالت بنگال غربی هند. این شهر در گذشته پوندرودهنه<sup>۲</sup> خوانده می‌شده که

1. Pandua 2. Paundravardhana 3. The Imperial...  
7. «Religion...» 8. An Advanced...

4. Ancient... 5. Hinayāna 6. «Northern...»

مآخذ: سلیم، غلامحسین، ریاض السلاطین، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ شمس سراج، عقیف الدین، تاریخ فیروزشاهی، به کوشش ولایت حسین، کلکته، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Asiatica; Banarsi, P. S., «The Tughluqs, A Comprehensive History of India, New Delhi, 1982; Dey, N. L., The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, Lahore, 1899; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1972; Lane - Poole, S., Mediaeval India, Delhi, 1890; Majumdar, R. C., An Advanced History of India, London, 1958; id., Ancient India, Delhi, 1960; id., Northern India During A. D. 650-750, «Religion and Philosophy», The Classical Age, Bombay, 1970; Pliny, Natural History, tr. H. Rackham, London, 1947; Powell - Price, J. C., A History of India, New York, 1955; Sarkar, J. N., Hindu - Muslim Relations in Bengal, Delhi, 1985; Tarn, W. W., The Greeks in Bactria and India, Cambridge, 1951; Yasin, M., A Social History of Islamic India 1605 - 1748, New Delhi, 1974.

برویز امین

**پانی پت**، شهری در شرق ایالت هاریانا، در شمال غربی هند و مرکز ناحیه‌ای به همین نام، در ۹۲ کیلومتری شمال غربی دهلی. این شهر در ۲۹° و ۲۳' عرض شمالی و ۷۶° و ۵۸' طول شرقی واقع شده است. جلگه پنجاب - هاریانا در غرب، و جلگه رودخانه‌های گنگ و جمنا (تیمونا) در شرق آن قرار دارد («فرهنگ...»، XIX/397؛ جانسن، 416؛ «اطلس...»، 132، فهرست).

تاریخ بنای این شهر به روزگاران کهن می‌رسد. نام آن در حماسه مهابهاراتا آمده است («فرهنگ»، همانجا) و نیز شماری از سکه‌های مسین دوره چاندرآگوتای دوم (حک ۳۸۰-۴۱۳م) در آنجا کشف شده است (موکرجی، 1377؛ نکارتا<sup>۱</sup>). پانی پت در دوره حکمرانی سلاطین و پادشاهان مسلمان شبه‌قاره به لحاظ موقعیت جغرافیایی و نزدیکی به دهلی، همواره صحنه درگیریها و وقایع تاریخی بسیاری بوده، و نامش بارها در منابع مختلف این دوران آمده است. در درگیریهای میان ناصرالدین محمدشاه (حک ۷۹۲-۷۹۶ق/۱۳۹۰-۱۳۹۴م) و ابوبکر شاه (حک ۷۹۱-۷۹۲ق) بر سر به دست آوردن تاج و تخت، شاهزاده همایون پسر محمدشاه به پانی پت لشکر کشید و این ناحیه را غارت کرد، اما در همین محل از لشکریان ابوبکر شکست خورد (بدائونی، ۱۷۹/۱؛ هیگ، 191؛ داف، 232). چند سال بعد، در کشمکشهای میان ناصرالدین محمودشاه (حک ۷۹۵-۸۱۵ق/۱۳۹۳-۱۴۱۲م) و رقیبش نصرت شاه، پانی پت و چند شهر دیگر به تصرف نصرت شاه درآمد، اما اندکی بعد اقبال خان، یکی از امرای برجسته نصرت شاه به نیرنگ بر وی تاخت و او به ناچار به پانی پت - که وزیرش، تاتارخان والی آنجا بود - پناه برد، اما اقبال خان به پانی پت لشکر کشید و این شهر را تصرف کرد (بدائونی، ۱۸۴/۱-۱۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۶/۱؛ داف، 235).

تیمور گورکانی در طی لشکرکشی خود به هند در ۸۰۱ق/۱۳۹۹م به پانی پت رسید و در آنجا اردو زد (الیت، 196/۷؛ داف، 236). در دوره حکمرانی بهلول لودی (حک ۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م)، پسر او نظام خان (اسکندر لودی بعدی)، پانی پت را محاصره، و پس از تصرف آن را

نزدیکی پاندوا موضع گرفت و با وجود پیروزی سپاهیان دهلی بر نیروهای الیاس، فیروز شاه بدون بهره‌گیری از این برتری به دهلی بازگشت (همانجا).

الیاس در ۷۵۸ق/۱۳۵۷م در پاندوا درگذشت و فرزندش سکندر بر جای او نشست. او کوششهای دربار دهلی برای چیرگی دوباره بر بنگال را بی‌اثر گذاشت. دوران حکومت وی با آرامش و پیشرفت همراه بود. سکندر شاه بناهای باشکوه بسیار برپا کرد و مسجد جامعی در ۷۶۶ق/۱۳۶۵م ساخت که امروزه ویرانه‌های آن نشان از شکوه گذشته آن دارد (سلیم، ۱۰۱؛ پاول پرایس، 207؛ مجومدار، همان، 344).

پس از درگذشت سکندر در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م غیاث‌الدین اعظم به حکومت رسید. بنا به روایتی او با خواجه حافظ شیرازی مکاتبه داشته است. پس از او در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م پسرش سیف‌الدین حمزه شاه بر تخت نشست، اما پس از گذشت یک سال و اندی مغلوب یک راجه زمیندار برهمنی شد که پس از چیرگی بر پاندوا قدرت را به پسر خود واگذار کرد. این پسر پس از اسلام آوردن خود را جلال‌الدین محمدشاه نامید (همان، 344-345) که در گسترش اسلام بسیار کوشید و در دوره حکومتش پاندوا به اوج آبادانی خود رسید. جلال‌الدین محمدشاه در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م پایتخت را از پاندوا به شهر گور<sup>۲</sup> منتقل ساخت (سلیم، ۱۱۶-۱۱۷)؛ با این حال پاندوا بنا به روایتی تا ۸۲۳ق/۱۴۲۰م به روایتی دیگر تا ۸۵۰ق/۱۴۴۶م با نام فیروزآباد مرکز منطقه بنگال بود. احتمالاً از این تاریخ تا متروکه شدن پاندوا، این شهر به عنوان استراحتگاه شاهان بنگال مورد استفاده قرار می‌گرفته است (لین پول، 164؛ «فرهنگ»، XIX/393).

در طول حیات این شهر، علمای دینی بزرگی در آنجا پرورش یافته‌اند. شیخ جلال‌الدین تبریزی در سده ۸ق/۱۴م خانقاهی در دئوله<sup>۳</sup> در نزدیکی پاندوا بنا نهاد. شیخ سراج‌الدین عثمان، معروف به اخی سراج، طریقه چشتیه را در این شهر رواج داد. شیخ علاء الحق و پسرش نور قطب عالم در این شهر به ارشاد می‌پرداختند و نور قطب عالم در آنجا مدرسه‌ای بزرگ و یک بیمارستان ساخت (یاسین، 90؛ سلیم، ۴۹؛ سرکار، 19).

خرابه‌های پاندوا نمونه‌های بسیار جالبی از معماری قدیم اسلامی را در خود حفظ کرده است. این شهر که مدت‌ها زیر انبوه درختان جنگلی پنهان مانده بود، در دهه‌های اخیر شناسایی، و مورد توجه واقع شد. برای نگهداری آثار تاریخی آن نیز کوششهایی به عمل می‌آید. مهم‌ترین بنای بر جای مانده از دوره اسلامی در پاندوا مسجد آدینه‌ای است که سکندر شاه آن را ساخت. این بنا با ۴۰۰ گنبد - که طرح آن تقلیدی از معماری مسجد جامع دمشق است - در فاصله ۱/۵ کیلومتری شمال ویرانه‌های شهر پاندوا واقع است («فرهنگ»، XIX/392-394؛ مجومدار، همان، 418-417).

مرکز قلمرو حکومت خود قرار داد («فرهنگ»، همانجا).  
گذشته از این وقایع، شهرت پانی پت بیشتر به سبب ۳ جنگ مهم تاریخی هند است که در این ناحیه رخ داده است:

جنگ اول در ۷ رجب ۹۳۲ ق/ ۱۹ آوریل ۱۵۲۶ م (داف، ۲۷۳) میان ظهیرالدین محمد بابر (۸۸۸-۹۳۷ ق/ ۱۴۸۳-۱۵۳۱ م) و ابراهیم لودی، سلطان دهلی (حک ۹۲۳-۹۳۲ ق/ ۱۵۱۷-۱۵۲۶ م) روی داد. در این جنگ بابر با استفاده از موقعیت شهر و توپخانه و تجهیزات جنگی خود ابراهیم لودی را شکست داد. پس از این پیروزی و کشته شدن ابراهیم لودی بابر موفق شد سلسلهٔ بابریان یا گورکانیان هند را بنیان نهد (بابر، ۴۷۵-۴۷۲؛ بدائونی، ۱/۲۳۰-۲۳۱؛ خافی خان، ۱/۵۰-۵۲).

جنگ دوم پانی پت در ۲ محرم ۹۶۴ ق/ ۵ نوامبر ۱۵۵۶ م میان سپاهیان اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵ م) به رهبری بیرم خان، خان خانان (م ۹۶۸ ق) و هیمو از فرماندهان برجستهٔ هندوی مخالف اکبر شاه که دهلی را تصرف کرده بود، روی داد. سپاهیان اکبر در این جنگ پیروز شدند، هیمو دستگیر شد و به فرمان اکبر به قتل رسید (ابوالفضل، اکبرنامه، ۳۹/۲؛ توزک، ۲۳؛ خافی خان، ۱/۱۳۲-۱۳۳). پس از این پیروزی اکبر توانست بر دهلی و آگره نیز دست یابد (بدائونی، ۱۲/۲-۱۳). در دورهٔ اکبر شاه، پانی پت در شمار «صوئه» دهلی بود (ابوالفضل، آیین، ۲۷/۲). در لشکرکشی نادرشاه افشار (حک ۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق/ ۱۷۳۵-۱۷۴۷ م) به هند، محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱ ق) برای مقابله با نادر، نخست در پانی پت موضع گرفت و سپس به کرنال رفت (محمدکاظم، ۷۱/۲). پس از اینکه نادر، محمدشاه را در جنگ کرنال شکست داد، گروهی از لشکریان خود را که شمار آنها ۱۲ هزار تن بود، به پانی پت فرستاد تا از رسیدن نیروهای کمکی و آذوقه و تجهیزات به اردوی محمدشاه جلوگیری کنند. سپس جنگی سخت میان لشکریان نادر و نیروهایی که برای کمک به محمدشاه بدانجا رسیده بودند، روی داد. در این جنگ لشکریان نادر پیروز شدند و غنایم بسیاری به دست آوردند (همو، ۷۳۰/۲). نادر در ذیحجهٔ ۱۱۵۱/مارس ۱۷۳۹ از طریق پانی پت به دهلی رفت (مالک، ۱۷۶).

سومین جنگ مهم پانی پت در جمادی الآخر ۱۱۷۴/ژانویهٔ ۱۷۶۱ میان نیروهای ناراضی هندی مخالف شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱ ق) که با افغانها به رهبری احمدشاه درانی (حک ۱۱۳۴-۱۱۸۶ ق/ ۱۷۲۲-۱۷۷۲ م) متحد شده بودند، و مراته‌ها که به حمایت از شاه عالم برخاسته بودند، روی داد (سرکار، ۴۵۶-۴۳۱). پس از دوماه و نیم جنگ و تضعیف نیروهای مراته، سرانجام سپاهیان احمدشاه بر مراته‌ها پیروز شدند و پانی پت به تصرف سپاهیان احمدشاه درآمد. پس از این شکست، مراته‌ها هرگز نتوانستند موقعیت پیشین خود را بازیابند (مجموعهٔ مدار، ۵۵۳-۵۵۰؛ بهادر، ۵۳۹-۵۴۱ (۱) II؛ ویلر، ۳۳۸ I). درگیری بی‌نتیجه‌ای نیز در ۱۱۸۱ ق/ ۱۷۶۷ م میان نیروهای شاه عالم دوم و سیکها در پانی پت روی داد («فرهنگ»، ۳۹۸/ XIX).

در ۱۲۱۸ ق/ ۱۸۰۳ م پانی پت به دست نیروهای انگلیسی افتاد

(همانجا). در روزگار استیلای بریتانیا بر هند، پانی پت در شمار شهرهای ایالت پنجاب بود، تا اینکه در ۱۳۲۶ ش/ ۱۹۴۷ م پس از تجزیهٔ هند، در بخش شرقی یا هندی ایالت تقسیم شدهٔ پنجاب قرار گرفت و سپس جزو ایالت هاریانا شد (EI<sup>2</sup>, VIII/258).

برخی از مشایخ صوفیهٔ هند از سدهٔ ۸ ق در پانی پت اقامت داشتند و در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م نیز این شهر یکی از مراکز طریقت چشتیه در هند بود (تاراجند، ۱۳۴؛ رضوی، II/274). از مشهورترین صوفیان این شهر می‌توان از شیخ شرف‌الدین پانی پتی، مشهور به ابوعلی یا بوعلی قلندر (د ۷۲۴ ق/ ۱۳۲۴ م) نام برد. وی که تباری ایرانی داشت (رازی، ۱/۳۵۲-۳۵۲؛ تیتوس، ۴۴)، پس از سفرهای بسیار در پانی پت رحل اقامت افکند (ابوالفضل، همان، ۱۷۲/۳؛ طباطبایی، ۱/۲۳۳؛ رضوی، I/305). مقرب خان از صاحب منصبان برجستهٔ دورهٔ جهانگیر و شاه جهان، ضمن مرمت آرامگاه بوعلی قلندر در پانی پت، مسجد و مقبره‌ای برای خود نیز در این شهر بنا نهاد (اشر، ۲۳۰، ۲۲۸). امروزه آرامگاه بوعلی قلندر همچنان زیارتگاه مردمی است که از دور و نزدیک به پانی پت می‌روند (تیتوس، طباطبایی، همانجا). شیخ مودود لاری (د ۹۳۷ ق/ ۱۵۳۱ م) و شیخ امان (د ۹۵۸ ق/ ۱۵۵۱ م) از دیگر صوفیانی‌اند که در پانی پت به خاک سپرده شده‌اند (ابوالفضل، همان، ۱۷۰/۳، ۱۷۵). جلال‌الدین محمد پانی پتی (ه) و ثناءالله پانی پتی (ه) از دیگر بزرگان صوفیهٔ منسوب به این شهرند (رضوی، II/274).

از آثار تاریخی پانی پت افزون بر مقبرهٔ بوعلی قلندر، می‌توان از مقبرهٔ ابراهیم لودی، دروازهٔ سالار جنگ، معابد جین در هولی محله و بقایای یک قلعهٔ تاریخی که بیرون از پانی پت قرار دارد، نام برد («پانی پت»). اما مشهورترین اثر تاریخی پانی پت «کابلی باغ» در دو کیلومتری آن است که بابر آن را به افتخار پیروزی خود بر ابراهیم لودی ساخت. نام این باغ برگرفته از نام کابلی بیگم همسر بابر است (اشر، ۲۸-۲۵؛ براون، ۵۲۴).

امروزه پانی پت یکی از مراکز کشاورزی هند به‌شمار می‌رود. سه چهارم از اراضی ناحیهٔ پانی پت زیر کشت قرار دارد که توسط کانالها و لوله‌کشی از چاهها آبیاری می‌شود. عمده‌ترین محصولات کشاورزی آن گندم و برنج است و پس از آن نیشکر و سبزیجات سهم عمده‌ای از تولیدات کشاورزی را به خود اختصاص داده است. محصولات کارخانه‌های وسایل الکتریکی، مواد شیمیایی و تولید شکر، گلیم‌بافی و منسوجات بیشترین سهم را در دادوستد صنعتی این ناحیه دارد. همچنین یکی از ۷ پالایشگاه نفت هند در پانی پت واقع است (جانسن، ۴۱۶-۴۱۷؛ «بریتانیکا...»، IV/154؛ «پالایشگاه...»).

پانی پت از طریق جاده و شبکهٔ راه‌آهن هند با دیگر نقاط ارتباط دارد و دهلی، امبالا و امریتسر را به یکدیگر متصل می‌کند. این شهر در ۱۳۷۹ ش/ ۲۰۰۱ م، حدود ۳۵۳٬۹۸۳ تن جمعیت داشته است (نکارتا) و



دیانت و تقوا «علم الهدی» لقب داد و خلیفه خود گردانید (غلام سرور، نیز عبدالحی، همانجاها؛ مجددی، ۸۳-۸۴). ثناءالله آن گاه به پانی پت بازگشت و در آنجا چندی منصب قضا و حل اختلافات میان مردم را برعهده گرفت و به همین سبب، به قاضی نیز نامبردار شد (همو، ۸۵؛ اردو، ...، ۱۰۳۳/۶). وی از گرایش مردم زادگاهش به تشیع ناخرسند بود و آن را انحراف از صراط مستقیم می‌انگاشت و به این منظور کتاب *سیف المسلول* را در رد عقاید شیعه تألیف کرد (رضوی، ۱۱/۶۸). ثناءالله دریانی پت درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد (عبدالحی، همان، ۱۱۴/۷؛ رحمان علی، همانجا).

آثار: وی دارای تألیفات متعددی است که برخی از آنها به صورت نسخه خطی است و برخی دیگر به چاپ رسیده‌اند. آثار او به ترتیب موضوع اینهاست:

اخلاق و تصوف: ۱. *ارشاد الطالبین*، به فارسی در ۵ مقام و هر مقام شامل چند فصل که به موضوعاتی چون ولایت، ناقصان، مرشدان، آداب ترقی و حصول، و مراتب قرب الاهی می‌پردازد (منزوی، خطی مشترک، ۱۲۴۰/۳؛ نوشاهی، ۱۱۱/۱؛ مشار، ۲۷۸/۲). ۲. معرفت شیخ کامل، به فارسی (منزوی، خطی، ۱۳۹۸/۲). ۳. *محبوب العارفین*، به فارسی (مشار، ۲۸۰/۲). ۴. رساله در مسئله سماع و وحدت وجود (اردو، ۱۰۳۴/۶). ۵. *حواشی بر المقالة المرضیة (الوضیة) فی النصیحة والوصیة*، که وصیت نامه اخلاقی شاه ولی الله دهلوی است و ثناءالله بر وصایای سوم، چهارم، پنجم و هفتم آن شروعی به فارسی نوشته است (منزوی، خطی مشترک، ۲۴۶۳/۴-۲۴۶۴؛ نوشاهی، ۱۰۰-۹۹/۱؛ راهی، ۳۳).

فقه و حقوق: ۱. *حقیقة (حقوق) الاسلام*، به فارسی و در ۷ قسم، درباره حق الله و حقوق گروه‌های مختلف مردم بر یکدیگر است (منزوی، فهرستواره، ...، ۳۳۲/۶؛ راهی، ۱۶؛ مشار، ۲۷۹/۲). ۲. *الاخذ بالاقوی*، که در آن مسائل را همراه با مآخذ، دلائل و آراء ائمه چهارگانه اهل سنت بیان کرده است (نک: عبدالحی، همان، ۱۱۳/۷، *الثقافة*، ...، ۱۱۲). ۳. *مالا یذمونه*، در فقه حنفی، به نظم فارسی و در ۹ کتاب و یک خاتمه که از کتابهای درسی متداول در شبه قاره است (منزوی، خطی مشترک، ۷۰۱/۱۴-۷۰۳؛ مشار، ۲۸۰/۱؛ راهی، ۲۲). ۴. رساله در حرمت غنا، به فارسی. ۵. رساله در حرمت متعه. ۶. رساله در غش و خراج (نک: عبدالحی، *نزّه*، ۱۱۴/۷، *الثقافة*، ۲۲۲؛ مشار، رحمان علی، همانجاها).

قرآن و حدیث: ۱. *تفسیر مظهری*، به زبان عربی در ۷ جلد که حاوی مباحثی در فقه با گرایش حنفی و نیز تصوف است و در آن از تفاسیر معروف قدما نظیر طبری، بغوی و بیضاوی، و نیز آثار ابن اسحاق، کلبی، ابن کيسان، اخفش، زمخشری و فیروزآبادی بهره بسیار گرفته شده است. مؤلف این تفسیر را پس از مرگ شیخ خود، میرزا مظهر و به یاد و

مردم آن به زبانهای هندی و هارینوی<sup>۱</sup> گفت و گو می‌کنند («پانی پت»).

مآخذ: ابرار الفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمدعلی صاحب، تهران، ۱۳۸۰؛ توژک جهانگیری، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹؛ خانی خان نظام الملکی، محمد هاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۸؛ وازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۳۰؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالتأخرین*، لکهنو، ج سنگی؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۹؛ نیز:

Asher, C., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; Babur, Zahiru'd-din Muhammad, *Babur-Nama*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979; Bahadur, K. P., *A History of Indian Civilisation*, New Delhi, 1980; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Brown, P., *Monuments of the Mughul Periods*, *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Duff, C. M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; EI<sup>2</sup>; Elliot, H. M., *History of India*, London, 1907; *Encarta Reference Library*, 2004; Haig, W., *The Later Tughluqs*, *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Johnson, B. L. C., *Geographical Dictionary of India*, Delhi, 2002; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Malik, Z., *The Reign of Muhammad Shah 1719-1748*, Bombay, 1977; Mukherjee, B. N., *Coins*, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. III(2); Panipat, www.travel.indiamart.com/haryana/panipat; Panipat-Oil Refinery, India, www.hydrocarbons-technology.com/projects/panipat; Rizvi, A. B., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1982-1983; Sarkar, J., *An Original Account of Ahmad Shah Durrani's Campaigns in India and the Battle of Panipat*, *Islamic Culture*, Hyderabad, 1933, vol. VII; *Student's Britannica India*, New Delhi, 2000; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1976; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979; Wheeler, J. T., *Encyclopaedic History of India*, New Delhi, 2001. هدی سیدحسین زاده

پانی پتی، ثناءالله، قاضی محمد ثناءالله پانی پتی عثمانی (۱۱۴۳-۱۲۲۵ق/۱۷۳۰-۱۸۱۰م)، صوفی برجسته طریقه مجددی نقشبندی، عالم و فقیه حنفی شبه قاره. زادگاه و وطن او پانی پت، در نزدیکی دهلی بود و نسب وی با ۱۲ واسطه به شیخ جلال الدین چشتی صابری پانی پتی (د ۷۶۵ق/۱۳۶۴م)، ملقب به کبیرالاولیاء، و از جانب او به عثمان بن عفان می‌رسید و نسب عثمانی او نیز از همین روست.

ثناءالله از خردسالی استعدادی درخشان داشت و در ۷ سالگی حافظ قرآن بود. وی در نوجوانی زبان عربی را فرا گرفت، سپس به دهلی رفت و نزد ولی الله بن عبدالرحیم عمری - شاه ولی الله محدث دهلوی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) - فقه و حدیث آموخت و در ۱۸ سالگی در فقه و اصول کارآمد گردید و چنان در این علوم چیره شد که شاه عبدالعزیز بن ولی الله دهلوی او را «بیهقی وقت» نامید (غلام سرور، ۶۸۹/۱؛ عبدالحی، *نزّه*، ...، ۱۱۳/۷؛ مجددی، ۸۳؛ رحمان علی، ۳۸). وی همچنین در جوانی به سلوک و تصوف روی آورد و نخست به شیخ محمد عابد لاهوری ستامی (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) دست ارادت داد و به سفارش همویس از وفات وی به مریدی نزد میرزا مظهر جان جانان (د ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م) رفت.

ثناءالله که به ارشاد شیخ خود بیشتر اوقاتش را به ذکر و مراقبه و قرائت قرآن می‌گذرانید، در مدتی کوتاه به مراتب بلندی رسید. میرزا مظهر به ثناءالله علاقه بسیار داشت و او را به دلیل جدیت در سلوک،

نام او تألیف کرده است (عبدالحی، همان، ۱۶۶؛ اردو، ۱۰۳۳/۶؛ رحمان علی، ۳۸: GAL, S, II/54). ۲. جواهر القرآن، که در خصوص اشارات قرآنی است (نک: اردو، ۱۰۳۳/۶). ۳. حلیۃ النبى، به فارسی (منزوی، فهرستواره، ۱۶۲۵/۳). ۴. شرح دعای حزب البحر، به فارسی که در آن اجازه نامه قرائت مؤلف از شیخ خود تا شیخ شاذلی آمده است (همو، خطی مشترک، ۸۴۵/۱۴؛ عبدالحی، همان، ۲۰۶). ۵. فضایل نماز (منزوی، همان، ۱۷۴۶/۳). ۶. ترجمه تذکرة الموتی والقبور، که ترجمه فارسی کتاب جلال الدین سیوطی است. ۷. تذکرة المعاد (قیامت نامه) به فارسی که بجز باب اول - که خود آن را تألیف کرده - برگزیده ای از کتاب سیوطی با عنوان البدور السافرة فی امور الآخرة است و در ۵ باب تنظیم شده است (نوشاهی، ۵۱-۵۰/۱؛ منزوی، همان، ۱۰۶۳-۱۰۶۴؛ مشار، ۲۷۹/۱؛ راهی، ۳۰، ۳۸۶).

عقاید و کلام: ۱. نجم الهدایة، به فارسی که به روش پرسش و پاسخ و با گرایش صوفیانه به موضوع فرق اسلامی پرداخته است (منزوی، همان، ۱۱۹۸/۲؛ فهرست، ... ۱۵۳/۲). ۲. فایده جلیله، در رد تصوف و فلسفه (نک: منزوی، همان، ۱۷۲۳/۳). ۳. سیف المسلول (شمشیر آخته)، به فارسی و در رد تشیع که از لحاظ شناخت حیات فکری - اجتماعی شیعیان هند در قرن ۱۳ ق/۱۹ م مورد توجه محققان قرار گرفته است (رضوی، همانجا؛ عبدالحی، نزهه، همانجا، الثقافة، ۲۲۲). ۴. رساله احقاق، به فارسی که در پاسخ به اعتراضها و اشکالهای شیخ عبدالحق محدث دهلوی بر مجدد الف ثانی نوشته شده است (منزوی، همان، ۱۴۷۹/۳).

دو کتاب دیگر نیز به فارسی از وی یاد کرده اند: شهاب ثاقب، (فهرست، ۱۵۷/۲؛ اکرام، ۶۳۹؛ تاریخ، ... ۲۹۷/۳)، و وصیت نامه، که آن را در ۸۰ سالگی خطاب به خانواده و دوستان خود نوشته است (نوشاهی، ۹۸۹/۱؛ راهی، ۴۵).

مآخذ: اردو دائرة المعارف اسلامی، لاہور، ۱۹۶۲ م؛ اکرام، محمد، رد کوثر، لاہور، ۱۹۸۶ م؛ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاہور، ۱۹۷۲ م؛ راهی، اختر، ترجمه های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۹۸۶ م؛ رحمان علی، محمد، عبدالشکور، تذکرة علماء هند، لکھنؤ، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م؛ عبدالحی، الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، نزہۃ الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ غلام سرور لاہوری، خزینۃ الاصفیاء، کانپور، ۱۸۹۴ م؛ فهرست نسخه های خطی فارسی کتابخانه ندوۃ العلماء لکھنؤ، دہلی، نو، ۱۳۶۵ ش؛ مجددی، عبد اللہ، مقامات مظہریہ، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مشار، خان بابا، مؤلفین کتب چابیں فارسی و عربی، تہران، ۱۳۲۰ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرستوارہ کتابهای فارسی، تہران، ۱۳۷۶ ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

GAL, S; Rizvi, A.A., A Socio-Intellectual History of the Isna' Ashari Sh'Is in India, Canberra, 1986.  
محسن خاٹکی

پانی پتی، محمد بن محمود، ملقب به جلال الدین محمد کبیر الاولیاء (د ۷۴۵ ق/۱۳۶۴ م)، صوفی برجسته طریقه چشتیہ صابریه در هند. نسب جلال الدین به عثمان، خلیفہ سوم می رسید و نیاکان او ظاهراً نخست از مدینہ به کازرون و سپس از آنجا به پانی پت در هند، مهاجرت

کرده بودند (چشتی، ۱۹۷۰، ۲۱۴؛ چشتی صابری، ۳۳۴). جلال الدین در پانی پت به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در همان جا گذراند. وی در خردسالی، پدرش را از دست داد و پرورش او را عمیش برعهده گرفت (چشتی، ۱۹۷۰؛ شارپ، ۱۲۹).

جلال الدین در کودکی بسیار مورد توجه شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی بود، چندان که هر روز با او ملاقات می کرد و سرانجام در ۱۲ سالگی در پی شنیدن سخنی از بوعلی قلندر و دگرگونی احوالش، زندگی معمولی را رها کرد و به ریاضت و سلوک روی آورد (علی بدخشی، ۳۱۵؛ چشتی، ۲۰۰-۲۰۱). پس از آن روی به عالم تجرید آورد و ۳۰ یا ۴۰ سال از عمرش را در سفر گذراند و بارها به حج رفت و سرانجام همراه جمعی از درویشان به قصبه هانسی رسید و در آنجا با شیخ جمال الدین هانسی ملاقات کرد و به توصیه او به پانی پت بازگشت و به شمس الدین پانی پتی مشهور به شمس الدین ترک دست ارادت داد و پس از ریاضتهای بسیار از وی خرقة گرفت و به جلال الدین ملقب شد (علی بدخشی، ۳۱۵-۳۱۶؛ چشتی، ۱۹۹-۲۰۰-۲۰۳-۲۰۴). سپس به دستور شیخ خود به قصبه کرنال رفت و تا مرگ شمس الدین در آنجا ماند. پس از آن به پانی پت بازگشت و به عنوان جانشین او اداره خانقاه و مزار شمس الدین را برعهده گرفت (علی بدخشی، ۳۱۶؛ چشتی، ۱۹۹-۲۰۰).

گفته اند که جلال الدین پیش از ۱۷۰ سال عمر کرد و در پانی پت به خاک سپرده شد. جلال الدین صاحب ۵ پسر و دو دختر بود. پس از گذشت بیش از یک سده، به دستور یکی از امرای اسکندر لودھی به نام فیروزین لطف الله در ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م، گنبدی بر قبر وی ساخته شد (علی بدخشی، ۳۱۶-۳۱۷؛ چشتی، ۲۱۳-۲۱۴؛ غلام سرور، ۳۶۴/۱-۳۶۵؛ چشتی صابری، ۳۴۱-۳۴۲).

در منابع، جلال الدین را جامع علم شریعت، طریقت و حقیقت دانسته اند و کرامات بسیاری به او نسبت داده اند. وی اهل شکر و سماع بود و در اواخر عمر حالت استغراق چنان بر او غالب می آمد که مریدانش در وقت نماز با گفتن مکرر کلمه «حق» وی را به خویشتن باز می آوردند (علی بدخشی، ۳۱۵؛ چشتی، ۱۹۷-۱۹۸؛ غلام سرور، ۳۶۴/۱-۳۶۵). وی با سید جلال الدین بخاری، ملقب به مخدوم جهانیان جهانگشت معاصر بود و حکایت هایی درباره آن دو نقل شده است (چشتی، ۲۱۳؛ غلام سرور، ۳۶۴/۱).

جلال الدین مریدان بسیاری یافت و نام نزدیک به ۴۰ نفر به عنوان خلفای او نقل شده است که برجسته ترین آنها شیخ احمد عبدالحق است که سلسله چشتیہ صابریه از طریق او ادامه یافته، و شاخه فرعی چشتیہ صابریه موسوم به «مخدومیہ» منسوب به اوست (چشتی، ۲۱۳-۲۱۵؛ غلام سرور، ۳۶۴/۱-۳۶۵؛ رضوی، ۱/270؛ آریا، ۱۸۵).

تنها اثر باقی مانده از جلال الدین پانی پتی، رساله ای با عنوان زادالابرار درباره وحدت وجود است که امروزه اثری از آن در دست نیست، اما علی بدخشی و غوثی شطاری بخشهایی از آن را در کتابهای

با این همه، این شهرستان باغهای میوه‌ای همچون سیب، گلابی، انجیر، گردو، انار، توت، انگور و آلوچه دارد (افشار، ۱۵۲۱/۲) که انار، انجیر و آلوچه آن از دیرباز مشهور بوده (اعتمادالسلطنه، ۲۳۷۹/۴)، و به ویژه آلوچه سیاه کردستان، به «آلوچه پاوه» شناخته می‌شده است (سنندجی، ۴۸-۴۹). افزون بر باغداری و کشاورزی مردم شهرستان پاوه به دامداری و نیز بافتن پارچه‌های پشمی، گیوه، جاجیم و نمدالی اشتغال دارند (ولدیگی، ۱۰).

بیشتر مردم این شهرستان پیرو مذهب تسنن (شافعی) و اهل حق‌اند و به گویش هورامی (اورامی) و جافی سخن می‌گویند که دارای شاخه‌های گوناگونی است (جغرافیا، ...، ۴۰۵/۱؛ ولدیگی، ۱؛ تابانی، ۴۲۳). تیره‌هایی از ایل بزرگ جاف در نقاط مختلف این شهرستان زندگی می‌کنند (فرهنگ، ۳۳؛ افشار، ۱۲۷۳/۲).

مهم‌ترین آثار باستانی شهرستان پاوه اینهاست: آرامگاه سیدعبدالله (امام‌زاده کوسه) که با قدمتی ۸۰۰ ساله در روستای «کوسه هجیج/حجیج» قرار دارد و او را یکی از برادران امام رضا (ع) می‌دانند (افشار، ۴۹۸/۱؛ فرهنگ، همانجا)؛ دیگر زیارتگاه سلطان ابواسحاق در ۴ کیلومتری شهر نوسود است که آن را نیز آرامگاه یکی از برادران امام رضا (ع) دانسته‌اند (همان، ۳۳-۳۴).

شهر پاوه: این شهر که مرکز شهرستان پاوه است، در ۲۲° و ۴۶° طول شرقی و ۳۵° و ۳° عرض شمالی (مفخم، ۸۶/۱) و در ۱۲۴ کیلومتری شمال باختری کرمانشاه (مرکز استان)، بر سر راه اصلی کرمانشاه - پاوه و در ارتفاع ۱۶۰۰ متری از سطح دریا واقع است. کوه شاهو، شمال، شمال خاوری و جنوب خاوری آن را فرا گرفته است و کوه آتشگاه (آتشکده) در جنوب و جنوب باختری آن قرار دارد. شهر پاوه از آب و هوای نسبتاً سرد مایل به اعتدال و نیمه مرطوب برخوردار است و در پیرامون آن درختان بلوط، ارژن، بنه، گلابی وحشی، گز و انجیر کوهی دیده می‌شود (فرهنگ، ۳۴) و نیز باغهای میوه که تا قله‌های کوهها کشیده شده، منظره‌ای زیبا و تماشایی به آن بخشیده است (ولدیگی، ۳؛ سلطانی، ۵۲/۱).

جمعیت شهر پاوه در ۱۳۷۵ ش، ۱۶۹۹۷ تن بوده است (سرشماری، چهل و دو).

نام‌گذاری: پاوه را که معرب آن فوج است (سنندجی، ۴۸؛ مردوخ، ۷۸/۲)، برگرفته از نام «پاو» یا «پاو»، سردار یزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی دانسته‌اند (پورکریم، ۸؛ سنندجی، ۸۴).

پیشینه تاریخی: شهر پاوه مرکز منطقه اورامان (هورامان) به شمار می‌آید (ولدیگی، ۱). بزرگان اورامان خود را منسوب به تهمورث کیانی، شهریار اسطوره‌ای ایران می‌دانند (ادمندز، ۱۵۳). گفته‌اند که تیگلت پیلسر (حک ۱۱۱۵-۱۱۰۰ ق م)، پادشاه آشور در یک سفر جنگی به حوالی دریاچه وان، کوهستان اورامان را نیز به تصرف درآورد (سلطانی، همانجا).

از آثار تاریخی اورامان پوست نوشته‌هایی یونانی است که تاریخ

خود آورده‌اند (چشتی، ۱۹۸؛ غوثی شطاری، ۵۱۲-۵۱۴؛ غلام‌سرور، ۳۶۲/۱؛ لعلی بدخشی، ۳۱۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ چشتی، شاه الهادی، *سیرالقطاب*، لکهنو، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ چشتی صابری، علی‌اصغر، *شمیم ولایت*، پاکستان، ۱۹۹۳ م؛ شارب، ظهور حسن، *جدید تذکره اولیائی پاک و هند*، لاهور، ۱۹۶۵ م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۸۹۲ م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴ م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، *نمرات القدس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ نیز: Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, Delhi, 1986.   
سمانه تولیتی

### پاوه، شهرستان و شهری در استان کرمانشاه.

شهرستان پاوه: این شهرستان در شمال غربی استان کرمانشاه واقع است و از شمال و شمال خاوری به شهرستان مریوان، از جنوب و جنوب خاوری به شهرستان جوانرود، و از باختر به کشور عراق محدود می‌شود (جعفری، *دائرةالمعارف*، ...، ۲۴۵). شهرستان پاوه، از ۴ شهر پاوه (مرکز)، باینگان، نویشه و نوسود تشکیل شده، و دارای ۳ بخش مرکزی (شامل دهستانهای هولی، شمشیر و منصور آقایی)، باینگان (ماکوان، کلاشی و شیوه سر) و نوسود (سیروان) است (نشریه، ...، ۴۶).

شهرستان پاوه سرزمینی است کوهستانی با کوههای بلند که از آن جمله است: شاهو با ارتفاع ۳۳۹۰ متر و یکی از مرتفع‌ترین کوههای زاگرس (جعفری، کوهها، ...، ۳۵۷؛ نیز فرهنگ، ...، ۳۲)، تخت: ۲۸۵۰ متر، دریند: ۲۷۷۰ متر (جعفری، *دائرةالمعارف*، همانجا)، آتشگاه یا آتشکده: ۲۴۸۵ متر، و ماکوان: ۲۶۳۰ متر (فرهنگ، همانجا).

شهرستان پاوه دارای تابستانهای خنک و زمستانهای سرد است (آمارنامه، ...، ۱۰). وجود کوههای بلند منطقه که تحت تأثیر بادهای مرطوب غربی، از برف و باران نسبتاً زیادی برخوردارند، موجب پیدایش رودهای متعددی در این شهرستان گردیده‌اند که از آن جمله است: آب لیل، مره خیل و رود پاوه یا گلال دره (آب شمشیر) که به رودخانه بزرگ سیروان می‌ریزند و سیروان پس از آبیاری بخشهایی از شهرستان پاوه، خط مرزی ایران و عراق را تشکیل می‌دهد و در خاک عراق به رود دیاله می‌پیوندد (فرهنگ، همانجا)، نیز آب هواسان، زمکان و آب سفیدبرگ (جعفری، رودها، ...، ۴۹۸). غار زیبای کاوات که آن را بزرگ‌ترین غار آبی جهان و نیز طولانی‌ترین غار ایران دانسته‌اند، در دره قوری قلعه و در دامنه کوه شاهو قرار گرفته است (فرهنگ، همانجا؛ افشار، ۱۱۶/۱) و برخی این غار را از شکفتیه‌های طبیعت دانسته‌اند (سنندجی، ۴۹).

در سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت شهرستان پاوه ۶۱۹۱۸ تن بوده است که ۴۱/۲۹٪ از آنان در شهرها و ۵۸/۷۱٪ در روستاها می‌زیسته‌اند (سرشماری، ...، شانزده). از آنجا که شهرستان پاوه بیشتر کوهستانی است و برای کشاورزی چندان مناسب نیست، روستاییان ناگزیرند بخشی از گندم مصرفی خود را از دیگر شهرستانها تهیه نمایند.

یکی از آنها را سده نخست قم دانسته‌اند (بیگولوسکایا، ۱۲۷، ۱۲۸). در خلافت عمر (۱۳-۲۳/ق ۶۴۴-۶۴۳م)، هنگامی که یزدگرد سوم در برابر حمله اعراب، از مداین، پایتخت خود به حوالی کرمانشاهان گریخت، سردار خود پاو را برای یاری خواستن نزد بزرگان کرد فرستاد؛ پاو به کنار رود سیروان رفت و در آنجا کردان را به یاری شهریار ایران فرا خواند، آنها نیز پذیرفتند. پاو در روستایی که به نام او «پاوه» نامیده شد، آتشکده‌ای ساخت (سنندجی، ۸۴-۸۵) که ویرانه‌های آن هنوز بر فراز کوه آتشگاه باقی است (صفی‌زاده، ۳۲۵). به هنگام حمله اعراب به ایران، آتشکده پاوه از شهرتی بسزا برخوردار بوده است (رشید یاسمی، ۱۱۹). مردم پاوه بر این باورند که دو قلعه «دژ» و «پاسگه» که هنوز در پاوه دیده می‌شوند، بازمانده برج و باروهایی هستند که پاو در آن سرزمین ساخته است و نیز معتقدند که در جایی نزدیک پاوه - که اکنون «جنگاه» نامیده می‌شود - با سعد بن ابی وقاص سردار عرب به جنگ پرداخته‌اند (پورکریم، همانجا).

در حمله اعراب به پاوه، عبدالله بن عمر، فرماندهی سپاه را برعهده داشت. او پس از تصرف شهرزور (که اکنون در خاک عراق قرار گرفته است)، از رود سیروان گذشت و به پاوه تاخت. مردم این شهر که آیین زردشتی داشتند، در برابر اعراب به سختی پایداری کردند و از یامداد تا غروب آفتاب جنگیدند، چنان‌که کسی از مردان آنها زنده نماند. عبدالله ابن عمر آتشکده پاوه را ویران کرد و به جای آن مسجدی ساخت که تاکنون باقی است (نک: بابانی، ۳۸-۳۹؛ سنندجی، ۸۷-۸۸).

پاوه و نواحی اطراف آن در نیمه دوم سده ۱۰ق در تصرف فرمانروایی دلیر به نام سهراب بیک بوده است (بدلیسی، ۴۱۱). این شهر تا پیش از انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۴/ق ۱۹۰۶م) حاکم‌نشین ییلاقی جوانرود بود و سپس مرکز فرمانروایان اورامان گردید (سلطانی، ۵۳/۱).

پاوه در جریان جنگ عراق با ایران دچار حملات، ویرانی و خسارت بسیار گردید، چنان‌که از ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ش ۱۴ بار هدف حمله هوایی و توپخانه دشمن قرار گرفت و خود شهر، بخشها و روستاهای آن از ۳۰ تا ۶۵٪ تخریب شد (اهم فعالیتها، ...، ۳۱۰-۳۱۴). در ۱۳۵۸ش پاوه درگیر شورشی برخی از گروه‌های سیاسی گرد گردید و به وسیله آنها اشغال شد، ولی نیروهای ارتش به همراهی داوطلبان، بار دیگر آنجا را آزاد کردند (احمدی، ۱۰۲-۱۰۳).

مهم‌ترین آثار باستانی شهر پاوه اینهاست: ۱. مسجد جامع که مردم آن را به صدر اسلام نسبت می‌دهند و بر این باورند که در روزگار خلافت عمر به وسیله فرزندش عبدالله ساخته شد. چنین به نظر می‌رسد که این مسجد بر بقایای یک آتشکده دوره ساسانی بنا گردیده است. مسجد جامع پاوه از ۱۳۶۵ تا ۱۳۶۶ش بازسازی گردید (افشار، ۴۹۵/۱-۴۹۶). ۲. آرامگاه اسام‌زاده سید محمود اصفهانی که حدود ۳۰۰ سال قدمت دارد (فرهنگ، ۳۴).

مآخذ: آثارنامه استان کرمانشاه (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجه استان

کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ احمدی، حمید، قومیت و قوم‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت، تهران، ۱۳۷۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآةالبلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، کرمانشاهان و تمدن دیرینه آن، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اهم فعالیت‌های بازسازی و نوسازی مناطق جنگ زده (در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲)، دبیرخانه ستاد مرکزی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ زده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بابانی، عبدالقادر، سیرالاکراد، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بدلیسی، شرف خان، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پورکریم، هوشنگ، «پاوه»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۲ش، ش ۳۲ و ۳۳؛ پیگولوسکایا، ن. و، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تابانی، حبیب الله، وحدت قومی کرد و ماد، تهران، ۱۳۸۰ش؛ جعفری، عباس، دائرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، رودها و رودخانه ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، کوه‌ها و کوه‌نامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی اوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان پاوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سلطانی، محمدعلی، جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سنندجی، شکرالله، تحفة ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به کوشش حشمت الله طیبی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صفی‌زاده، صدیق، تاریخ کرد و کردستان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادهای کشور (بانه)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳۴؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانه ارتش؛ مخمّن پایان، لطف الله، فرهنگ آبادهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نشر دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش؛ ولدیکی، بهرام، تاریخ سیاسی اجتماعی پاوه و اورامانات، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز: Edmonds, C. J., *Kurds, Turks, and Arabs*, London, 1957. محسن احمدی

پاییزی نسوی، مجالدین محمد، شاعر و حماسه سرای ایرانی سده ۱۳/ق در دیار ملوک خانیه ماوراءالنهر.

از زندگی و تحصیلات پاییزی نسوی که حاجی خلیفه او را مجالدین بابری نسایی خوانده است (۱۰۲۶/۲)، اطلاعی در دست نیست. عوفی نخستین کسی است که درباره پاییزی گزارشی به دست داده است. بنا بر این گزارش، وی در ۱۲۰۴/ق در شهر نسای ماوراءالنهر، پاییزی را که در آن زمان در حال سرودن اثری به نام شاهنشاه‌نامه بوده، ملاقات کرده است (۳۴۵/۱).

شاهنشاه‌نامه او، مثنوی‌ای حماسی - تاریخی در بحر متقارب بوده که به اوصاف و کشورگشاییهای سلطان علاءالدین محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶-۶۱۷/ق ۱۲۰۰-۱۲۲۰م)، ملقب به سلطان سکندر ثانی، اختصاص داشته است، هر چند هیچ نسخه‌ای از آن در دست نیست (صفا، تاریخ، ...، ۳۲۵/۳، حماسه، ...، ۳۵۴). ویژگی شاهنشاه‌نامه پاییزی در آن است که آغازی است بر تغییر جریان شعر حماسی فارسی از موضوع قهرمانی - ملی به موضوع تاریخی (همو، تاریخ، همانجا). گفتنی است: پس از سده ۵ق، با از میان رفتن حکومت‌های ایرانی، نشانه‌های ضعف در نظم حماسه‌های ملی پدیدار شد و در مقابل انحطاط حماسه‌های ملی، نوع جدیدی از حماسه‌سازی که با اوضاع اجتماعی آن روز ایران سازگار بود، پدید آمد که عبارت بود از نظم حماسه‌هایی درباره شخصیت‌های تاریخی معاصر شاعر که شاهنشاه‌نامه

و باقی درباریان انداختند و آنان را متهم به خروج از قلمرو شریعت کردند (شاه، ۴۱۴/۱؛ هامر پورگشتال، ۳۱۵۳/۴). در حقیقت، دوران ۱۲ ساله صدارت ابراهیم پاشا (۱۷۱۸-۱۷۳۰م)، اوج سلطنت ۲۷ ساله سلطان احمد سوم و از مهم‌ترین دوره‌های امپراتوری عثمانی به شمار می‌آید؛ زیرا در اثر افکار و اقدامات ابراهیم پاشا که بیشتر از جنگ به صلح و نوسازی و اصلاح امور کشور می‌اندیشید، نخستین بار کشور به پیشرفتهای اروپایی توجه کرد (نک: ه، ابراهیم پاشا نوشهرلی).

همراه جنبه مثبت نوگرایی ابراهیم پاشا، از ایجاد صنایع تا ترجمه و چاپ و انتشار کتاب، برخی جنبه‌های منفی عصر لاله، زمینه‌های سیاسی-اجتماعی، اقتصادی و اداری مناسبی را برای مخالفان دولت فراهم آورد (نک: «دائرة المعارف»، همانجا) که باید بر آنها فشارهای روانی-اجتماعی وارد بر طبقات پایین مردم که رواج ظواهر نوگرایی را با دین و اعتقادات خود در تقابل می‌دیدند، افزود.

در روز حادثه (۲۶ ربیع الاول/۲۸ سپتامبر)، پترونه خلیل با تنی چند از یاران و همگامان خود، نخست در برابر مسجد بایزید استانبول مردم را جمع کرد و با دستاویز قرار دادن مذهب، خطای سلطان و صدر اعظم را یادآور، و خواستار آزادی زندانیان شد. چون جمع قوت یافت، به بستن مغازه‌ها پرداخت و عده‌ای از ینی چری‌ها به او ملحق شدند و رئیسشان نیز از ترس گریخت (اوزون چارشیلی، ۲۰۴/۱(۱) IV؛ هامر پورگشتال، همانجا). سلطان و درباریان از بیرون شهر بازگشتند و صدراعظم کاری از پیش نبرد. شورش به یاری گروهی ماجراجو وسعت گرفت و مردم و مغازه‌داران تنها از ترس و در نتیجه ارعاب پترونه و یارانش بدون هر گونه رهبری فکری در این شورش شرکت جستند (همو، ۳۱۵۴/۴؛ دانشمند، همانجا). با از دست شدن اختیار اوضاع و پس از چند روز آمد و شد و مذاکره، سلطان که می‌خواست خود و سلطنتش را حفظ کند، تصمیم گرفت صدراعظم را فدای خویش نماید، از این رو، با شتاب دستور کشتن ابراهیم پاشا را داد. شورشیان با دیدن ضعف سلطان، عزل او را خواستار شدند و سرانجام، وی مجبور به کناره‌گیری شد و پسر برادرش، محمود جانشین او گردید (هامر پورگشتال، ۳۱۵۷/۴؛ دده اوغلو، ۶۹).

با تغییر سلطان، پترونه خلیل که پیدا بود از هیچ اندیشه انقلابی اصلی بی‌روی نمی‌کند و تنها به ایجاد اغتشاش و سودجویی شخصی و قدرت‌طلبی پای‌بند است، با اینکه با کشتار و غارت و تخریب کاخهای عصر لاله به نوعی اقتدار دست یافته بود، هیچ اقدامی سیاسی به عمل نیاورد و از این موقعیت طلایی هیچ استفاده‌ای برای دردست گرفتن رهبری و تثبیت اوضاع به نفع مردم و خود نکرد (شاه، همانجا؛ متران، ۲۷۵).

سلطان محمود اول که از مداخله‌های بیجای او به تنگ آمده بود، معاشات با او را تاب نیاورد و سرانجام در جمادی الاول/نوامبر همان

باییزی نسوی از این نوع به شمار می‌رود (همان، ۳۶۳/۲). باییزی کمتر قصیده و قطعه سروده، و در سرودن رباعیات ابهامی و دوجهبین مهارت داشته است (عوفی، همانجا). امروزه تنها ۵ رباعی از سروده‌های او برجامانده است (نک: همانجا؛ رازی، ۳۵/۲).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف، رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران ۱۳۳۰ ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، حساسه سربایی در ایران، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳ م.

پای‌ین- هو، نک: محمدایوب.

پترونه خلیل، شورشی دوره نوگرایی در کشور عثمانی. او عامل اصلی قیامهای خیابانی استانبول در نیمه سده ۱۲ق/۱۸م بود که موجب قتل وزیر و خلع سلطان عثمانی گردید. خلیل مدتی عضوینی چری در ارتش سنتی عثمانی بود و در جنگ عثمانی و ایران شرکت داشت و هم در نیروی دریایی عثمانی به عنوان لوئند خدمت می‌کرده است (شاه، ۴۱۴/۱) و بسا که واژه پترونه یا پترونا که از واژه‌های دخیل در زبان ترکی است، رتبه‌ای در نیروی دریایی عثمانی محسوب می‌شده است (نک: «دائرة المعارف...»، XXVI/438-439).

از اندیشه‌های انقلابی پترونه خلیل که تبار آلبانیایی داشت، و از این رو در میان ترکان عثمانی «آرناووت» (شاید نسبتی از روی تحقیر) خوانده می‌شد، اطلاعی در دست نیست. او پیش از آغاز شورش، کارگر حمام در استانبول بود (نک: دانشمند، IV/18). با این همه، ریشه‌های شورش ربیع الاول ۱۱۴۳/سپتامبر ۱۷۳۰ را باید در زمینه‌های مستعد آن در اوضاع امپراتوری عثمانی جست، نه در شخصیت و تأثیر پترونه خلیل.

انگیزه شورش محدودی که خیلی زود به قیامی گسترده تبدیل شد، شکست نیروهای عثمانی از سپاه آخرین پادشاه صفوی، طهماسب دوم به سرداری نادر بود که در جریان آن سرزمینهای تصرف شده به وسیله عثمانیان هنگام بروز فتنه افغان باز پس گرفته شد (نک: متران، ۲۷۵-۲۷۴). دولت عثمانی که به هنگام سقوط اصفهان از مرزهای خود با ایران در اندیشه بود، پس از پیمان با روسیه به بهانه حفظ و رهایی مسلمانان سنی مذهب بالای رود ارس، گرجستان، شیروان و آذربایجان، به ایران حمله کرده بود. اکنون شکست از نادر، در حالی که سپاه عثمانی هنوز در اسکودار اردو زده، و ابراهیم پاشا نوشهرلی، صدراعظم سخت مشغول تدارک حمله دیگر و جبران شکست بود، موجب هیجان عمومی در استانبول گردید (شاه، ۴۱۳/۱؛ دانشمند، همانجا). چنین پیداست که صدراعظم مخالفان و حامدانی داشت که در صدد تضعیف او بودند و شورشیان که فرصت مناسبی را برای ایجاد اغتشاش انتظار می‌کشیدند، با پراکندن شایعاتی در باب بازگشت سپاه از تبریز به استانبول و واگذاری قلمرو سنی مذہبان به شیعیان، آتش تعصب عوام را برافروختند. آنان تقصیر را به گردن صدراعظم، سلطان

سال او را با حيله‌ای به دام انداخت و کشت (هامر پورگشتال، ۳۱۶۹/۷-۳۱۷۰). به این ترتیب کانون اصلی فتنه‌ای که نزدیک به ۳ ماه آثار و مظاهریک دوره ۱۲ ساله اصلاحات و نوگرایی را تهدید می‌کرد، از میان رفت. چند ماه بعد برخی از باقی‌ماندگان شورش پترو نه خلیل که ظاهراً آلبانیایی بودند، به رهبری یک یونانی به نام جناکی یا یناکی دست به اغتشاش بزرگی زدند تا انتقام رهبر مقتول خود را بگیرند؛ اما این بار سلطان محمود اول که به رغم جوانی و تازه‌کاری نشان داد که می‌تواند سخت‌خشن و جدی باشد، با همراهی صدراعظم خود به سرعت دست به کار شد و فتنه را فرونشاند. شمار کشتگان این شورش را از ۱۰ تا ۱۵ هزار تن نوشته‌اند (نک: دده اوغلو، ۷۰؛ قس: دانشمند، 21-20/IV).

مآخذ: شاور، ج. واک. شاور، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۸؛ نیز:

Danişmend, İ. H., *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul, 1972; Dedeoğlu, A., *The Ottomans*, tr. H. I. Ercan, İstanbul, 1982; Mantran, R., *Histoire de l'empire Ottoman*, Lille, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982. منوچهر بزشک

### پترو و ارادین، نک: وارادین.

پتنه، شهر و ناحیه‌ای تاریخی و مرکز ایالت بهار (بهار) در شمال شرقی هند.

پتنه در هند باستان با نامهای سنسکریت پاتلی پوترا<sup>۱</sup>، کوسوم پورا<sup>۲</sup> و پوشاپورا<sup>۳</sup> به معنی شهر گل‌ها خوانده می‌شده است («بریتانیکا...»<sup>۴</sup>، IV/165؛ بهاتاچاریا، 246). این شهر در دوره حکمرانی گورکانیان به عظیم‌آباد نیز شهرت یافت (نک: کامورخان، ۲۳۶؛ «فرهنگ سلطنتی»<sup>۵</sup>، XX/65-66).

پتنه و توابع آن حدود ۳۰۲ کیلومتر<sup>۲</sup> وسعت دارد و شهر پتنه در ۲۵ و ۳۷ عرض شمالی و ۸۵ و ۱۳ طول شرقی، در ارتفاع ۵۳ متری از سطح دریا، در محل تلاقی رود گنگ و رودخانه سون<sup>۶</sup> واقع شده، و حدود ۱۹ کیلومتر در جنوب ساحل رود گنگ امتداد یافته است. میزان دمای آن در تابستان حداکثر به ۴۳+ و در زمستان حداقل به ۶+ می‌رسد (جانسن، 422؛ «بریتانیکا»، همانجا؛ «راهنمای...»<sup>۷</sup>).

روایات افسانه‌ای بنیاد این شهر را به شاه‌زاده پوتراکا نسبت می‌دهند؛ بنابراین روایات او با چوب دستی جادویی خود شهر را پدید آورد و نام همسرش ملکه پاتلی را بر آن نهاد («فرهنگ سلطنتی»، XX/66-67؛ «راهنمای...»). براساس منابع تاریخی، این شهر توسط آجاتاشاترو امپراتور سلسله‌مگدها<sup>۸</sup> در سده ۵ ق م بنیان نهاده شد و پس از او پسرش اودیا (اوداین یا اودایی بهادا) این شهر را به پایتختی برگزید. پاتلی پوترا موقعیت خود را به عنوان پایتخت در دوره‌چاندراگپتا مؤسس

سلسله موریای در ۳۲۱ ق م نیز حفظ کرد («بریتانیکا»، «فرهنگ سلطنتی»، جانسن، همانجا؛ رابسن، 279؛ کولک، 11). در همین دوره بود که سلوکوس نیکاتور (حک ۳۱۲-۲۸۰ ق م) سردودمان سلسله سلوکیان، سفیر خود مگاستنس<sup>۹</sup> را به پاتلی پوترا فرستاد و او چند سال در این شهر اقامت گزید و حاصل مشاهدات و اطلاعات باارزش خود را در کتاب مشهورش ایندیکا<sup>۱۰</sup> گرد آورد (مارشال، 560). برپایه گزارشهای او، شهر در میان دیوارهای چوبی که در آن سوراخهایی برای تیراندازی تعبیه کرده بودند، محصور بود. مگاستنس نظم و امنیت و قوانین سخت برای جلوگیری از هرگونه ناراستی در داد و ستد، تجهیزات لشکری، رونق اقتصادی، رفاه مردم، آیین و جشنها و زیبایی پاتلی پوترا را ستوده است و این همه، از آبادانی و رونق این شهر در سده ۳ ق م حکایت دارد (نک: ویلر، 69-67/I؛ توماس، 430؛ بوان، 370-369). آشوکا امپراتور مشهور سلسله موریای در ۲۶۹ ق م در پاتلی پوترا تاج‌گذاری کرد («فرهنگ سلطنتی»، XX/67؛ قس: داف، 11). در این دوره معابد بودایی شهر بازسازی شد و پاتلی پوترا شاهد برگزاری سومین انجمن بودایی در سال هفدهم پادشاهی آشوکا بود (همو، 12؛ تهاپار، 73-72/I).

پس از درگذشت آشوکا (۲۳۸ ق م) از تاریخ پاتلی پوترا به مدت ۵ سده و نیم آگاهیهای روشنی در دست نداریم. با تشکیل دومین امپراتوری گپتا در ۳۲۰ م، سامودرا گپتا جانشین و پسر چاندرا گپتای اول، پایتخت خود را از پاتلی پوترا به نواحی غربی هند منتقل کرد؛ اما از اهمیت این شهر به مثابه یکی از کانونهای آیین بودایی کاسته نشد و به عنوان یکی از دو پایگاه مهم آموزشهای بودایی به حیات فرهنگی و دینی خود ادامه داد. گزارشهای فا-هین<sup>۱۱</sup> راهب بودایی که در ۳۹۹ م و هیوئن تسیانگ دیگر راهب بودایی چینی که در ۶۳۷ م از این شهر دیدار کرده‌اند، مؤید این نظر است («فرهنگ سلطنتی»، XX/68؛ داف، 29؛ مجوسدار، «مذهب...»<sup>۱۲</sup>، 381، «مبادله...»<sup>۱۳</sup>، 613؛ بهاتاچاریا، همانجا؛ دیکشیتار، 961).

در سده ۷ م پاتلی پوترا اهمیت خود را از دست داد و به تدریج رو به ویرانی نهاد، تا اینکه در حدود ۹ سده بعد، شیرشاه سوری حکمران افغانی در ۹۴۸ ق/۱۵۴۱ م شهر را آباد ساخت و با نام پتنه پایتخت بهار قرار داد. از این زمان شهر دوباره رو به رشد نهاد و دژ عظیم پتنه، مسجد باشکوه آن و بندرگاهی که شیرشاه در پتنه ساخت، یادگار این دوران پرشکوه است (جانسن، نیز «بریتانیکا»، همانجا؛ «مسجد...»<sup>۱۴</sup>، 1).

پتنه در دوره حکمرانی اکبرشاه گورکانی (۹۶۳-۱۰۱۴ ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵ م) پس از نافرمانی داوود پسر کوچک سلیمان کررانی (د ۹۸۰ ق/۱۵۷۲ م) حکمران بنگال و بهار، در ۹۸۲ ق فتح شد و غنائیم فراوانی به

1. Pataliputra	2. Kusumpura	3. Pushpapura	4. Students...	5. The Imperial...	6. Son
7. «City Guide»	8. Magadha	9. Megasthenes	10. Indika = Indica.	11. Fa-hien	12. «Religion...»
13. «Intercourse...»	14. «Sher...»				

از راه خشکی و آبی با سرزمینهای دیگر در ارتباط بود. این شهر به چمپا که دروازه تجاری گنگ به شمار می‌رفت، متصل بود و کشتیهای بازرگانی از آنجا به سیلان و نقاط دیگر می‌رفتند («میراث...»<sup>۱</sup>، 18؛ تهاپار، 106/I). انگلیسیها از پتنه بیشتر نیرتات پتاسیم (شوره)، تریاک، ابریشم خام و کتان صادر می‌کردند و کالاهای تجارتی دیگر نیز از این شهر به بنگال، دهلی، لاهور و از آنجا به آسیای میانه صادر می‌شد (ویلر، همانجا). پتنه اکنون دارای کارخانه‌های بزرگ نساجی، تولید ابریشم، جرم، تنباکو، مواد شیمیایی و داروسازی است (جانسن، 422؛ «اطلس...»<sup>۲</sup>، 38) و به عنوان یک مرکز مهم ارتباطی از طریق جاده به کلکته و دهلی و از طریق پل مهاتما گاندی به شمال بهار متصل است. این شهر از طریق خط هوایی بانپال، کلکته، دهلی و شهرهای دیگر ارتباط دارد. ۷۹٪ اراضی پتنه زیر کشت قرار دارد و ۵۴٪ آن زمینها به وسیله کانالها، چاهها و پمپا آبیاری می‌شود. برنج، گندم، ذرت، حبوبات، نیسکر، سبزیجات و انبه از محصولات کشاورزی آن است. ماهی‌گیری نیز از جایگاه ویژه برخوردار است (جانسن، همانجا).

پتنه به سبب اهمیت تاریخی و مذهبی خود (نکا: مکندر، 13)، دارای بناهای بسیار است. مسجد میرزا معصوم که به مثابه مسجد جامع شهر بود و مسجد پتهارکی که به مسجد سیف خان یا چمی گات مسجد نیز شهرت دارد و توسط نظر خویشگی<sup>۳</sup> در دوره حکمرانی شاهزاده پرویز پسر جهانگیر (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷/ق ۱۶۰۵-۱۶۲۸م) ساخته شده بود، از مساجد مشهور پتنه است. از دوره شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸/ق ۱۶۲۸-۱۶۵۸م) نیز آثاری در پتنه برجای مانده که بهترین نمونه آن مسجد حاجی تاتار است (اشر، 238-239/I(4)). از بناهای دوره انگلیسیها در پتنه می‌توان از باولی هال<sup>۴</sup> که اقامتگاه نواب لطفعلی خان در سده ۱۳/ق ۱۹م بود، یاد کرد. این بنا از سبک معماری انگلیسی تأثیر پذیرفته است، اما در مسجد آن اثری از معماری اروپایی مشاهده نمی‌شود (همو، 327-328/I(4)). ساختمان دانشگاه (ساخت ۱۲۹۶ش/ ۱۹۱۷م) و مرز پتنه و به ویژه کتابخانه خدابخش واقع در بانکپور در بخش غربی شهر قدیمی که حاوی گنجینه‌های غنی از نسخ خطی فارسی، کتابهای نایاب و نقاشیهای نفیس است و ساختمان مدرن کالج پزشکی و مهندسی از دیگر مراکز مهم علمی و فرهنگی پتنه است («بریتانیکا»، همانجا؛ «پتنه»<sup>۵</sup>).

پتنه در نیمه اول سده ۱۱/ق ۱۷م نیز از مراکز مهم علم و دانش بود و بزرگان بسیاری تحصیلات و زندگی خود را در این شهر سپری کردند که از آن جمله می‌توان از میرزا محمدصادق مؤلف تاریخ عمومی صبح صادق (تألیف: ۱۰۴۸/ق ۱۶۳۷م) نام برد (آفتاب اصغر، ۳۲۴). از دیگر محققان برجسته پتنه در زمینه زبان فارسی می‌توان از عطاءالرحمان عطااکووری و سیدحسین یاد کرد (ایرانیکا، 253/IV).

جمعیت این شهر در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م حدود ۱۶۰۰۰۰ تن برآورد

دست فاتحان افتاد. اهمیت فتح پتنه بدان حد بود که آن را در حقیقت فتح بنگال دانسته‌اند (ابوالفضل، ۹۶/۳، ۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ بدائونی، ۱۸۲/۲؛ احمد، ۲۸۳/۲، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۵).

شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸/ق ۱۶۲۸-۱۶۵۸م) دوبار به همراه ملکه ممتاز محل از پتنه دیدار کرد («پتنه...»<sup>۶</sup>). اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸/ق ۱۶۵۸-۱۷۰۶م) در آغاز پادشاهی خود صوبه پتنه و بنگال را به برادرش شجاع داد (بختاورخان، ۹۲/۱). پس از آنکه اورنگ زیب نواده‌اش، عظیم‌الشان بهادر را به حکمرانی پتنه منصوب کرد، شهر نزد مسلمانان به عظیم‌آباد شهرت یافت («فرهنگ سلطنتی»، همانجا). بهادرشاه اول (حک ۱۱۱۸-۱۱۲۴/ق ۱۷۰۶-۱۷۱۲م) نیز پس از جلوس، پسر خود عظیم‌الشان بهادر را به عنوان حکمران صوبه‌های بنگال و پتنه تعیین کرد (کامورخان، ۱۶). در دوره عظیم‌الشان پتنه همچنان برتری سیاسی و بازرگانی خود را حفظ کرد (اشر، 327-326/I(4)).

پس از درگذشت بهادرشاه اول، فرخ سیر، پسر عظیم‌الشان نخست خطبه به نام پدر خواند و سکه به نام او ضرب کرد (خافی خان، ۷۱۰/۲)، اما پس از کشته شدن عظیم‌الشان و به قدرت رسیدن جهاندار شاه در لاهور (۱۱۲۴/ق ۱۷۱۲م)، فرخ سیر نیز در همین سال به پتنه رفت و در آنجا تاج‌گذاری کرد (کامورخان، ۱۶۳؛ خافی خان، ۷۱۱/۲؛ موجودار، «جانشینی...»<sup>۷</sup>، 7-8). در این دوره تمامی صوبه‌داران پتنه از سوی فرخ سیر منصوب می‌شدند (کامورخان، ۲۳۶).

از ۱۰۲۹/ق ۱۶۲۰م پتنه نزد بازرگانان اروپایی اهمیت بسزایی یافت، تا جایی که در ۱۰۴۲/ق ۱۶۳۲م یکی از بزرگ‌ترین مراکز مبادله کالاهای تجاری در شرق به شمار می‌رفت و انگلیسیها کارخانه‌هایی را در آنجا تأسیس کردند. با تشکیل کمپانی هند شرقی و گسترش فعالیت‌های تجاری و سیاسی انگلیسیها، شعبه‌هایی از دفاتر آنان در پتنه تأسیس شد (EI<sup>2</sup>, VIII/287؛ ویلر، 308/I؛ «پتنه»<sup>۸</sup>).

در مبارزات و شورهای هندیان که با اتحاد نوابان بنگال و اوده به رهبری شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۲-۱۲۲۱/ق ۱۷۵۹-۱۸۰۶م) بر ضد نیروهای انگلیسی شکل گرفته بود، پتنه از موقعیتی خاص برخوردار بود. شاه عالم در ۱۱۷۲ق وارد پتنه شد و در کشاکش میان نیروهای متخاصم حدود دو هزار تن از نیروهای انگلیسی کشته شدند (هیگ، 155-156؛ موجودار، «تاریخ...»<sup>۹</sup>، 670). اما پس از شکست نیروهای هندی، پتنه بار دیگر در ۱۱۷۷/ق ۱۷۶۳م به تصرف نیروهای انگلیسی درآمد و شهر توسط سربازان غارت شد. شاه عالم نیز با حمایت انگلیسیها در محل دفتر کمپانی هند شرقی در پتنه، دوباره بر تخت نشست و پتنه در ۱۱۷۹ق به انگلیسیها واگذار شد (ویلر، 342-349/I، 350، 353؛ رضوی، 14-12؛ «بریتانیکا»، همانجا).

پتنه از دیرباز از لحاظ بازرگانی و اقتصادی اهمیت خاصی داشت و

1. «Patna...»  
7. Bawli Hall

2. «Succession...»

3. «Political...»

4. The Legacy...

5. An Atlas...

6. Nazar Khwishi

شده است («فرهنگ جهانی»<sup>۱</sup>) و مردم آن به زبانهای هندی، اردو و بهاری گفت و گومی کنند (جانسن، همانجا).

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۹۸۶م؛ ابرالفضل علامی، اکبرنامه، به کوشش احمدعلی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ احمد، نظام‌الدین، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۳۵م؛ پختاورخان، محمد، مرآةالعالم؛ تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵م؛ خانی‌خان نظام‌الملکی، محمد هاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۲م؛ کامورخان، محمد هادی، تذکره السلاطین چغتای، به کوشش مظفر عالم، علیگروه، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *An Atlas of India*, Oxford/New York, 1990; Bevan, E. R., *India in Early Greek and Latin Literature*, *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Bhattacharyya, N. N., *The Geographical Dictionary*, New Delhi, 1991; «City Guides», *Indiainfo.com* cityguides.indiainfo.com/patna/index.html; Dikshitar, V. R. R., «Social Life and Economic Conditions», *A Comprehensive History of India*, ed. R. C. Majumdar, New Delhi, 1982, vol. III(2); Duff, C. M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; El<sup>۲</sup>; Haig, W., «The Armies of the East India Company», *The Cambridge History of India*, vol. VI, ed. H. H. Dodwell, New Delhi, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; *Iranica*; Johnson, B. L. C., *Geographical Dictionary of India*, New Delhi, 2002; Kulke, H. and D. Rothermund, *A History of India*, London/New York, 1998; *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1938; Mackinder, H. J., «The Sub-Continent of India», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Majumdar, R. C., «Inter-course with the Outside World», *The Classical Age*, Bombay, 1970, vol. III; id., «Political History and Expansion of Dominions», *A Comprehensive History of India*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, New Delhi, 1978, vol. IX; id., «Religion and Philosophy», *The Classical Age*, Bombay, 1970, vol. III; id., «Succession of Governors-Generals», *A Comprehensive History of India*, ed. A. C. Banerjee and D. K. Ghose, New Delhi, 1978, vol. IX; Marshall, J. H., «The Monuments of Ancient India», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; «Patna», *Patna on*, www.patna.on.net/intro2.htm; Rapson, E. J., «The Purānas», *The Cambridge History of India*, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962, vol. I; Rizvi, A. A., *Shah 'Abd al-'Aziz*, Canberra, 1982; «Sher Shah Suri Masjid», *Indiamart*, travel.indiamart.com/bihar/mosques/sher-shah-suri-masjid.html; *Students' Britannica India*, New Delhi, 2000; Thapar, R., *A History of India*, Baltimore, 1975; Thomas, F. W., «Political and Social Organisation of the Maurya Empires», *The Cambridge History of India*, vol. I, ed. E. J. Rapson, Delhi, 1962; Wheeler, J. T., *Encyclopaedia History of India*, New Delhi, 2001; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com. هدی سیدحسین‌زاده

سانکا لاخیری پوشانده است («پتنی»<sup>۲</sup>)، استان؛ EI<sup>۱</sup>).

پتنی سرزمینی حاصل‌خیز است که انواع میوه، کافور، عود، صندل، جوز، رزین، نارگیل و انواع ادویه در آن به عمل می‌آید و دارای معادن قلع و نمک است. مردمان این استان از نژاد مالایایی هستند و بیشتر آنها مسلمان‌اند (کلمبیا). مرکز این استان شهر بندری پتنی است که در ۶ و ۵۲ عرض شمالی و ۱۰۱ و ۱۶ طول شرقی در دهانه رودخانه پتنی بر کرانه‌های خلیج تایلند واقع است و حدود ۴۸۴۰۰ تن (۱۳۸۳/ش/۲۰۰۴م) جمعیت دارد (بریتانیکا، IX/202؛ «اطلس...»<sup>۳</sup>، 133، فهرست؛ «فرهنگ»<sup>۴</sup>).

پیشینه تاریخی: از گذشته‌های دور سرزمین پتنی آگاهیهای روشنی در دست نیست، اما بنا بر روایات محلی که در دو اثر مکتوب به نامهای «حکایت پتنی» و «سجاره کراچان ملایو پتنی»<sup>۵</sup> مضبوط است، دیرینگی این سرزمین به ۲۰۰۰ سال پیش می‌رسد (کریستی، 253). لیانگ - شو مورخ چینی در سده ۷م از دولتی به نام «لنگ - یا - هسیو»<sup>۶</sup> در سده ۲م یاد کرده است که امروزه آن را سرزمین پتنی دانسته‌اند و نام پادشاهی پتنی نخستین بار در سده ۷ق/۱۳م در سالنامه‌های پادشاهی لیگوتیاد شده است (نک: هال، 30؛ میلر، 25؛ «باستان‌شناسی...»<sup>۷</sup>). پادشاهی پتنی یک دولت مالایایی بود که قلمرو آن تقریباً با استانهای امروزی پتنی، یالا و نریتوات<sup>۸</sup> تایلند منطبق است. در سده ۵ق/۱۱م اسلام به این پادشاهی راه یافت. پیش از ورود اسلام به پتنی این سرزمین بخشی از پادشاهی هندو - بودایی سری ویجایا بود («پتنی»، پادشاهی).

در نیمه نخست سده ۹ق/۱۵م پتنی تحت استیلای پادشاهی تایی «ایوتها»<sup>۹</sup> قرار گرفت؛ اما دیری نگذشت که منصور شاه جانشین نخستین سلطان مالاکا، آنجا را به قلمرو خود افزود (سرکار، 69؛ باش، 247؛ «پتنی»، همانجا). در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م پرتغالیها بر پادشاهی مالاکا چیره شدند و شماری از بازرگانان مسلمان و چینی مالاکا برای ادامه فعالیت خود در پتنی اقامت گزیدند و به این ترتیب بر رونق تجاری پتنی افزوده شد (همانجا). در همین اوان کشور سیام که همواره مدعی تسلط بر سراسر شبه‌جزیره مالاکا بود، در ازای دریافت اسلحه از پرتغالیها به آنها اجازه داد که مرکزی تجاری در پتنی دایر کنند (سیام‌نندا، 43؛ هال، 172). پرتغالیها با احداث کارگاههای تولیدی و افزایش تجارت خود با چین از طریق این بندر بر رونق پتنی افزودند (همو، 224).

در نیمه دوم سده ۱۰ق/۱۶م حکومت پتنی در جهت انحصارات تجاری گام برداشت که این وضعیت به بروز کشمکشهایی انجامید که تا ۹۹۲ق/۱۵۸۴م با پیروزی گروهی از بازرگانان و به دست گرفتن قدرت توسط آنان ادامه داشت («باستان‌شناسی»<sup>۱۰</sup>). در پی برقراری روابط بازرگانی میان کشور سیام و تجار هلندی، در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م هلندیها

پتنی<sup>۱۱</sup>، شهری بندری و استانی مسلمان‌نشین به همین نام در جنوب تایلند. نام پتنی ریشه مالایایی (پتنی<sup>۱۲</sup>) دارد (کریستی، 173). این نام در متون فارسی «پطانی» آمده است (نک: محمد ربیع، ۲۱۶).

استان پتنی با حدود ۱۹۴۰ کیلومتر وسعت و ۶۶۰۶۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳/ش/۲۰۰۴م) در جنوب تایلند، نزدیک مرزهای مالزی و در کنار خلیج تایلند بر کرانه شرقی شبه جزیره مالاکا واقع است («فرهنگ...»<sup>۱۳</sup>؛ کلمبیا<sup>۱۴</sup>). پتنی سرزمینی کوهستانی است و بجز باریکه‌ای از زمینهای هموار ساحلی دیگر اراضی آن را رشته کوه

1. *The World...* 2. Pattani 3. Patani 4. *The World...* 5. *The Columbia...* 6. «Pattani»  
7. *Britannica...* 8. *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*. 9. Lang-ya-Hsiu 10. «Archéologie...» 11. Narathiwat  
12. Ayutthaya



پته<sup>۱</sup>، شهری کوچک و جزیره‌ای به همین نام در سواحل کنیا. این شهر در ۲ و ۸° عرض جنوبی و ۴۱° طول شرقی در جزیره‌ای به همین نام در مجمع‌الجزایر لامو واقع است («اطلس...»، ۱۵۴، فهرست، ۱۳۳). ظاهراً نخستین بار در حدود سال ۵۰ م از این جزیره یاد شده است (نک: «سفر...»، ۱۳۹-۱۳۸: VIII/287، EI<sup>2</sup>). در منابع جغرافیایی دوره اسلامی از آن با نام «بتا» (ابن ماجه، ۸۷) و «بطا» (ادریسی، ۴۳/۱) یاد شده است. بنابر روایات محلی این شهر در روزگار عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق) خلیفه اموی بنا شده است. کهن‌ترین آثار یافت شده در این جزیره، سفالینه‌های ساسانی - اسلامی متعلق به پیش از ۱۳۲ ق/۷۵۰ م است (EI<sup>2</sup>, VIII/286-287).

آورده‌اند که در ۷۶ ق/۶۹۵ م دو تن از امرای عمان که از اطاعت عبدالملک بن مروان سر باز زده بودند، به این نواحی گریختند و اندکی پس از آن زیدیهای یمن در ۱۲۱ ق/۷۳۹ م به این سواحل مهاجرت کردند و تقریباً در همین ایام گروهی از ایرانیان که به شیرازی معروف بودند، در این سواحل پراکنده شدند و شهرهایی در آن بنا کردند. ظاهراً سکنای مسلمانان در پته نیز به همین دوره باز می‌گردد (کوک، ۵۴۸-۵۴۹؛ ارکوازی، ۱۹-۲۰؛ ترمینگام، ۱۳).

با افزایش جمعیت مسلمانان مهاجر پته دولتی عربی - ایرانی در ۲۹۵ ق/۹۰۸ م در آنجا تأسیس شد که از مهم‌ترین دولتهای عربی - ایرانی در سواحل شرقی آفریقا بود و گاهی بر برخی از دولت‌های اسلامی سواحل شرقی آفریقا چیرگی می‌یافت. شهر پته در دوره رونق خود دارای دژ و بارو بود و مساجد باشکوهی داشت و خانه‌های آن از سنگ بنا شده بودند (همو، ۱۲؛ پیرس، ۴۶). این دولت شهر به تدریج به مهد زبان و تمدن سواحلی در شرق آفریقا بدل شد (کورنون، II/179). بنا بر روایات محلی در اواخر سده ۶ ق/اوایل سده ۱۳ م گروهی از طایفه نیهانی که با ملوک نیهانی عمان خویشاوندی نسبی داشتند، به پته مهاجرت کردند و حکومت نیهانی آنجا را بنیان نهادند (فیلیس، ۲۴؛ ریسو، ۱۲۰: EI<sup>2</sup>، همانجا). دولت نیهانی پته از نیمه دوم سده ۱۴ م به قدرت مسلط منطقه بدل شد و در دوره حکومت محمد بن احمد (۷۳۱-۷۳۹ ق/۱۳۳۱-۱۳۳۹ م) وجانشینش، عمر بن محمد (۷۳۹-۷۴۸ ق/۱۳۳۹-۱۳۴۷ م) اراضی شمالی و جنوبی پته بر قلمرو نیهانیهای پته افزوده شد و جانشینان آنها قلمرو این حکومت را در طول سواحل شرقی آفریقا گسترش بیشتری دادند (نک: ترمینگام، ۱۳).

با گسترش سلطه پرتغال در سده ۱۰ ق/۱۶ م بر سواحل شرقی آفریقا دولت پته به منظور حفظ استقلال خود خراج گزار پرتغال شد. دولت پته از نخستین دولتهای شرقی آفریقا بود که برای رهایی از سلطه پرتغالیها از دولت عمان درخواست کمک کرد. پرتغالیها از حدود سال ۹۱۶ تا ۱۱۱۰ ق/۱۶۹۸ م یک پست گمرکی و در ۱۰۴ ق/۱۵۹۶ م هیئتی از فرقه آوگوستین را در جزیره مستقر ساخته بودند. نیروهای عمانی در اواسط

کارخانه‌ای تولیدی در پتی برپا ساختند و با وجود مخالفت پرتغالیها، توانستند با بهره‌گیری از روابط دوستانه خود با حکومت پتی به فعالیت خود ادامه دهند (هال، ۳۳۵). در زمان سلطنت پراساتونگ در سیام، حکومت پتی با گسترش و نفوذ آن کشور در پتی به مخالفت برخاست و اعلام استقلال کرد. کوشش نیروهای سیامی برای چیرگی بر پتی در سالهای ۱۶۳۲ و ۱۶۳۴ م ناموفق بود، اما در ۱۶۳۶ م سرانجام آن کشور توانست با کمک هلندیها بر پتی استیلا یابد (سیامندا، ۶۹).

پس از این تاریخ به تدریج پتی اهمیت خود را از دست داد، اما با این وجود پس از آنکه از ۱۰۶۴ ق/۱۶۵۴ م انگلیسیها در کامبوج و سیام نفوذ کردند، دولت پتی در برابر نفوذ آنها پایداری کرد (همو، ۷۳؛ فاروقی، ۳۲۴-۳۲۵).

در ۱۰۹۶-۱۰۹۸ ق/۱۶۸۵-۱۶۸۷ م محمدحسین بیک که از جانب شاه سلیمان صفوی به عنوان سفیر به دربار سیام گسیل شده بود، بر سر راه خود از پتی دیدار کرد. او پتی را شهر و ناحیه‌ای آباد وصف کرده که همه نوع میوه گرمسیری در آن به عمل می‌آمده، و بر آن سرزمین زنی فرمانروایی می‌کرده است و مردمان آن مسلمان و شافعی مذهب بوده‌اند (محمدربیع، ۲۱۶؛ فاروقی، همانجا).

پتی در سراسر سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق/۱۷ و ۱۸ م از سوی همسایگان غیرمسلمان خود مورد تهدید قرار داشت و روبه اضمحلال گذاشت، تا آنکه در اواخر سده ۱۸ م پادشاهی سیام آن را برای همیشه به قلمرو خود افزود. پادشاهی سیام در وهله نخست پتی را تحت‌الحمايه خود قرار داد، اما در اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م به منظور تضعیف هرچه بیشتر آن، این سرزمین را به ۷ بخش کوچک‌تر تقسیم کرد (نک: کریستی، ۱۷۵-۱۷۴). کوشش دولت سیام برای تثبیت استیلای خود بر پتی از جمله رسمیت بخشیدن به زبان سیامی در آن باعث بروز واکنشهایی از سوی مردم مالایایی تبار پتی شد که به انقلاب ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م منجر گردید. گرایشهای سیاسی مسلمانان پتی بر اثر انقلابهایی که در ۱۹۳۲ م در سیام روی داد، تقویت شد. در زمان جنگ جهانی دوم با اشغال سرزمینهای جنوب شرقی آسیا توسط ژاپن و ضمیمه شدن کشور تایلند (سیام) به ژاپن، این امکان را به رهبران مسلمان پتی داد که پس از شکست ژاپن در ۱۳۲۴ ش/۱۹۴۵ م خواسته‌های خود مبنی بر اعطای حق تعیین سرنوشت به مردم پتی را پی گیرند (همو، ۱۷۵-۱۷۳).

مآخذ: فاروقی، عباس، تعلیقات بر سینه سلیمانی (نک: محمد ربیع)، محمدربیع بن محمد ابراهیم، سینه سلیمانی، به کوشش عباس فاروقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

«Archéologie Patani», France diplomatie, [www.diplomatie.fr/culture/france/archeologie/patani/notes/notes.html](http://www.diplomatie.fr/culture/france/archeologie/patani/notes/notes.html); Basche, J., Thailand: Land of the Free, London, 1971; Britannica, micropaedia, 1989; Britannica Atlas, Chicago, 1996; Christie, C. J., A Modern History of Southeast Asia: Decolonization, Nationalism and Separatism, London, 1996; The Columbia Encyclopedia, 2001; EI<sup>1</sup>; Hall, D. G. E., A History of South-East Asia, London, 1964; Miller, H., The Story of Malaysia, London, 1965; «Patani», Wikipedia, [www.wikipedia.org/wiki/Patani](http://www.wikipedia.org/wiki/Patani); Sarkar, H. B., Cultural Relations Between India and Southeast Asian Countries, New Delhi, 1985; Syamananda, R., A History of Thailand, Bangkok, 1981; The World Gazetteer, [www.world-gazetteer.com](http://www.world-gazetteer.com).

بروزمین

سده ۱۱ ق/۱۷ م، تأسیسات پرتغالیها را در پته ویران کردند و پس از چند هجوم دیگر، بر سواحل شرقی آفریقا چیره شدند و پس از چندی دولت نهبانی پته نیز تابعیت دولت عمان را پذیرفت (کورتون، ۱۸۲-۱۸۳/II). از آن پس به نظر می‌رسد دولتهای پته و پمبا (ه) تحت حکومت واحدی درآمدند و قدرت پته در دوره حکومت احمد بن بوسعید (حک ۱۱۵۴-۱۱۸۸ ق) روبه کاهش نهاد (ویلکینسن، ۵۵-۵۶).

با افزایش نفوذ انگلستان بر سواحل شرقی آفریقا و انتقال مرکزیت دولت بوسعیدیه به زنگبار، پته تابع زنگبار شد (همو، ۵۷-۵۸) و از آن پس این دولت شهر روبه اضمحلال نهاد، به گونه‌ای که خرابه‌های پته در سده ۱۲ ق/۱۸ م موضوع یکی از بهترین اشعار سواحلی شد (ترمینگام، ۷۷).

مأخذ: ابن ماجه، احمد، ثلاث راهمنجات المجهولة، به کوشش ثودر شومونسکی، مسکو، ۱۹۵۷ م؛ ادوسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ارکوازی، ابراهیم، جامعه و فرهنگ جامعه تهران، ۱۳۷۲ ش؛ کوک، ژ. م.، مسلمانان آفریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ ش؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; Comevin, R., Histoire de l'Afrique, Paris, 1976; Elz; Pearce, F. B., Zanzibar, London, 1967; The Periplus Maris Erythraei, tr. L. Casson, Princeton, 1989; Phillips, W., Oman: A History, Beirut, 1971; Rizzo, P., Oman and Muscat, London/Sydney; Trimingham, J. S., Islam in East Africa, Oxford, 1964; Wilkinson, J. C., The Imamate Tradition of Oman, Cambridge, 1987.

بروز آیین

### پته دوزی، نک: سوزن دوزی.

**پچنگها**، از اقوام ترک تبار آسیای مرکزی. این قوم مدتی در سرزمین روسیه و نزدیکی بلاد روم (آسیای صغیر) می‌زیستند (بروکهاوس، ۵۳۸/XXIII(A)).

نام این قوم در زبانهای مختلف به صورتهای گوناگون آمده است: مؤلفان یونانی آن را به صورت پاتسیناک و مؤلفان بیزانسی با نامهای پاتزیناکی (پاتزیناکایه)، پی‌چی‌نیگی، پچنگی و جز آنها معرفی کرده‌اند (همانجا). در متون اسلامی عربی و فارسی نام این قوم به صورتهای بجاناک (ابن رسته، ۱۳۹؛ ابوعبید، ۳۳۵/۱) و بچناک (اصطخری، ۲۲۵؛ ابن فضلان، ۱۰۶، ۱۰۷؛ ابن حوقل، ۳۹۶/۲؛ حدود، ۳۴؛ گردیزی، ۲۷۱؛ ادوسی، ۹۸/۲؛ ابوالفدا، ۲۰۵، ۲۲۳) آمده است. کاشغری نام این قوم را بجناک نوشته است (۴۰۴/۱). در زبان گرجی این قوم را پاچانیک، و در ارمنی پاچیناک می‌نامیدند (EI<sup>2</sup>, VIII/289). در زبان مجاری نام این قوم به صورتهای بیسینی و پی‌چناتی آمده است. در متون لهستانی این نام به صورتهای بیه‌چی‌نیگ و بین چناک، و در روسی پچنگ ثبت شده است (بروکهاوس، همانجا؛ XIX/508، BSE<sup>3</sup>). همه این نامها برگرفته از بشناق و پچناک است که با واژه پاشینوگ در زبان اسلاوی کهن قرابت دارد و به معنای «تیره یا طایفه‌ای با پیوند سببی» است (EI<sup>2</sup>، همانجا). برخی نام این قوم را مشتق از واژه تخاری گنک، به معنای سنگ دانسته‌اند (همانجا).

خاستگاه پچنگها نیز مشخص نیست. برخی این قوم را به تبت نسبت

داده‌اند (همانجا). کاشغری قوم پچانگ (پچنگ) را در یک جا قبیله‌ای از غزان، و در جای دیگر از ترکان معرفی کرده است (همانجا). گومیلف مدعی است که در اواخر سده ۵ م در نتیجه اختلاط ترکان آلتای با مهاجران، مجموعه‌ای مرکب از ۵۴۶ قبیله پدید آمد که تورکوت نام گرفت. اینان به تدریج در سرزمینهای دورتر از آلتای پراکنده شدند و به غرب روی آوردند. پچنگها ظاهراً از این مجموعه بودند که با غزان درآمیختند (ص ۲۵). بارتولد با استناد به نوشته کاشغری و رشیدالدین فضل‌الله، پچنگها را از جمله غزان آورده است (۷/۹۱).

پچنگها خود مجموعه‌ای مرکب از چند قبیله بودند که ضمن امتزاج با کوچندگان ترک تبار مزوج با سرمتها و قبایل اوگرونین<sup>۱</sup> پدید آمدند و اندکی نیز با مغولان درآمیختند. در سده‌های ۲-۳ ق/۸-۹ م پچنگها از آسیای مرکزی به غرب روی آوردند و در محدوده میان رود ولگا و کوههای اورال سکنا گزیدند (BSE<sup>3</sup>، همانجا). ابن فضلان ضمن ارائه مطالبی درباره پچنگها می‌نویسد که آنها در کنار آب آرامی شبیه دریا سکنا دارند و به خلاف غزان مردمی فقیرند (ص ۱۰۶).

غزان که در نواحی شمال شرقی پچنگها می‌زیستند و مردمی ثروتمند بودند، حدود سال ۲۴۶ ق/۸۶۰ م پچنگها را به سوی غرب راندند (بروکهاوس، BSE<sup>3</sup>، همانجا). اندکی بعد در آخرین دهه سده ۹ م پچنگها در همسایگی خزران جای گرفتند. خزران نیز برای وصول مالیات، همواره آنان را در معرض تاخت و تاز قرار می‌دادند. پچنگها را وحشیانی با حرص و آز پایان‌ناپذیر که در مقابل پول می‌توان آنها را خرید و در جنگ با دیگر وحشیان و روسها مورد استفاده قرار داد، دانسته‌اند (کستلر، ۱۲۶).

در اواخر سده ۹ ق/۹ م پچنگها به محدوده مرزهای غربی خزران روی آوردند و در آنجا مستقر شدند (آرتامونف، ۲۸۱). گردیزی (همانجا) که در سده ۵ ق/۱۱ م می‌زیسته، خلاف نظر ابن فضلان را بیان داشته، و پچنگها را خداوندان مال نامیده است. این ماجرا مربوط به زمانی است که به نوشته گردیزی، پچنگها به جنوب و مغرب خزر روی آورده بودند. وی می‌نویسد که از هر ناحیه‌ای از ولایت قپچاق، از جنوب غربی خزر و از غرب سقلاّب (اسلاو) مردمی به آنان پیوستند. سپس اشاره می‌کند که این اقوام همه در حال جنگ‌اند و با پچنگها بیکار، و اینان را برده می‌کنند و می‌فروشند. وی ضمن شرح ثروت پچنگها می‌افزاید که آنان دارای گوسفندان، ستوران، ظرفهای زرین و سیمین و سلاحهای بسیارند و کمرهای سیمین دارند (همانجا).

درباره جایگاه پچنگها مؤلف حدود العالم در شرح مربوط به دریای سیاه (دریای گریزان یا گرجیان = بنطس) حد شمال آن را جایهای بچناک، خزران، بلغار و سقلاّب نامیده است (ص ۱۳-۱۴). مؤلف کوههای شمال قفقاز را حدفاصل میان بچناک خزری و بلغار روس نوشته (همان، ۳۴). منطقه پچنگها را جنوب سرزمینهای روس و

1. Ugro-fin

آنان در تراشیدن ریش بوده است (همانجا).

ظاهراً آشنایی پچنگها با مسیحیت در اواخر سده ۴/۱۰ م بوده است (نک: EI<sup>2</sup>, همانجا). ابوعبید بکری دربارهٔ دین پچنگها می‌نویسد که آنان ابتدا به دین مجوس بودند، ولی پس از آغاز سده ۴/۱۰ م فقهی مسلمان که به اسارت درآمده بود، آنان را به پذیرش دین اسلام فرا خواند؛ در نتیجه پچنگها به اسلام روی آوردند و این امر موجب درگیری‌هایی شد که مسلمانان در آن پیروز شدند (۴۴۵/۱). این رسته دین پچنگها را شبیه دین غزان دانسته است (همانجا). به نوشتهٔ گردیزی، خزران پچنگها را برده می‌کردند و می‌فروختند (ص ۲۷۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النفیسة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ ق/۱۸۹۱ م؛ ابن فضلان، احمد، رسالة، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش وان لون و. ا. فره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ ابوالندا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك المسالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترک، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ گستر، اوتور، خزران، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1968; Brockhaus, *Entsiklopedicheskii slovar*, St. Petersburg, 1898; BSE<sup>2</sup>; EI<sup>2</sup>; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Nasov, N. B., *Kratkaya istoriya SSSR*, Moscow, 1983. عنایت‌الله رضا

**پجوی** <sup>۲</sup>، یا پچ، پکس، شهری در جنوب غربی مجارستان. این شهر در ۴۲° و ۴۰° عرض شمالی و ۲۰° و ۱۹° طول شرقی با ۱۵۷۳۳۲ تن جمعیت (در ۱۳۷۹ ش/۲۰۰۰ م)، یکی از ۵ شهر بزرگ مجارستان به شمار می‌رود. پجوی مرکز ناحیهٔ اداری «بترانیا» است و از مراکز عمدهٔ صنعتی و بازرگانی مجارستان به شمار می‌رود («اطلس...»، ۱۳۴، فهرست: «پکس»<sup>۵</sup>).

نام این شهر که در زبان اسلاوی پاتکاستولیه<sup>۶</sup>، و در آلمانی فونفکیرشن<sup>۷</sup> خوانده می‌شود، به معنای ۵ کلیساست (هامبورگشتال، VI/122؛ پجوی، ۴۳۷/۱). دیرینگی این شهر که در محل شهر رومی سیانه<sup>۸</sup> ساخته شده است، به سده‌های نخستین میلادی بازمی‌گردد («پکس»؛ EI<sup>2</sup>, VIII/291). به روایت ابراهیم پجوی، اتریشها بنیادگذاران پجوی بودند و تا سده ۵/۱۱ م در این شهر اقامت داشتند، اما از آن پس مجارها بر آنجا دست یافتند و استفان پادشاه مجارها در این شهر ۵ کلیسا بنیان نهاد که شهر نام خود را از آن کلیساها گرفته است (۴۳۶/۱-۴۳۷).

تایش از چیرگی عثمانیان بر این شهر، پجوی یکی از ۵ اسقف‌نشین مجارستان به شمار می‌رفت (اکهارت، ۲۶). در ۷۶۸ ق/۱۳۶۷ م نخستین دانشگاه مجارستان توسط لوتی کبیر پادشاه مجارستان و لهستان در این

قپچاق دانسته (همان، ۳۷)، و مدعی شده است که سرزمین پچنگهای ترک از مشرق حدود غز، از جنوب به برطاس و براداس، از مغرب به حدود مجار (مجر) و روس و در جنوب ناحیهٔ قپچاق است. وی سرزمین خزران را در شرق ناحیهٔ پچنگاک آورده، و آنان را پچنگاک خزر نامیده است (همان، ۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱).

شاه خزران همه ساله با پچنگها درگیر می‌شد و به نوشتهٔ ابن رسته اشخاص متمکن و دارای بضاعت را مکلف می‌نمود که به تناسب ثروت خود هزینهٔ جنگجویان را برای پیکار با پچنگها بپردازند (ص ۱۴۰). قپچاقها نیز همانند خزران عرصه را بر پچنگها تنگ می‌کردند و در نتیجه اینان را به سوی اراضی مجارها می‌راندند. پچنگها در اراضی وسیعی از کرانهٔ رود ولگا تا مصب رود دانوب پراکنده شدند. کار اصلی آنان پرورش دام بود. در سده ۴/۱۰ م پچنگها دو شاخه (شرقی و غربی) شدند (بروکهاوس، BSE<sup>3</sup>، همانجا).

در سالهای ۳۰۲، ۳۰۸ و ۳۵۷ ق/۹۱۵، ۹۲۰ و ۹۶۸ پچنگها به اراضی روسها هجوم بردند (همانجا). در ۳۳۲ ق/۹۴۴ م ایگور، فرمانروای دولت کیف روس با دولت بیزانس به جنگ پرداخت (نوشف، I/37). پس از او فرزندش اسویاتوسلاو<sup>۱</sup> نیز با دولت بیزانس در ۹۷۱/۳۶۰ م درگیر شد (همانجا). این هر دو فرمانروا در پیکار با دولت بیزانس از جنگجویان پچنگ بهره می‌جستند. در ۹۷۲ ق/۳۶۱ م پچنگها به تحریک دولت بیزانس به متحدان روس خود حمله بردند و گروه کثیری از آنان را در کنار رود دنیپر منهدم کردند. در ۴۲۷ ق/۱۰۳۶ م یاروسلاو<sup>۲</sup> مشهور به (خرمند) در نزدیکی کیف رزمندگان پچنگ را سخت درهم شکست. با این شکست هجوم پچنگها به روسها پایان گرفت (BSE<sup>3</sup>، همانجا).

در سده‌های ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲ م فرمانروایان روم شرقی (بیزانس) کوشیدند تا برای پیکار با روسها و بلغارهای اطراف رود دانوب از پچنگها بهره جویند. در سده‌های ۴-۵ ق/۱۰-۱۲ م پچنگها بارها به سرزمین مجارها حمله بردند و در مرزها و درون سرزمین آنان پراکنده شدند. در سده‌های ۷-۸ ق/۱۳-۱۴ م پچنگها از صورت قومی واحد بیرون آمدند و با ترکان، مجارها، پولوتسها، روسها و اهالی روم شرقی در آمیختند و در آنان مستحیل شدند (همانجا).

زبان پچنگها از گروه قپچاقی زبانهای ترکی است (همانجا)، ولی دربارهٔ آداب و رسوم و دین آنان آگاهی کافی در دست نیست. ادرسی می‌نویسد: پچنگها همانند خزران و بلغارها جامه‌های بلند می‌پوشیدند (۹۱۸/۲). جای دیگر از قول ادرسی آمده است (نک: EI<sup>2</sup>, VIII/289) که پچنگها همانند روسها مرده‌های خود را می‌سوزاندند، برخی ریش خود را می‌تراشیدند و برخی آن را می‌بافتند. اما در کتاب ادرسی چنین مطلبی دیده نشده، و هیچ مشابهتی میان پچنگها و روسها در سوزاندن مردگان و بافتن ریش مشاهده نشده است. در رسالهٔ ابن فضلان نیز هیچ اشاره‌ای به سوزاندن مردگان از سوی پچنگها نشده، و تنها مشابهت میان

1. Sviatoslav  
8. Sopianae

2. Iaroslav

3. Peçuy

4. Britannica...

5. «Pécs»

6. Pat'kostolie

7. Fünfkirchen

موزه‌ای از آثار هنری ترکان بدل ساخته است. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به مسجد جامع حسن پاشا اشاره کرد («دائرة المعارف»، XXVI/450). ابراهیم پجوی تاریخ‌نویس معروف ترک از مشاهیر منسوب به این شهر است (نک: پجوی، ۲۲۷/۱).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حق، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ پجوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۹۸۰ م؛ نیز:

*Britannica, micropaedia*, 1989; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; Eckhart, F., *Macaristan tarihi*, tr. I. Kafesoglu, Ankara, 1949; EI<sup>2</sup>; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; «Pécs»; *Encarta Reference Library*, 2003; Serioğlu, M., *Osmanlı tarih lügati*, Istanbul, 1986; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1977.

وهاب ولی

**پجوی**، ابراهیم (۹۸۲ - ح ۱۰۶۰ ق/۱۵۷۴ - ۱۶۵۰ م)، منسوب به ناحیه پجوی در مجارستان، مورخ و دیوان‌سالار دستگاه امپراتوری عثمانی. شرح احوال پجوی که به سبب اشارات و تصریحات خود وی تقریباً روشن است، تاکنون به قلم چند نفر نوشته شده که از جمله آنها می‌توان به باینگر (ص 195-192؛ نیز نک: EI<sup>2</sup>, VIII/291) و مقاله‌های کامل و مشروح کرلیتز (ص 252-260) و توران (نک: IA, IX/543-545) اشاره کرد.

موطن اصلی پجوی که خود از آن با شور و اشتیاق یاد کرده (۳۳۶-۳۳۷)، روستا یا شهرکی به نام فونفکیرشن<sup>۱</sup> واقع در جنوب غربی مجارستان است (نک: ه د، پجوی). نیای بزرگ ابراهیم، قره داوود، ظاهراً مردی ترکمن، و سلاح‌دار سلطان محمد دوم عثمانی بود. چون سلطان محمد ناحیه بوسنی را فتح کرد، قره داوود پاداشی بزرگ یافت و خود و پسرانش - که یکی از آنها پدر ابراهیم بود - به حکومت بوسنی و دیگر نواحی در قلمرو عثمانی منصوب شدند (پجوی، ۸۷/۱؛ کرلیتز، 253). نام پدر ابراهیم روشن نیست؛ اما چنان‌که خود پجوی از اموال و ثروت نیایش گزارش می‌دهد (۱۰۲/۱ ب)، وی آن‌قدر شهرت و نفوذ داشت که با یکی از خاندانهای مشهور و پرنفوذ بوسنی موسوم به صوکوللی - صوکولویچ = شاهین اوغلی - وصلت کرد و ابراهیم از همین ازدواج به وجود آمد (کرلیتز، 254).

ابراهیم در ۱۴ سالگی پدر خود را از دست داد و از آن پس زیر حمایت و سرپرستی دایی‌اش، قره‌اد پاشا، حاکم شهر «بود»<sup>۲</sup> درآمد. ابراهیم مدتی پس از قتل او، به همراه خانواده مادرش به بوسنی بازگشت و به خویشان و مادری دیگرش، لاله محمد پاشا حاکم آناتولی - که بعدها به مقام صدراعظمی عثمانی رسید - پیوست (IA, IX/543؛ EI<sup>2</sup>، همانجا). او همواره خود را مدیون این دو می‌دانست و در اثر خود از آنان به خوبی و با افتخار یاد کرده است (۳۱۹/۲-۳۲۱، ۴۲۳). وی تا هنگام مرگ لاله محمد پاشا به مدت ۱۵ سال در خدمت و کنار او بود و از همین راه وارد کارهای دیوانی و دولتی شد (نک: EI<sup>2</sup>، نیز IA، همانجا).

شهر ساخته شد. این دانشگاه در دوره استیلای عثمانیان تعطیل گردید، اما در ۱۹۲۲ م دوباره بازگشایی شد (بریتانیکا، IX/233). در روزگار سلطان سلیمان قانونی (سل ۹۲۶-۹۷۴ ق) در ۹۳۲ ق/۱۵۲۶ م، پس از پیروزی عثمانیان در جنگ موهاج (مهاج)، قلعه پجوی بدون مقاومت تسلیم شد و عثمانیها ۳ روز پس از چیرگی بر شهر، مردم را در میدان شهر گردآوردند و آنها را به قتل رساندند. سلطان سلیمان پس از تصرف مجارستان، این سرزمین را به یانوش زاپولیا یکی از امرای مجاری دست‌نشانده عثمانیان واگذار کرد (سرت اوغلو، 279؛ هامرپورگشتال، III/62-63). پس از مرگ یانوش زاپولیا در ۹۴۷ ق/۱۵۴۰ م ارشیدوک اتریش که بر مجارستان ادعای ارضی داشت، این سرزمین و از جمله پجوی را تصرف کرد (سرت اوغلو، همانجا)، اما در محرم ۹۵۰ ق/آوریل ۱۵۴۳ به هنگام لشکرکشی سلطان سلیمان قانونی به استرگون، پجوی توسط قاسم پاشا، سنجق بیک موهاج به تصرف درآمد و به عنوان یک سنجق (ولایت)، ضمیمه ایالت بودین شد (همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۵۶۸/۲).

پجوی به سبب واقع شدن در دشتی حاصل‌خیز، در زمان تسلط عثمانیان بر آن به یکی از مراکز تأمین‌کننده نیازهای کشاورزی پادگانهای مرزی عثمانیان بدل شد. در ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱ م، این شهر به عنوان تیول به تریاکی حسن پاشا واگذار شد («دائرة المعارف...»، XXVI/449). از این شهر بعدها به هنگام عملیات جنگی داماد ابراهیم پاشا، فاتح کانیزه (ترکی: قانیجه) به عنوان پایگاه نیروهای ترک استفاده شد و همچنین زمانی که پیشچی حسن پاشا، صدراعظم وقت عثمانی برای شکستن محاصره کانیزه عازم این منطقه شده بود، از پجوی دیگر بار به عنوان پایگاه نیروهای عثمانی استفاده شد. پس از چیرگی دوباره عثمانیان بر کانیزه، قرا عمر بیک که در جنگ منشأ خدمتی شده بود، به سنجق بیک پجوی منصوب شد (همانجا).

در رجب ۱۰۷۴/ژانویه ۱۶۶۴، کنت زرینی<sup>۳</sup> برای بازپس‌گیری پجوی از عثمانیان اقدام کرد، اما با وجود خسارات فراوانی که به شهر وارد شد، در این کار ناکام ماند (نک: هامرپورگشتال، VI/122-123). در ۱۰۹۴ ق/۱۶۸۳ م، به هنگام دومین محاصره شهر وین توسط عثمانیها که منجر به شکست نیروهای عثمانی و عقب‌نشینی آنها شد، بودین به تصرف اتریشیها درآمد (سرت اوغلو، همانجا) و شهر پجوی نیز توسط آنها محاصره شد. ارسلان پاشا محافظ قلعه پجوی از بیم جان خود و نیز به سبب کمبود آب، شهر را با ۱۴ هزار تن از نیروهای ترک تسلیم اتریشیها کرد و بدین‌ترتیب، حاکمیت ۱۴۴ ساله عثمانیان در ۱۶۸۷ م پایان یافت (همو، نیز «دائرة المعارف...»، همانجا).

در دوره چیرگی ترکان بر پجوی، این شهر دارای نهادهای دینی و فرهنگی اسلامی شایان توجهی بود. در میان مشایخ مولوی‌خانه پجوی، شخصیت‌های برجسته‌ای بودند، از آن جمله احمد دده که بعدها رئیس مولوی‌خانه ینی قایی استانبول شد (EI<sup>2</sup>، همانجا). از دوره حضور ترکان عثمانی در پجوی آثار بسیاری برجای مانده که این شهر را به

برای مورخان تاریخ دوره عثمانی، بلکه برای بخشی از تاریخ تاریک اروپای سده‌های ۱۶ و ۱۷م نیز منبع مورداعتمادی به شمار می‌رود (لوئیس، ۵۲).

یکی از خصوصیات مهم این اثر، کاربرد فراوان زبان فارسی در آن است. افزون بر آنکه تقریباً تمامی عنوانهای فصول کتاب به فارسی است. که گویای انس مؤلف با زبان فارسی است. هرگاه با موضوعی درگیری عاطفی پیدا می‌کرده، از شعر فارسی شاهد آورده است (مثلاً نک: ۳۸۴/۲، ماجرای قتل سلطان عثمان، نیز ۳۹۵).

با اینکه تاریخ پجوی تاکنون ۳ بار به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۲۸۳ق، به کوشش مراد اوراز؛ استانبول، ۱۹۶۸م، با حروف لاتین؛ و استانبول، ۱۹۸۰م، به کوشش درین و چاپوک)، هنوز جای چایی منقح و انتقادی همراه با توضیحات و سنجش اطلاعات متن آن خالی است.

مآخذ: بروسلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ پجوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Bl<sup>2</sup>; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; IA; Kraeizlitz, F.V., «Der osmanische Historiker İbrâhîm Peçewî, *Der Islam*, Strassburg, 1918, vol. VIII; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Schuendlinger, A.C., «Die Probleme der Redaktionen der Chronik des İbrâhîm Peçewî», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, ed. H. W. Duda, Wien, 1972, vols. LXIII-LXIV.

منوچهر پزشکی

پِدز سالاری، نک: خانواده.

پَراچی، زبان طایفه ایرانی تبار پراچی در افغانستان و پاکستان، و از زبانهای ایرانی نو جنوب شرقی. برخی به غلط زبان پراچی را جزو گویشهای پامیری به شمار آورده‌اند (برای مثال، نک: پروشانی، ۴۶۵-۴۶۶؛ یارشاطر، «زبانها...»)، در صورتی که گویشهای پامیری شاخه‌ای از زبانهای ایرانی شمال شرقی هستند (ایرانیکا، ۱/511). این زبان اکنون تنها در ۳ دره دامنه‌های جنوبی هندوکش رواج دارد: در ۸ روستا در دره شتل در شمال کابل، در ۶ روستا در دره غچولان، و در ۲۱ روستا در دره پچغان. دره‌های غچولان و پچغان در محلی به نام یجراو (یجراب) در شمال کابل قرار دارند (کیفر، ۴۴۵-۴۴۶؛ قس: ارانسکی، ۱۷۴؛ ایرانیکا، ۱/512؛ پروشانی، ۴۶۵). شمار گویشوران پراچی در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م حدود ۶۰۰۰ تا ۸۰۰۰ نفر بوده است (ارانسکی، همانجا).

برخی از مشترکات پراچی با زبانهای ایرانی شمال غربی عبارت‌اند از حفظ انسدادیها و انسدادی-سایشی واکدار آغازی (یعنی: /b, d, g, ɟ/ مانند jan- «کشتن»، gū «گاو»، dah- «دادن»، bar- «بردن»)، ابدال dw آغازی ایرانی باستان به b (مانند bōr «در»)، و حذف دندانیهای (یعنی: /t, d/) باستانی در میان دو مصوت (مانند \*vāta- «باد»، از نک: مُرگستیرنه، ۱/8, 33, 34, 36, 316). از

پجوی در مشاغل مختلفی خدمت کرد و حوادث بسیاری را به چشم دید؛ از جمله در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م وقتی نیروهای نظامی اتریش شهر و قلعه گران (استرگن) را محاصره کرده بودند، او آنجا مقام داشت و خود یکی از کسانی بود که در مذاکرات تسلیم قلعه شرکت کرد (۱۷۸۲-۱۷۹۰، ۱۸۲؛ بابینگر، 192).

ابراهیم مأموریت‌های متعددی از سوی لاله محمد پاشا یافت و به سفرهای چندی فرستاده شد. در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م در محاصره نظامی چند ناحیه شرکت داشت و تا دوره صدراعظمی محمدپاشا، درویش پاشا و کویوجو مراد پاشا، مصدر خدمات مهمی چون حکومت، حل و فصل و مشاغل کشوری و لشکری شد. وی سپس از کارها کناره گرفت و به زادگاه خود رفت (IX/543-544، IA).

ابراهیم در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م دوباره به استانبول بازگشت و وارد مشاغل دولتی و دیوانی شد و تا ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م در مشاغل مختلف مانند حکومت (بیگلریگی) رقه، دفترداری صدراعظم، ریاست دیوان سلطان و دفترداری دیار بکر و بوسنی به فعالیت پرداخت (همان، IX/544؛ پجوی، ۳۸۶-۳۸۷/۲، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۳، جم). وی ظاهراً از همین تاریخ به نگارش اثر خود مشغول شد (IA، همانجا). پجوی در زادگاه خود درگذشت و در همان‌جا هم دفن گردید؛ ولی از سال مرگ دقیق او اطلاعی در دست نیست.

از پجوی تنها یک کتاب در دست است و آن تاریخی است که گویا در چند سال بازنگشتگی خود نگاشته است. تاریخ پجوی در دو جلد تصنیف شده، و شامل وقایع دوران فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی تا پایان دوره سلطان مراد چهارم (۱۰۳۲-۱۰۵۰ق/۱۶۲۳-۱۶۴۰م) است که در واقع حوادث ایام ۷ سلطان عثمانی را در برمی‌گیرد و از منابع معتبر به شمار می‌آید (نک: بروسلی، ۳۲۲/۳). تاریخ پجوی از این جهت اهمیت دارد که مؤلف در بسیاری از وقایع حضور داشته، و خود از عوامل مؤثر در جریان برخی از آنها به شمار می‌رفته است؛ به همین دلیل، مورد استفاده محققان و نویسندگان تاریخ عثمانی، همچون هامر پورگشتال (مثلاً نک: IX/196، ۷/665-666، IV/4-6, 599-600) قرار گرفته است (نیز نک: شندلینگر، 176-186، که به نقد این کتاب و استفاده هامر پورگشتال از آن پرداخته است).

پجوی در ذکر حوادثی که خود در آنها حضور نداشته است، چنان‌که با فروتنی در مقدمه کتاب یاد کرده، از آثار مورخان و نویسندگان پیش از خود، همچون جلال‌زاده نشانی مصطفی‌بک، جلال‌زاده صالح افندی، رمضان‌زاده، عالی افندی، حسن بک‌زاده افندی، حدیدی و کاتب محمد افندی استفاده کرده است (۲/۳). به علاوه، از وزیران و امیران لشکری، و نیز از مورخان مجار، هلندی<sup>۱</sup> و ایشترانی<sup>۲</sup> با واسطه مترجم اطلاعات بسیار کسب و درج کرده است (EI<sup>2</sup>, VIII/291).

اختصاص بخش‌هایی مهم از این کتاب به تاریخ اروپای شرقی بر اهمیت اثر پجوی افزوده است؛ زیرا کمتر کسی در میان مورخان اسلامی به تاریخ اروپا توجه نشان داده است. از این‌رو، تاریخ پجوی نه تنها

ویژگیهای جالب توجه نظام آوایی پراچی وجود واجهای دمیده انفجاری /b/, /bh/, /dh/, /th/, /kh/, /gh/، سایشی /sh/ یا انسدادی - سایشی /ɣh/ (همو، ۱۳۲۰/۱)، روان /lh/, /rh/ و خیشومی /nh/ در آن است (کیفر، ۱۳۴۹). نشانه‌های جمع در پراچی عبارت‌اند از ān- برای جانداران و بی‌جانها، و به ندرت ā، ē یا به کمک phōr به معنی «دانه» (همو، ۱۳۵۰)، نشانه حالت اضافی (ملکی) پسوند -ika- است (همانجا؛ مرگستیرنه، ۱۳۵۳/۱). بیشتر حالات صرفی به کمک حروف اضافه پسایند بیان می‌شوند (نک: همو، ۱۳۵۱-۵۷/۱). مضاف‌الیه مقدم بر مضاف است، اما گاه، تحت تأثیر فارسی، مضاف پیش از مضاف‌الیه می‌آید و با کسره اضافه به آن می‌پیوندد (کیفر، همانجا). این نکته درباره صفت و موصوف نیز صادق است. به علاوه، صفت در زبان پراچی صورت تفصیلی و عالی ندارد (مرگستیرنه، ۱۳۵۸/۱). فعل در زبان پراچی دو ستاک دارد: حال و گذشته. ستاک حال برای ساخت امر و حال ساده، و با پسوند -tōn- برای ساخت حال استمراری و ماضی استمراری به کار می‌رود. ستاک گذشته برای ساخت ماضی ساده و ماضی تمنایی، و با پسوند -ō- برای ساخت ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی نقلی التزامی و ماضی بعید التزامی به کار می‌رود (نک: همو، ۱۳۵۱-۸۵/۱). افعال متعدی در همه زمانهای ماضی (به غیر از ماضی استمراری) ساخت ارگتیو دارند (کیفر، همانجا؛ مرگستیرنه، ۱۳۹۵/۱). در گفت‌وگوهای دوستانه گاه در پایان فعل از پسوند -a یا -na استفاده می‌شود (کیفر، همانجا).

واژه‌های دخیل در پراچی در شتل غالباً منشأ فارسی کابلی، و در غچولان و پچغان غالباً منشأ پشایی و پشتو دارند (همو، ۱۳۵۴).

مآخذ: پروشانی، ایرج، «پامیر، زبانها و گویشها»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱۵؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، همراه مقدمه لغت‌نامه دهخدا؛ نیز:

Iranica; Kieffer, Ch. M., «Le Parāñi, l'ormuñi et le groupe des langues iraniennes du Sud-Est», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Morgenstierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, Oslo, 1973; Oranski, I. M., *Les Langues iraniennes*, tr. J. Blau, Paris, 1977.

حسن رضایی باغبیدی

دولسپس<sup>۲</sup>، مهندس فرانسوی طرحی برای آبراهه سوئز تدارک دید که دریای مدیترانه را به دریای سرخ مرتبط می‌ساخت. دیری نپایید که در ۲۵ آوریل ۱۸۵۹ کار حفر آبراهه با سرمایه مشترک مصر و فرانسه آغاز گشت (کدیور، ۹۷؛ ایوبی، ۱۳۴۸/۱). دولسپس برای اسکان افرادی که در این طرح اشتغال داشتند، محلی را در ساحل دریای مدیترانه در نظر گرفت که به نام خدیو مصر، سعید پاشا (د ۱۸۶۳ م)، پرت سعید خوانده شد (رمزی، ۲/۱۶؛ زیدان، ۲۰۰۱). علت انتخاب این محل به رغم نداشتن آب شیرین و سایر امکانات جاذب جمعیت، ژرفای مناسب آب آنجا بود که با طرح پیش‌بینی شده برای ساخت آبراهه مطابقت بیشتری داشت (EI<sup>2</sup>, VIII/324؛ روت کویف، ۱۳۴۸).

رفته رفته در ۱۲۷۸ ق/۱۸۶۱ م پرت سعید به صورت روستایی درآمد که دوهزار سکنه را در خود جای داده بود. افزون بر اسکله و تأسیسات بندری، نیروگاه برق نیز در آنجا ساخته شد. با اتمام کار حفر آبراهه در ۱۸۶۹ م، پرت سعید به سرعت توسعه یافت، چندان که شمار جمعیت آن از ۱۰ هزار نفر که در میان آنان شماری از اتباع کشورهای خارجی به چشم می‌خوردند، فراتر رفت (EI<sup>2</sup>, VIII/325؛ روت کویف، ۱۳۴۸-۴۷؛ رمزی، همانجا). در ۱۸۹۵ م آب شیرین از بندر اسماعیلیه به پرت سعید آورده شد و در پی آن بندر توسعه بیشتری یافت (همانجا). توسعه و تجهیز تأسیسات بندری و بنای ساختمانهای تجاری و مسکونی با الهام از هنر و معماری اروپایی، همگی نشانه رشد چشم‌گیر این شهر در سده ۲۰ م بود. دو بخش عرب‌نشین در غرب، و اروپایی‌نشین در شرق چهره پرت سعید را از دیگر شهرهای مصر متمایز می‌ساخت. در این میان ناحیه شرقی آن به سبب برخورداری از موقعیت ممتاز استراتژیکی توسعه بیشتری یافت (سامی، ۱۳۴۳/۲؛ رکلو، ۱۳۹۰/۵).

جمال عبدالناصر در ۵ مرداد ۱۳۳۵ ش/۲۶ ژوئیه ۱۹۵۶ کانال سوئز را که از شریانهای حیاتی راههای دریایی به‌شمار می‌رفت، ملی اعلام کرد (EI<sup>2</sup>، همانجا؛ ویلر، ۳۰۹). دولتهای انگلیس و فرانسه که حاکمیت خود را بر آبراهه سوئز از دست رفته می‌دیدند، در پی فرصتی مناسب بودند تا به بهانه اداره آبراهه توسط نیروهای بین‌المللی برای تضمین عبور و مرور آزاد کشتیها، حاکمیت دوباره خود را بر آبراهه سوئز تحقق بخشند. هجوم نیروهای اسرائیلی به خاک مصر در ۲۹ اکتبر همان سال که به قصد درهم شکستن قوای نظامی مصر و اشغال صحرای سینا انجام گرفت، راه را برای مداخله نظامی کشورهای انگلیس و فرانسه هموار ساخت. گویا این حمله با توافق قبلی این دو کشور صورت گرفته بود. از این‌رو در ۳۱ اکتبر دولتهای فرانسه و انگلیس با هدف اشغال آبراهه سوئز و سرنگونی حکومت ناصر، نیروهای نظامی خود را در دریای مدیترانه مستقر ساختند و کشتیهای آنان در ساحل بندر پرت سعید پهلو گرفت. بعد از ظهر همان روز جنگنده‌های کشورهای مهاجم پایگاههای نظامی و فرودگاه بین‌المللی مصر را بمباران کردند و در

پُرت سعید، یا بورسعيد، استان (محافظة) و شهری بندری در کرانه دریای مدیترانه، در شمال شرقی مصر واقع در دهانه کانال سوئز. بندر پرت سعید واقع در ۳۱° و ۱۵° عرض شمالی و ۳۲° و ۱۷° طول شرقی، با ۴۶۹ هزار تن جمعیت (۱۳۷۷ ش/۱۹۹۸ م) بزرگ‌ترین بندر مصر پس از اسکندریه به‌شمار می‌آید (انکارتا<sup>۱</sup>). این شهر مرکز استانی به همین نام با ۵۲۹۷۰۰ تن جمعیت (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۴ م) است («فرهنگ...»). بندر پرت سعید از مراکز بازرگانی و ماهی‌گیری مصر به‌شمار می‌رود و دارای کارخانه‌های ساخت و تهیه مواد شیمیایی، غذایی و سیگارسازی است. برنج و پنبه عمده‌ترین اقلام صادراتی از مبدأ این بندر است. پرت سعید در ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴ م به منطقه آزاد صنعتی بدل شد (هیکل، ۸۶؛ انکارتا).

بندر پرت سعید شهری نوین‌دست است. در نیمه دوم سده ۱۹ م فردینان

مصر با اسرائیل در ۱۹۷۹م، پرت سعید فعالیت گذشته خود را از سر گرفت (نک: تکیه‌ای، ۱۳۶۱: ۶۲، EI2؛ همانجا).

مآخذ: احمد، نجیب، فلسطین تاریخاً و فضلاً، عمان، ۱۹۸۵م؛ ابویی، الباس، تاریخ مصر فی عهد الخدیو اسماعیل باشا، قاهره، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛ تکیه‌ای، مهدی، مصر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصرية، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۵م؛ زیدان، جرجی، تاریخ مصر الحديث، قاهره، ۱۹۹۱م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبدالناصر، جمال، المجموعة الكاملة لخطب و احادیث و تصريحات، به کوشش احمدیوسف احمد، بیروت، ۱۹۹۵-۱۹۹۶م؛ کدیور، جیهله، مصر از زاویه‌ای دیگر، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گورست، آنتونی و لوئیز جانمن، بحران سوئز، ترجمه علی معصرمی و غلامرضا امامی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ویلر، جسی و دیگران، جغرافیای عمومی جهان، ترجمه ابراهیم صامی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نیز:

Abu Izzeddin, N. M., *Nasser of the Arabs*, Beirut, 1975; Braddon, R., *Suez: Splitting of a Nation*, London, 1973; EI2; *Encarta Reference Library*, 2004; Helkal, M., *Autumn of Fury*, London, 1983; Ismael, T. Y., *The Middle East in World Politics*, New York, 1974; Kyle, K., *Suez*, London, 1991; Reclus, B., *Géographie universelle*, Paris, 1885; Rothkopf, C. Z., *The Opening of the Suez Canal*, New York, 1973; Westwood, J. N., *The History of the Middle East Wars*, London, 1994; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

عزت ملا ابراهیمی

**پُرتِ سودان** (عربی: بورسودان، پورتسودان)، بندری در جمهوری سودان در کرانه دریای سرخ. این بندر در ۱۹° و ۳۷° عرض شمالی و ۳۷° و ۱۳° طول شرقی در استان بحر الاحمر قرار دارد و جمعیت آن در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۴م حدود ۴۵۹۱۰۰ تن برآورد شده است (انکارتا<sup>۱</sup>): «فرهنگ...». پرت سودان تنها بندر مهم بازرگانی سودان در سواحل دریای سرخ است که خود متشکل از ۳ بندرگاه به نامهای شمالی، جنوبی و سبز است («بندرگاه...»<sup>۲</sup>).

بخش قابل توجهی از تجارت خارجی سودان از طریق این بندر صورت می‌گیرد. گاو و گوسفند زنده، پوست، صمغ عربی و پنبه عمده‌ترین صادرات سودان از این بندر است (انکارتا<sup>۱</sup>: «کلمبیا»). پرت سودان دارای پالایشگاه نفت است و نفت از آنجا به وسیله خط لوله‌ای که در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م کشیده شده است، به خرطوم انتقال می‌یابد (همانجا؛ هالت، ۲۲۹).

هرچند که بخش بزرگی از بازرگانی خارجی سودان از طریق پرت سودان صورت می‌گیرد، اما این بندر تازه بنیاد نقش چندانی در رویدادهای تاریخی سودان نداشته است. در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م عملیات ساخت بندر پرت سودان توسط انگلیسیها به جای بندر سواکن آغاز شد و در طول سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۶م ساخت تأسیسات بندری آن به پایان رسید؛ از این پس، به تدریج از اهمیت بندر سواکن کاسته شد و پرت سودان جای آن را گرفت («شهرها...»<sup>۳</sup>، I/663؛ حسین، ۱۲۴۹/۳).

در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م انگلیسیها برای دست‌یابی آسان‌تر به محصول پنبه سودان، راه‌آهنی که شهر گتلا را به پرت سودان در کنار دریای سرخ متصل می‌ساخت، احداث کردند و این امر بر اهمیت پرت سودان افزود (هالت، ۱۵۱-۱۵۲). با بازگشایی کانال سوئز، پرت سودان رونق

جریان این حملات، شماری از مردم غیرنظامی جان باختند (ابوعزالدین، 190؛ گورست، ۱۱۳، ۱۳۱، ۱۷۳-۱۷۴؛ احمد، ۶۴۰-۶۴۱).

در ۵ نوامبر همان سال چتر بازان انگلیسی و فرانسوی به قصد قطع صدور جریان نفت به قاهره، پیشروی به سوی جنوب تا عمق اسماعیلیه و اشغال کانال سوئز، در ساحل پرت سعید قروء آمدند. از این رو نخست ارتباط پرت سعید را با دولت مرکزی مصر قطع کردند تا زمینه برای هجوم گسترده نیروی زمینی مهیا شود. به رغم مقاومت سرسختانه ارتش مصر و نیروهای مردمی، مهاجمان با استفاده از ۷۵ هزار نیروی نظامی و تسلیحات و تجهیزات کامل جنگی در ۶ نوامبر بندر پرت سعید را به اشغال کامل خود درآوردند. در پی اعتراض آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی سابق و تهدید این دو کشور به مداخله نظامی، انگلیس و فرانسه مناقشه بر سر حاکمیت بر آبراه سوئز را به سازمان ملل متحد ارجاع دادند. شورای امنیت در ۷ نوامبر آتش‌بس اعلام کرد و از انگلستان و فرانسه خواست تا نیروهای خود را از خاک مصر خارج کنند و طرفهای درگیر، تمامی عملیات نظامی خود را متوقف سازند. سرانجام در ۱۲ نوامبر نیروهای حافظ صلح در منطقه مستقر شدند (برادن، 114-115؛ کایل، 237، 173؛ وست‌وود، 56-57؛ ابوعزالدین، 190-191؛ گورست، ۱۸۱؛ عبدالناصر، ۲۳۸/۲). در فاصله ۳ تا ۲۲ دسامبر قوای مهاجم به تدریج خاک مصر را ترک کردند (گورست، ۲۱۸-۲۱۹). پس از آن، بندر پرت سعید که در جریان جنگ به شدت آسیب دیده بود، بازسازی شد و رونق خود را باز یافت (عبدالناصر، ۴۷۹/۲).

در دهه ۱۹۶۰م اتحاد جماهیر شوروی سابق برای کسب امتیازات و تسهیلاتی در بندر اسکندریه و پرت سعید، مبلغ یک میلیارد دلار کمک نظامی و ۲۵۰ میلیون دلار کمک اقتصادی در اختیار دولت مصر قرار داد (اسماعیل، 108). از رهگذر این کمکها اسکله بندر پرت سعید لایروبی و عمیق‌تر، و تأسیسات بارگیری آن مجهزتر شد (ابوعزالدین، 81). افزون بر این، در دوره حکومت جمال عبدالناصر فرودگاه بین‌المللی پرت سعید احداث شد (عبدالناصر، ۲۴۹/۱) و از آنجا که این بندر از جاذبه جهانگردی بسیاری برخوردار بود، دفاتری در آنجا برای جذب جهانگردان دایر گردید (همو، ۱۴۳/۲). اندک اندک بندر پرت سعید به صورت مرکز عمده بازرگانی شرق و غرب جهان درآمد (رمزی، همانجا) که در حمل نفت و کالاهای اساسی به اروپا نقش چشم‌گیری داشت (ابوعزالدین، 82).

پرت سعید در جریان جنگهای ۶ روزه میان اعراب و اسرائیل در ژوئن ۱۹۶۷ و نیز جنگ اکتبر ۱۹۷۳ به شدت آسیب دید. از این رو در فاصله سالهای ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۵م اسکله‌های این بندر به روی کشتیها بسته شد. پس از امضای پیمان کمپ دیوید در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م صلح

ملک و سلطنتی سابق محفوظ است (نک: بیانی، احوال، ۱۰۸/۴-۱۰۹، فهرست، ۲۸، ۲۷).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، اعتمادالسلطنة، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمید نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، فهرست نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ چاپری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان، به کوشش جمشید مطهری، اصفهان، ۱۳۷۸ش؛ دیوان‌بینگی، احمد، حدیقة الشعراء، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۶۲-۱۳۶۶ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فروغی، محمدحسین، مقدمه بر دیوان پرتو اصفهانی، تهران، ۱۳۰۵ش؛ قضاغلی، حبیب‌الله، اطلس خط، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ گلچین معانی، احمد، تعلیقات بر تذکرة منظوم رشحه اصفهانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مهدوی، مصطفی‌الدین، تذکرة القیرویا دانشمندان و بزرگان اصفهان، اصفهان، ۱۳۳۸ش؛ هدایت‌رضاقلی، جمیع الفصحاح، به کوشش مظاہر معصفاً تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، محمود، گلزار جاویدان، تهران، ۱۳۵۳ش؛ هنرفر، لطف‌الله، کنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ هولاکو قاجار، احمد، مصطفی خراب، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

پرتوی شیرازی، شاعر سده ۹ و اوایل سده ۱۰ ق. همه تذکرة نویسان، حتی معاصرانش مانند علیشیر نوایی (ص ۳۹۷) و سام میرزا (ص ۸۶) وی را شیرازی دانسته‌اند (نیز نک: میرحسین دوست، ۷۱؛ آذر، ۲۷۱؛ احمدعلی، ۲۷۸؛ علی حسن خان، ۷۶). ناگفته نماند که فخرالزمانی (ص ۱۲۴-۱۲۵)، پرتوی را لاهیجانی دانسته که در جوانی به شیراز مهاجرت کرده است. هدایت نیز از دو شاعر به نامهای پرتوی لاهیجی و پرتوی شیرازی یاد کرده، و شرح احوال آن دو را درهم آمیخته است (۲۴۷/۱).

از تاریخ ولادت پرتوی آگاهی دقیقی در دست نیست و در باب تاریخ وفاتش نیز اختلاف نظر است. فخرالزمانی بر اساس نوشته امیرمختار در مخزن اخبار، وفات وی را در ۷۱ سالگی و در ۹۴۱ ق/۱۵۳۴ م. و مدفن وی را شهر بغداد ذکر کرده است (ص ۱۲۶؛ نیز نک: ایمان، ۹۶)، اما به نوشته صفا وی در ۹۲۸ ق/۱۵۲۲ م. در شیراز درگذشته، و در جوار آرامگاه سعدی به خاک سپرده شده است (۶۴۹/۵؛ نیز نک: آذر، همانجا).

پرتوی با شهیدی قمی و اهلی شیرازی معاصر بود و جوانی وی بیشتر صرف عاشقی و می‌گساری و قلندری شد؛ اما در اواخر عمر از کردارهای گناه‌آلود دوران جوانی توبه کرد (فخرالزمانی، ۱۲۴-۱۲۶). وی دانشهای عقلی را نزد جلال‌الدین محمد دوانی (۸۳۰-۹۰۸ ق) فرا گرفت و به خصوص در علم تصوف و طریقت، مهارت یافت (همو، ۱۲۵؛ صفا، همانجا)، چنان‌که دوانی مرتبه وی را در مقامات عرفانی می‌ستود و درباره او می‌گفت: فقیرتر و مسکین‌تر از او [= پرتوی] ندیده‌ام. به نظر من او از رهروان طریق حق است (نک: داور، ۱۰۶).

پرتوی شیرازی در عهد ابراهیم خان ابوالفوارس زندگی می‌کرد (میرحسین دوست، همانجا)، اما ۲۱ سال از آخر عمر خود را در زمان سلطنت شاه اسماعیل صفوی گذراند (صفا، ۶۴۹-۶۸۵). او در علم

بیشتری یافت و تأسیسات آن دیگر پاسخگوی حجم بالای آمد و شد کشتیهای تجاری نبود؛ به همین سبب، دولت سودان به فکر راه‌اندازی دوباره بندر سواکن افتاد (همو، ۲۲۹).

مآخذ: حسین، احمد، مرسعة تاریخ مصر، قاهره، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز: Cities of the World, Michigan, 1987; The Columbia Encyclopedia, 2001; Encarta Reference Library, 2004; Port Sudan Harbour, Sea Ports Corporation, www.sudanports.net; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

بهباد لاهوتی

پرتو اصفهانی، میرزا علی رضا مشهور به میرزا آقاجان، متخلص به پرتو، شاعر و خوش‌نویس سده ۱۳ ق/۱۹ م. از تاریخ ولادت و درگذشت وی اطلاع دقیقی در دست نیست. پرتو اهل لنجان (لنجانات) اصفهان، و پدرش محمدعلی از مالکان و کارگزاران دولتی بود (فروغی، بش). او تحصیلات ابتدایی را در اصفهان، در مدرسه نوریه، از مدارس دوره صفویه، همراه با کسانی مانند محمدعلی مذهب، نویسنده تذکرة یخچالیه گذراند (اعتمادالسلطنة، ۱۲۲/۱؛ چاپری انصاری، ۱۴۱-۱۴۲). از جمله استادان وی اشرف الکتاب و آقاغلامعلی را می‌توان نام برد که هر دو از سرآمدان عصر خود بودند. پرتو در محضر ایشان به تکمیل خط نسخ پرداخت (فضائل، ۳۶۵).

تبحر پرتو در خوش‌نویسی سبب شهرت وی و مهاجرتش به تهران شد و زمینه تقرب وی به عنوان خوش‌نویس به دربار ناصرالدین شاه فراهم گشت (هدایت، رضا قلی، ۱۷۳/۴؛ هدایت، محمود، ۲۴۵/۱). خوش اخلاقی، نیک محضری و طبع والای او در سرودن اشعار، موضوعی است که اغلب تذکرة نویسان به آن اشاره کرده‌اند (دیوان‌بینگی، ۳۱۳/۱؛ هولاکو قاجار، ۳۴).

نظریات گوناگونی درباره تاریخ فوت پرتو وجود دارد. آنچه اغلب تذکرة نویسان مسلم می‌دانند، آن است که پرتو تا ۱۲۹۷ ق/۱۸۸۰ م حیات داشته است (آقابزرگ، ۱۵۷/۱۹)؛ بیانی، احوال، ...، ۱۰۸/۴، فهرست، ...، ۲۸؛ هرچند سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ ق نیز به عنوان سال مرگ وی ذکر شده است (مهدوی، ۱۶۰؛ فروغی، همانجا؛ دیوان‌بینگی، ۳۱۳/۱).

از پرتو اصفهانی مجموعه اشعار و نمونه‌هایی از خوش‌نویسهای برجای مانده است. وی در ساختن ماده تاریخ مهارت داشت؛ این ماده تاریخها که در دیوان اشعارش هم آمده، در باب تعمیر و ساخت مساجد اصفهان و تاریخ درگذشت شاعران هم عصر اوست که مورد اسناد تاریخ‌نویسان نیز قرار گرفته است (گلچین، ۵۹؛ هنرفر، ۷۹۲؛ رفیعی، ۵۰۴، ۷۱۱-۷۱۲).

سروده‌های پرتو شامل غزلیات، قصاید و قطعات، و مضمون آنها گفت و گوبا معشوق است. سبک بازگشت در اشعار پرتو به وضوح دیده می‌شود. همچنین مدح ناصرالدین شاه، اعتضادالسلطنة و نیز استقبال از شاعران هم‌عصر و شاعران پیشین، از جمله مطالبی است که در دیوان او دیده می‌شود. مجموعه خوش‌نویسهای او در کتابخانه‌های



دست می‌آید نیز چندان درخور اعتنا نمی‌تواند بود. از جمله این شاعران می‌توان از «پرتوی اسفراینی» (فخرالزمانی، ۱۲۴) نام برد.

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ آقابزرگ، الذریقه؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن الفرائد، به کوشش محمداقرا، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۲؛ ایمان، رحم علی‌خان، منتخب اللطایف، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹؛ دارو، محمد مفید، مرآت الفصاحه، به کوشش محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۷۱؛ سام میرزا صفوی، تحفه ساسی، به کوشش اقبال حسین، پته، ۱۹۳۳م؛ شورا، خطی؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴؛ علی حسن‌خان، صبح گلشن، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علشیر نوایی، مجالس النساء، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳؛ فخرالزمانی، عبدالباقی، تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰؛ فخری، محمد، روضه السلاطین و جواهر المجایب، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ کشاورز صدر، از راجه تا پریون، تهران، کاویان، کوثر، انعام الحق، «حکیم پرتوی شیرازی»، ارفغان کوثر، لاهور، فروغ ادب فارسی؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۵۰؛ همو، تعلیقات بر تذکره میخانه (نک: همو، فخرالزمانی)، همو، «شاعرانی که شاعره شناخته شده‌اند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵؛ شه ۱۷۱؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ مشیر سلیمی، علی‌اکبر، زنان سخنور، تهران، ۱۳۳۵؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ میرحسین دوست سینه‌لی، تذکره حسینی، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ هدایت، محمود، گلزار جاربیدن، تهران، ۱۳۵۳؛ طاهره اسماعیل‌زاده

پَرچَم، روزنامه، سپس دو هفته‌نامه و بعداً هفته‌نامه‌ای که احمد کسروی تبریزی (مه ۱۳۲۴/ش ۱۹۴۶م) در دوره پس از شهریور ۱۳۲۰ در تهران منتشر می‌کرد. نخستین شماره این نشریه در ۵ بهمن ۱۳۲۰ انتشار یافت. پرچم سخنگوی «باهماد (= جمعیت، حزب) آزادگان» بود. این جمعیت با استفاده از اوضاع و احوال نسبتاً مناسب پس از شهریور ۲۰ به رهبری کسروی تشکیل یافت و مروج اندیشه‌های او بود (مرسلوند، ۲۶۸/۵؛ پاکدامن، ۱۰۴؛ ابوترابی‌ان، ۶۱؛ قاضی‌زاده، ۴۵۱). در حدود یک ماه و اندی پس از انتشار پرچم، در این روزنامه صراحتاً بیان شد که جمعیتی پدید آمده است که «در گام نخست به موضوع مشروطه و نشر معنی آن در میان توده می‌پردازد و... پرچم زبان آن است» (شه ۳۴).

کسروی پس از تشکیل باهماد آزادگان، تقاضای امتیاز روزنامه‌ای به نام «درفش» به عنوان ارگانی آن کرد، ولی از آنجا که کلمه درفش اختصاصاً به بیرق سلطنتی اطلاق می‌شد، از دادن امتیاز با این عنوان به او خودداری، و نام «پرچم» پیشنهاد شد و کسروی نیز - با آنکه از انتخاب این نام اکراه داشت - ناگزیر پذیرفت (اتحاد، ۲۰۷/۴-۲۰۸). سرمقاله‌های پرچم را کسروی خود می‌نوشت و بقیه مندرجات آن را - که شامل مطالب ارسالی به دفتر روزنامه، اخبار و مباحثی درباره جریانات روز مملکتی بود - دیگران می‌نوشتند و با نظارت کسروی به چاپ می‌رسید (همانجا). در نخستین شماره روزنامه توضیح داده شده بود که «خبرهای خبرگزاری پارس و آگهیهای سودمند دیگر، به‌ویژه درباره رویدادهای جنگ جهانی، ترجمه و چاپ خواهد شد. در آخر هر هفته نیز خلاصه رویدادهای آن هفته به صورت گفتاری در شماره

پزشکی (علی‌حسن‌خان، همانجا) و نیز در دانش نجوم مهارت داشت (علیشیر، همانجا)، چنان‌که تقویمی به نام شاه اسماعیل صفوی (۹۰۵-۹۳۰ق) نوشت و در آن، واقعه چالدران (ه م) و شکست شاه اسماعیل و تصرف تبریز به دست سلطان سلیم عثمانی را - که به فرار شاه اسماعیل و تغییر خطبه و سکه انجامید - پیشگویی کرد (نک: علیشیر، همانجا). وی بارها به سفر حج رفت (فخرالزمانی، ۱۲۶؛ قس: کوثر، ۵۱).

پرتوی از گویندگان بنام عهد خویش، و در انواع سخن استاد بود، از این رو، بیشتر معاصران و نویسندگانی که به شرح احوال او پرداخته‌اند، استادی او را در شاعری ستوده‌اند (نک: صفا، ۶۴۹/۵). دیوان وی (آقابزرگ، ۱۱۹/۱۵۷؛ منزوی، خطی مشترک، ۲۰۷/۹) مشتمل بر حدود ۴ هزار بیت (فخرالزمانی، همانجا) غزل و قصیده است. گفته‌اند که پرتوی در اواخر عمر یک مثنوی نیز به شیوه حدیقه الحقیقه سنایی سروده، اما در میان مردم چندان شهرتی نیافته است (همانجا؛ صفا، ۶۵۰/۵).

شهرت پرتوی بیشتر به سبب سرودن ساقی‌نامه اوست. برخی ساقی‌نامه او را به فردوسی نسبت داده‌اند و چنین اظهارنظر کرده‌اند که فردوسی در ابتدا، پرتوی تخلص می‌کرده است (نک: فخرالزمانی، ۱۲۴). این اثر ۲۸۱ بیت و در بحر متقارب مثنی مقصور یا محذوف است. حدود ۱۲۵ بیت از این مثنوی در عرفات العاشقین (اوحدی، ۲۰۶-۲۰۷) و تمامی آن در تذکره میخانه (فخرالزمانی، ۱۲۷) به ذکر شده است. ارزش ساقی‌نامه پرتوی بیشتر در گسترش مطالب و مضمونهای متداول در ساقی‌نامه‌ها و بیان احساسات متنوع شاعرانه و عارفانه در این گونه اشعار است. به‌طوری که بیشتر متأخران از روش وی پیروی کرده‌اند (صفا، همانجا). وی در ساقی‌نامه خود که کوشیده است تا از تعقید و تکلف به دور باشد، به مدح حضرت علی (ع) پرداخته است (کوثر، ۵۸، ۶۱). از این ساقی‌نامه، شماری نسخه خطی برجای مانده است (نک: منزوی، خطی، ۲۸۶۳/۴-۲۸۶۴؛ شورا، ۲۷۵/۱۷؛ نیز مرکزی، ۷۴۳/۱). گلچین معانی ۳ غزل پرتوی را در تعلیقات خود بر تذکره میخانه (نک: ص ۱۲۸، ۱۲۹) آورده است و تذکره‌نویسان دیگر نیز بیهیایی از او را به صورت پراکنده نقل کرده‌اند.

برخی از اشعار پرتوی به شاعرهایی ساختگی نسبت داده شده است، از جمله «بی‌بی آرزوی سمرقندی» (نک: فخری، ۱۳۷). و «پرتوی طلاکش» که اوحدی غزل پرتوی به مطلع «منم زینک و بد دهر دم فرو برده» را از او دانسته است (نک: گلچین، «شاعرانی...»، ۵۱). این طلاکش رفته‌رفته به «بی‌بی پرتوی»، و سرانجام به شاعره ساختگی دیگری به نام «پرتوی تبریزی» (نک: مشیر سلیمی، ۷۴/۱؛ کشاورز صدر، ۶۶) تبدیل شد و غزل مزبور به وی منسوب گردید (نک: گلچین، همانجا، تاریخ...، ۸۳۰/۲).

شاعران دیگری نیز «پرتوی» تخلص می‌کرده‌اند که منابع درخور توجهی در باب آنها در دست نیست و در نتیجه اطلاعاتی که از آنها به

روزآدینه به چاپ خواهد رسید» (ص ۱).

در شماره‌های مختلف پرچم ضمن جانبداری از اصول حکومت مشروطه و تبلیغ آن، شرح حال قهرمانان انقلاب مشروطیت، همراه با عکسهایی از آنان چاپ می‌شد. شماره ۱۶۱ (۱۳ مرداد ۱۳۲۱) این روزنامه به مناسبت سالگرد اعلام مشروطه با چاپ عکسهای سران جنبش مشروطه در صفحات اول و آخر، و درج مقالاتی درخصوص این جنبش، به صورت ویژه‌نامه انتشار یافت. درج بیان‌نامه‌ها و نوشته‌های «آزادگان» شهرهای مختلف ایران، به‌ویژه آذربایجان، و دفاع از ترویج زبان فارسی در این استان در شماره‌های متعدد و سرانجام تبلیغ «زبان پاک» ابداعی کسروی از جمله مسائل مورد توجه روزنامه پرچم بود.

صرف‌نظر از وقفه‌های کوتاه مدت - که یکی از آنها توقیف ۳ روزه به سبب چاپ عکس دو ژنرال نازی در شماره ۱۴۰ (۱۵ تیرماه ۱۳۲۱) بود - پرچم تا ۱۷ آذر ۱۳۲۱ به‌طور مرتب انتشار می‌یافت (نک: شمه ۱۴۴) و شماره ۲۵۴ (۱۷ آذر ۱۳۲۱) واپسین شماره پرچم روزانه بود (کتیرایی، ۳۸۵). در این روز به سبب «بلوای نان» که منجر به برقراری حکومت نظامی گردید، به دستور قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت از انتشار تمامی روزنامه‌ها در تهران و از آن جمله پرچم جلوگیری شد (عاقلی، میرزا...، ۲۹۱-۲۹۵، روزشمار...، ۲۵۰/۱؛ پاکدامن، ۱۰۳؛ ابوتراییان، ۱۱۰-۱۱۱). از شماره ۴ تا آخرین شماره این دوره در کتابخانه ملی موجود است (سرتیپ‌زاده، ۶۳).

پس از گذشت ۴ ماه، پرچم به شکل دو هفته‌نامه در ۱۵ فروردین ۱۳۲۲ آغاز به انتشار مجدد کرد (کتیرایی، همانجا). کسروی در نخستین شماره آن درباره این توقیف ۴ ماهه آورده است که «به مناسبت پیش‌آمد آذرماه و نداشتن کاغذ، تا امروز پرچم را تعطیل نمودیم» (ص ۳۹). از توضیح دیگری که در پشت جلد همین شماره داده شده است، چنین برمی‌آید که پرچم و دیگر نشریه کسروی، پیمان تا «پیش‌آمد آذرماه» انتشار می‌یافته، و «پس از گذارده شدن قانون نوین برای روزنامه‌ها» کسروی امتیازی برای انتشار مجدد پرچم گرفته است، لیکن به علت کمبود کاغذ و گرانی آن، و نیز اشتغال وی به چاپ و انتشار کتابهایی چون ورجاوند بنیاد، انتشار آن تا تاریخ یادشده به تعویق افتاده، و از آن پس، به جای پرچم روزانه، پرچم دوهفتگی ۴۸ صفحه‌ای انتشار یافته است. این نشریه با «رفت و رویه» پیمان جایگزین پرچم روزانه و پیمان شد و در آن «گفتارهایی [هم] در زمینه پرچم با همان زبان روزنامه ... هم در زمینه پیمان با همان زبان [خاص]» دنبال گردید (شمه ۱).

پرچم دوهفتگی پس از انتشار شماره ۱۲ در نیمه دوم شهریور ۱۳۲۲ توقیف گردید. نسخه‌ای از این دوره ۱۲ شماره‌ای در کتابخانه مرکزی تبریز موجود است. اقدام برای جلوگیری از انتشار پرچم، ظاهراً با ارسال نامه مورخ ۱۳۲۲/۴/۲۱ ش از سوی حسن اسفندیاری محتشم‌السلطنه، رئیس مجلس شورای ملی دوره سیزدهم، مبنی بر ضد دین بودن پیمان و پرچم به نخست‌وزیر وقت علی‌سهیلی، و انعکاس آن به

فرمانداری نظامی آغاز شد (اسناد...، ۲۷۷/۲-۲۷۸). فرمانداری نظامی هم طی نامه مورخ ۱۳۲۲/۵/۱۱ ش به نخست‌وزیر اطلاع داد که به شهربانی دستور داده شده است تا از انتشار مجله پرچم به علت درج مقالات «خلاف دیانت اسلام» جلوگیری کنند (همان، ۲۷۸/۲). سرانجام این نامه‌نگاری آن بود که هیئت وزیران در جلسه مورخ ۱۳۲۲/۶/۲۱ ش توقیف ۱۷ نشریه و از آن جمله پرچم را تصویب کرد (همان، ۲۳۱/۱) و بدین ترتیب، و براساس همین تصویب‌نامه، از انتشار پرچم دوهفتگی جلوگیری شد.

انتشار مجدد پرچم پس از رفع توقیف - که مقدماتش از اواسط آذر ۱۳۲۲ فراهم آمده بود - از اسفند ۱۳۲۲، با قطع بزرگ و به صورت هفتگی آغاز گردید (اتحاد، ۲۰۸/۴؛ قاضی‌زاده، ۴۵۱)؛ لیکن پس از انتشار ۷ شماره، باز توقیف شد (کتیرایی، ۳۸۵-۳۸۶). این توقیف در ۵ اردیبهشت ۱۳۲۳ به سبب «اهانت به دین اسلام» صورت گرفت (اسناد، ۶۳۱/۱-۶۳۲؛ قس: پاکدامن، ۱۳۲). شماره ۷ پرچم هفتگی درحقیقت آخرین شماره دوره‌های ۳ گانه آن بود. از آن پس، با وجود اعتراضات مداوم از جانب کسروی و اعضای باهماد آزادگان از شهرهای مختلف در ۱۳۲۳-۱۳۲۴ ش (اسناد، ۲۷۹/۲-۲۸۷)، دیگر روزنامه یا مجله‌ای به نام پرچم منتشر نشد و به جای آن، «دفترهای ماهانه» در سالهای ۱۳۲۴-۱۳۲۶ ش در دوره حیات کسروی، و پس از قتل وی در ۱۲ اسفند ۱۳۲۴، توسط «یارانش» و به سردبیری یحیی ذکا، روی هم ۳۰ شماره، منتشر گردید (کتیرایی، ۳۸۶؛ برزین، ۱۰۴؛ افشار، ۹۸۵).

مآخذ: ابوتراییان، حسین، مطبوعات ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اتحاد، هوشنگ، پژوهشگران معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ اسناد مطبوعات ایران، به کوشش غلامرضا سلامی و محسن روستایی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۶ ش؛ افشار، ایرج، نادرکاران، به کوشش محمود نیکویه، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ برزین، مسعود، شناسنامه مطبوعات ایران از ۱۲۹۵ تا ۱۳۵۷، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ پاکدامن، مسعود، قتل کسروی، ایسلا، ۱۳۷۷ ش/۱۱۹۹ م؛ پرچم (دو هفته‌نامه)، تهران، ۱۳۲۲ ش، شمه ۱؛ همان (روزنامه)، تهران، ۱۳۲۱-۱۳۲۰ ش، شمه ۱، ۳۲، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷،

دیگران دلاوری بیشتری داشت و یا از فضیلت و برتری ویژه‌ای برخوردار بود. مثلاً در جنگ یمامه لوا در دست سالم بن عبید بن ربیع بود که از صحابه نخستین و از اصحاب اهل صفه به شمار می‌رفت (ابونعیم، ۳۷۰/۱؛ سخاوی، ۲۷۶/۱). اما در اغلب جنگها، مانند جنگ خیبر، لوا به حضرت علی بن ابی طالب (ع) داده می‌شد (طبری، ۱۳۶/۲؛ سیوطی، همانجا؛ ابن عماد، ۵۰/۱). کسی که لوا به وی سپرده می‌شد، می‌بایست تا واپسین لحظه حیات خویش آن را برافراشته نگه‌دارد. در جنگ یمامه سالم بن عبید با آنکه هر دو دستش قطع شد، نگذاشت لوا بر زمین بیفتد (ابونعیم، سخاوی، همانجا؛ ابن جوزی، ۹۱/۴). چون شخصی که لوا را در دست داشت، کشته می‌شد، بی‌درنگ آن را به دیگری می‌سپردند. در جنگ احد ابتدا لوا در دست مصعب بن عمیر بود و پس از قتل او، پیامبر (ص) لوا را به علی (ع) سپرد (مقدسی، ۲۰۱/۴-۲۰۲؛ ابن کثیر، ۳۲۴/۳، ۱۵/۴، ۲۰).

مورخان مسلمان گزارشهای افتخارآمیزی از این گونه رویدادها ارائه کرده‌اند. در جنگ مؤته زید بن حارثه، جعفر بن ابی طالب و عبدالله ابن رواحه یکی پس از دیگری کشته شدند، اما نگذاشتند لوا بر زمین بیفتد، تا آنکه خالد بن ولید آن را به دست گرفت (طبری، ۱۵۱/۲؛ ابن کثیر، ۲۴۴-۲۴۷؛ ابوعبید، ۱۱۷۲/۴؛ ابن جوزی، ۱۹۴/۳، ۳۱۴/۴). برافراشته بودن لوا به منزله اصرار و همت بر پیروزی و برتری بر دشمن بود. یکی از توصیه‌های علی (ع) در گرماگرم جنگ صفین این بود که برچم خویش را همواره برافراشته نگه‌دارید و آن را به دلاوران خویش بسپارید (ابن خلدون، ۲۷۵/۱).

در فرهنگ اسلامی در دست گرفتن لوا معنای کنایی پیشوایی و برتری را می‌رساند (نک: مقرئ، ۱۱۵۶/۲، ۴۶۵/۵، ۱۳۸/۶). چنان که به عنوان مثال امروالقیس را «حامل لوا در شعر» نامیده‌اند (سیوطی، المزهر، ۴۰۹/۲). همچنین در دست داشتن لوا به معنای دلاوری و به پیشباز خطر رفتن بود (ابن خلدون، ۱۹۸/۱؛ ابن عماد، ۹۰/۱). در حوادث مهم در دست داشتن برچم تأیید و جلب اعتماد دیگران را به دنبال داشت (نک: ابن اثیر، ج قاضی، ۶/۵) و نوعی اقتدار به حامل آن می‌بخشید (همان ج، ۲۵۴/۴). فضل بن سهل «ذوالریاستین»، «صاحب الریاسة الحرب والقلم» و «حامل اللواء» خوانده می‌شد (همان ج، ۳۸۳/۵). معمولاً عقد لوا برای کسی که لوا را برای او می‌بستند، افتخاری بزرگ به شمار می‌رفت. در فتح انطاکیه ابوعبیده همان لوائی را در دست داشت که ابوبکر برای وی بسته بود (واقعی، ۳۰۹/۱).

عقد لوا به منزله صدور منشور حکمرانی نیز بود (بلادزی، ۲۵۲/۱؛ ابن خلدون، ۲۵۹/۱) و درخواست لوا از خلیفه توسط حکومت‌های تازه تأسیس — مانند صفاریان (ابن اثیر، ۳۷۱/۶) و مسعود غزنوی پس از پیروزی بر برادرش محمد (بیهقی، ۱۵/۱) — برای تثبیت و تأیید

عربی و ترکی به همین معنا به کار رفته است. امروزه از برچم به عنوان مهم‌ترین نماد هویت ملی کشورها به طور گسترده توسط دولت‌ها، سازمان‌ها، گروه‌های مختلف کشوری و لشکری، و در مراسم و تشریفات دولتی و بین‌المللی استفاده می‌شود (برچم<sup>۱</sup>). افزون بر این، سازمان‌های فراملیتی، مانند سازمان کنفرانس اسلامی، سازمان ملل متحد، اتحادیه اروپا نیز از برچم ویژه خود استفاده می‌کنند (همان؛ «برچم‌های اسلامی»<sup>۲</sup>؛ «دائرة المعارف...»<sup>۳</sup>، ذیل برچم<sup>۴</sup>).

۱. برچم در تاریخ اسلام: ابن خلدون تاریخ استفاده از برچم را به آغاز خلقت انسان می‌رساند (۲۵۸/۱)؛ در حالی که گفته‌اند: این تاریخ تا حدود ۵ هزار سال پیش قابل پی‌گیری است (خیراندیش، ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: «برچم»). در برخی از متون تاریخی اسلام، پیامبر اکرم (ص) «حامل لوا در روز رستاخیز» نامیده شده (مقرئ، ۴۲۳/۷؛ ابن کثیر، ۵/۱)، و امیرالمؤمنین علی (ع) خود را اهل اللواء نامیده است که بر اهمیت و احترام برچم در میان مسلمانان دلالت دارد (ابن عدیم، ۲۲۰/۵). پیش از ظهور اسلام، قبیله قریش دو برچم داشت: یکی رایتی موسوم به عقاب که شاید تقلیدی از رومیان بود (زیدان، ۱۸۰/۱) و دیگری برچمی که آن را «لواء» می‌نامیدند و مخصوص جنگها بود («برچم‌های اسلامی»). درباره رنگ لوا یا حتی شکل آن آگاهی دقیقی در دست نیست؛ اما گفته شده که عقاب به رنگ سیاه بوده است (همان). برچمداری در میان قریش از منصبهای مهم بود و متولیان حفظ و حمل برچم به این منصب افتخار می‌کردند. عقاب یا رایت که برچم قبیله به شمار می‌رفت، در اختیار بنی‌امیه بود؛ اما لوا را خاندان بنی‌عبدالدار حمل می‌کردند و به این سبب، خود را صاحب اللواء می‌نامیدند (طبری، ۶۴/۲؛ ابن جوزی، ۲۱۶/۲؛ ابن کثیر، ۶۵/۳، ۱۴۲؛ زیدان، همانجا؛ محب الدین، ۵۳/۲). پس از ظهور اسلام نیز این افتخار برای بنی‌عبدالدار باقی ماند (طبری، همانجا؛ سیوطی، تاریخ...، ۱۶۷/۱؛ ابن کثیر، ۲۰/۴).

در آغاز اسلام پیامبر اکرم (ص) برچمی سیاه رنگ موسوم به عقاب برگزید. این برچم که هیچ نقش یا علامتی نداشت، احتمالاً همان است که گفته‌اند: از چادر عایشه ساخته شده بود (زیدان، همانجا؛ «برچم‌های اسلامی»؛ قس: ابن کثیر، ۲۹۳/۴). افزون بر این، گفته‌اند: پیامبر (ص) رایت‌های متعددی به رنگهای گوناگون داشت که مشهورترین آنها رایت سفید بود (همو، ۲۶۰/۳؛ بختورتاش، ۱۰۰؛ «برچم‌های اسلامی»). گفته‌اند: برلوی پیامبر (ص) که در جنگها حمل می‌شد — و شاید بر عقاب نیز — کلمه توحید نقش شده بود (واقعی، ۴۲/۲).

به گزارش مورخان، در جنگ بدر «لوائی» پیامبر (ص) بزرگ‌ترین لوائی مهاجران بود؛ از این گفته برمی‌آید که در جنگها هر یک از گروه‌های مهاجر و انصار لوائی مخصوص به خود نیز داشته‌اند (ابن جوزی، ۱۹۴/۳). در جنگهای مسلمانان برافراشته نگه‌داشتن و حفظ لوا اهمیت بسیار داشت. معمولاً برای هر جنگ لوائی مخصوص بسته، و به دست کسی سپرده می‌شد که فرماندهی بر عهده او بود، یا از

استیلای آنها صورت می گرفت. رسم عقد لوا که با پرچم کوچک سیاه رنگی اجرا می شد، به عنوان یکی از تشریفات دستگاه خلافت عباسی معمول بود. هرگاه یکی از کارگزاران شایسته تقدیر شناخته می شد، و یا هنگامی که فرماندهان و گماردگان خلیفه بر دشمنی پیروزی می یافتند، علاوه بر خلعت و پاداش، ارسال لوا هم ضرورت داشت. وقتی که طاهر ذوالیمینین خبر پیروزی بر امین را برای مأمون فرستاد، مأمون به پاس این پیروزی برای عقد لوای او وقت خاصی تعیین کرد (ابن عماد، ۴/۱). پیروزی عضدالدوله بر عزالدوله در زمان خلافت طائع سبب شد که خلیفه دو لوای مخصوص برای وی ببندد: یکی به رسم لوای عتال، یعنی لوای «نقره کاری»؛ و دیگری مانند لوای ولیعهدان، یعنی مذهب (طلاکاری) (سیوطی، تاریخ، ۴۰۷/۱؛ ابن عماد، ۵/۲).

به استثنای دوره کوتاهی در زمان خلافت مأمون - که وی به سبب نزدیک شدن به شیعیان رنگ سبز را برای پرچم خود برگزید (ابن خلدون، همانجا؛ «پرچمهای اسلامی») - رنگ پرچم خلفای عباسی از پیش از پیروزی نهضت ضد اموی سیاه بود. این رنگ نماد خلافت عباسی شمرده می شد و دیگر حکمرانان از آن استفاده نمی کردند (قزوینی، ۶۰۸). به گفته ابن خلدون، عباسیان رنگ سیاه را به نشانه غمگساری برای کشتگان خویش برگزیده بودند (همانجا)؛ اما آنان خود گزینش این رنگ را به سبب انتساب به «اهل بیت» می دانسته اند (سیوطی، همان، ۱۸/۱؛ قلقشنندی، ۲۳۷/۲؛ «پرچمهای اسلامی»); پرچم امویان نیز سبید (همان)، یا سرخ (زیدان، ۱۸۱/۱؛ قس: مقرئ، ۳۱۰/۳، ۲۳۸/۶). رنگ پرچم امویان اندلس، و یا به گفته برخی سبز بود (زرین کوب، دو قرن، ۱۳۹، ...؛ قلقشنندی، ۲۳۵/۲-۲۳۶).

چون ابومسلم خراسانی دعوت عباسی را آشکار ساخت، ابراهیم امام دو لوای سیاه برای وی فرستاد که یکی از آنها موسوم به ظل (سایه)، و دیگری موسوم به سحاب (ابر) بود (ابن اثیر، ج قاضی، ۲۸۵؛ نیز نک: ه د، ابومسلم). از این پس، «رایات سود» (بیرقهای سیاه) به نماد ویژه عباسیان تبدیل شد. به روزگار ضعف خلافت عباسی، مخالفان و معارضان خلیفه علم سبید را نشانه مخالفت خویش با عباسیان قرار دادند و اگر چه پرچم شیعیان سبز، و بیرق خرم دینان سرخ بود («پرچمهای اسلامی»؛ خیراندیش، ۲۵۸؛ زکی، ۲۸؛ نظام الملک، ۲۸۵/۱؛ زرین کوب، همان، ۲۳۳، ۲۴۹؛ داور)، اما اغلب مخالفان دستگاه خلافت از جمله طالبیان به مبیضه (سفید بیرقها) شهرت یافتند (ابن خلدون، زیدان، همانجاها؛ قزوینی، ۶۰۷).

از گزارش یعقوبی برمی آید که طولونیان نخستین کسانی بودند که در مصر پرچمهایی با رنگهای متنوع و متفاوت برافراشتند (ص ۱۳۱؛ قس: زکی، همانجا). پس از آن، فاطمیان با گزینش رنگ سبز برای پرچم خویش و استفاده گسترده از بیرقهای گوناگون در مراسم و جنگها بر اهمیت و رواج آن افزودند. هنگام عبور خلیفه فاطمی دو پرچم در دو طرف وی حمل می شد و افزون بر آن شمار بسیاری از طبلها و پرچمهای رنگارنگ در موکب خلیفه یا در سپاه وجود داشت. فاطمیان

دیوان خاصی با عنوان دارالبند داشتند که وظیفه نگهداری و رعایت آداب مربوط به پرچم را برعهده داشت (زکی، ۳۶-۳۷). وقتی عزیز پنجمین خلیفه فاطمی عزم شام کرد، ۵۰۰ پرچم در سپاه وی بود (ابن خلدون، ۲۵۹/۱؛ زیدان، همانجا). پس از آن، ابویان برای نخستین بار رنگ زرد را برای پرچم خویش برگزیدند (مقدسی، ۳۲۲/۳، ۴۰۴). آنان نیز بر شمار بیرقها افزودند و برای حمل و نصب پرچم و تشریفات مربوط به آن قواعد تازه ای تنظیم کردند (زکی، ۲۹). در میان اتابکان زنکی، عمادالدین نخستین کسی بود که هنگام عبورش سنجق بر سر او می گرفتند (ابن کثیر، ۲۲۷/۱۲).

در مغرب سرزمینهای اسلامی امویان اندلس تا مدتها رنگ سفید («پرچمهای اسلامی») و یاسرخ (زیدان، همانجا؛ قس: زکی، ۲۹-۳۰) را حفظ کردند، اما گویا به تدریج رنگ خاص پرچم حکومتها جای خود را به شمار فراوانی از بیرقهای رنگارنگ داد و طبل و غم بسیار نشانی از شکوه موکب سلطانی گردید. در دولت بنی مرین یک پرچم سفید بزرگ به عنوان شعار خاص سلطان حمل می شد، اما افزون بر آن، شمار زیادی بیرقهای رنگارنگ در موکب وی وجود داشت (سلاوی، ۱۱/۱، ۱۶۵/۲). آنان نیز محلی به نام «باب البند» داشتند (همو، ۲۵۸/۱).

در حکومت مرابطون نه تنها در موکب سلطان پرچمهای رنگارنگ متعدد ساخته شده از حریرهای خالص و زریفت وجود داشت، بلکه کارگزاران بزرگ آنها نیز موکب با شکوهی از طبل و غمهای رنگارنگ داشتند. به این مجموعه طبلها و بیرقها «ساقه» می گفتند. تنها تفاوت بین ساقه سلطان و کارگزاران تفاوت شمار پرچمها بود (ابن خلدون، همانجا).

در حکومت موحدون تنها موکب پادشاه ساقه داشت و کارگزاران برجسته فقط پرچمهای کوچکی از جنس کتان داشتند (همو، ۲۵۹/۱-۲۶۰). هدف از حمل طبلها و پرچمهای بسیار بیم افکندن در دل دشمنان یا مخالفان بود، چنان که گاه به گفته مقرئ تلمسانی، بیشه ای از پرچمها پدید می آمد (۲۴۲/۱). سلطان ابوالحسن پادشاه زناته ساقه ای داشت که ۱۰۰ طبل و ۱۰۰ علم در آن بود (ابن خلدون، همانجا).

در شرق سرزمینهای اسلامی، فرمانروایان دولتهای ترک از پرچمهای بزرگ با منگوله ای بزرگ از موی که به آن شالش یا چتر می گفتند، استفاده می کردند. این پرچمها فقط مخصوص پادشاه بود، اما شمار بسیاری از بیرقهای کوچک تر در موکب پادشاه و یا در لشکر وی وجود داشت که به آنها سنجق می گفتند. امیران و فرماندهان لشکر می توانستند شماری دلخواه طبل و سنجق داشته باشند (همو، ۲۶۰/۱). در حکومت ابویان و شاید در دوره مالیک نیز به پرچم مخصوص سلطان «عصابه» می گفتند و معمولاً نام و لقبهای خلیفه یا سلطان بر روی آن نوشته می شد (زکی، ۲۹؛ قس: پروین گنابادی، ۴۹۶/۱، نیز ۴۹۷، حاشیه).

با آنکه در بیشتر سرزمینهای قلمرو خلافت اسلامی، پرچم حکومتها از نقش و نماد خاصی، جز نام خلیفه یا آیات قرآنی نداشت

همانجا؛ شهرمدان، ۲۶۷؛ بیرونی، ۲۲۲). گفته‌اند: هنگامی که این درفش در نبرد قادسیه به دست مسلمانان افتاد، ۱۰۰۰۰ دینار بها داشت (کریستن سن، ایران...، ۵۲۸؛ مان، ۳؛ داور). اشارات مکرری به درفش کاویانی و باورهای مربوط به آن در شعر فارسی دیده می‌شود (برای نمونه، نک: شمیسا، همانجا؛ نظیری، ۴۰۵).

پس از سقوط امپراتوری ساسانی، ایرانیان تا مدت‌ها پرچم خاصی نداشتند (بختورتاش، ۸۵ - ۸۸؛ داور؛ برق، ۷۱). پس از پیدایش حکومت‌های محلی، به تدریج پرچم‌هایی متفاوت با پرچم خلفای عباسی پدیدار شد (همانجا). درباره اینکه آیا سامانیان پرچم ویژه‌ای داشته‌اند یا نه، اطلاعی در دست نیست؛ اما در تاریخ سیستان به بروز اختلاف در موسم حج بر سر نصب پرچم عمرو بن لیث و محمد بن طولون حاکم مصر اشاره شده است؛ چه، در آن زمان مرسوم بود که در موسم حج پرچم عمرو بن لیث در جانب راست منبر نهاده شود؛ در این باب «سخن با مصریان دراز شد و حرب او افتاد، مردمان مکه نصرت خلیفت عمرو را کردند و علم عمرو بر یمن چنان که رسم رفته بداشتند» (ص ۲۳۸ - ۲۳۹).

نخستین بار به فرمان سلطان محمود غزنوی عکس ماه بر روی پرچم سیاهی که نماد تابعیت وی از خلافت بغداد بود، زر دوزی شد («تاریخچه...»؛ داور). پس از آن، اگر چه پرچم سیاه همچنان به عنوان نماد خلافت عباسی در مراسم و جنگ‌ها دیده می‌شد (بیهقی، ۴۱۴/۲، ۹۰۵/۳، ۹۷۲؛ اما بیهقی بارها از علامت شیر سخن گفته است (۴۲۰/۲، ۹۵۴/۳). گفته‌اند: نخستین بار مسعود غزنوی تصویر شیر را بر پرچم خویش نقش کرد («تاریخچه»؛ داور؛ نیز نک: لغت نامه...، ذیل علامت). از آن پس، استفاده از پرچم در مراسم و در نبردها به شیوه دیرینه ایرانیان، رواج کامل یافت. در جنگ‌ها هر دسته یا فوج از سربازان پرچم یا علامت مخصوص داشتند که با آن شناسایی می‌شدند. این عبارت قابوس‌نامه: «و به یکبار لشکر پیش میر، علامت علامت، فوج فوج همی فرست» (عنصرالمعالی، ۲۷۵) نشان می‌دهد که هر علامت ویژه فوجی از سربازان بوده است. افزون بر این، از چند بیت شعر فرخی سیستانی می‌توان دریافت که سلطان محمود نیز رایتی داشته که عکس مرغی همای مانند بر آن نقش گردیده بوده است (یوسفی، ۴۲۲). از همان جا برمی‌آید که علامت یا پرچم را چون چتر بر سر سلاطین می‌گرفتند (همو، ۴۲۳؛ بیهقی، ۹۷۲/۳) و در هنگام پراکنده شدن سپاه پرچم‌ها یا علامت‌ها را از پایانه آنها باز می‌کردند (همو، ۹۵۶/۳؛ خطیب رهبر، ۱۰۶۳/۳).

در همین دوره علامت پرکشیدن به معنای برافراشتن پرچم (زرین کوب، سیری...، ۲۳۲، ۵۶۶)، و نیز برافراشتن پرچم در اعیاد که در بیتی از ظهیر قاریابی (ص ۵) دیده می‌شود و اشارات فراوان شاعران به نقش شیر (مولوی، ۳۸۱، ۴۵۸/۲؛ گوهرین، ۱۱۳/۶؛ بختورتاش، ۹۶ -

«هلال...»<sup>۱</sup>)؛ «پرچم‌های اسلامی»؛ برق، ۷۱)، بر پرچم ترکان آسیای صغیر (عثمانی) از آغاز نقش هلال و سپس ستاره دیده می‌شد؛ چه، این نماد - پیش از آنکه قبایل ترک آسیای مرکزی را ترک کنند - در شمار توت‌مهای اصلی آنان بود («هلال»؛ «پرچم‌های اسلامی»؛ خیراندیش، ۹۹).

افزون بر این، نقش هلال بر پرچم بیزانس با پاره‌ای از وقایع تاریخی و افسانه‌ای بسیار کهن آمیخته است («پرچم‌های اسلامی»؛ زکی، ۳۳). چون ترکان آناتولی قدرت یافتند و امپراتوری عثمانی گسترده شد، دیگر گونی‌هایی در رنگ پرچم پدید آمد و پرچم ملی از پرچم دینی جدا شد، اما باز هم هلال ماه و ستاره بر پرچم‌های ملی و دینی آنها باقی ماند («ترکیه...»<sup>۲</sup>)؛ «پرچم‌های اسلامی»؛ قس: زکی، همانجا). پایداری این نماد در خلال سده‌های متوالی بر پرچم این امپراتوری که بر بخش‌های بزرگی از جهان اسلام و اروپا سیطره داشت، سبب شد تا به تدریج هلال ماه و ستاره در اذهان بسیاری از مردم جهان و حتی مسلمانان به نماد اسلام مبدل گردد (نک: دنباله مقاله).

پرچم در ایران: هم زمان با پیدایش سلسله‌های پادشاهی ایرانی و یا شاید اندکی پیش از آن استفاده از پرچم در تبردهای ایرانیان رایج بود (شهرمدان، ۲۶۹؛ بختورتاش، ۱۱۹-۱۱۸؛ بهار، ۱۱/۱). در سپاه کورش برای حفظ نظم و شناسایی دسته‌های نظامی از درفش‌های رنگارنگ استفاده می‌شد (گزنفن، ۲۲۳). گفته‌اند: پرچم ویژه کورش رنگ سپید داشت و تصویر عقابی زرین و گشوده بال در میانه آن بود («ایران، پرچم‌ها»<sup>۳</sup>).

پرچم نزد ایرانیان افزون بر جنبه‌های نظامی و سیاسی، با برخی باورهای اسطوره‌ای و دینی هم آمیخته بود. معمولاً بر درفش‌های ایرانی تصویر عقاب یا جانورانی کشیده می‌شد که نماد قدرت بودند (شهرمدان، ۲۷۰؛ بختورتاش، ۳۸-۴۸؛ جکسن، ۵۷). گزارش‌های بسیاری درباره پرچم‌های رنگارنگ ایرانیان در دست است (زنجان، ۴۶۷؛ صفا، ۲۳۳؛ بختورتاش، ۳۵-۴۷؛ شهرمدان، ۲۷۱)، افسانه‌ها و گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که پرچم ایرانیان از عهد باستان تا پایان دوره ساسانی درفش کاویانی نام داشته است (ابن اثیر، ۷۴/۱-۷۵؛ داور). بنا به روایت فردوسی، این درفش با قیام کاوه آهنگر و آغاز پادشاهی فریدون پدید آمد (۴۵/۱). از این افسانه همواره تفسیرهای گوناگونی شده است، اما برخی نیز آن را بیان وجهی برای نام درفش کاویانی می‌دانند که درفش شاهنشاهی ایران بود (کریستن سن، کارنامه...، ۲۳-۲۴، کیانیان، ۶۷).

درفش کاویانی را همه پادشاهان ایران گرامی می‌داشتند (تعالی، ۳۹-۳۸؛ طبری، ۱۲۳/۱، ۳۰۰) و به باور ایرانیان این درفش فرخنده مایه پیروزی در جنگ‌ها به شمار می‌رفت (گردیزی، ۴؛ ابن خلدون، ۵۰۲/۱). اشاره کنایه آمیز ناصر خسرو به «خجسته علم کاویان» (دیوان، ۱۴) و نیز خاقانی (نک: شمیسا، ۴۰۳) این باور را نشان می‌دهد. به سبب همین ویژگی‌ها، پادشاهان ایرانی گوه‌هایی گران‌بهر آن آویخته بودند (گردیزی،

۹۸) و ماه (ظہیرفاریابی، ۱۰) بر علمها، و همچنین رواج اصطلاحهایی چون ماهچه و منجوق برای اجزاء مختلف پرچم که در مرزبان نامه (مرزبان بن رستم، ۱۰۶) و تاریخ بیهقی (۴۲۰/۲) نیز خطیب رهبر، ۷۷۷، ۵۴۰/۳) آمده است و نیز علم بر در سرای کسی زدن (محمدبن منور، ۲۹/۱) و به کار بردن اصطلاح عَلم گدایان (مولوی، ۴۲۳/۱؛ گوهرین، ۳۲۶/۶؛ قس: نیکلسن، ۸۹۴/۲) که نشان می‌دهد گروههایی از اهل فقر نیز عَلم مخصوص داشته‌اند، گویای رواج گسترده استفاده از پرچم است.

از آنچه قزوینی رازی می‌گوید (ص ۶۰۸)، می‌توان دریافت که نخستین کسانی که پرچمهایی به رنگ سبز، سرخ و زرد برافراشتند، سلجوقیان بودند. شاید همانها نیز برای نخستین بار نقش شیر و خورشید را بر پرچمهای خویش قرار دادند. اگر چه بنا به برخی قرائن نقش پرچم آنها اصلاً ماه یا هلال ماه بود («هلال»؛ قس: زکی، ۳۳-۳۴). با این حال، آشکار شدن نقش شیر بر پرچم مسعود غزنوی نخستین بروز نمادی ایرانی بر پرچم حکومتی بود که خود را یکسره تابع خلافت بغداد می‌دانست (بیهقی، ۶۵/۱).

کهن‌ترین اثر از شیر و خورشید سکه‌هایی است که از روزگار غیاث الدین کیخسرو، پادشاه سلجوقی آناتولی (سده ۷/۱۳ م) باقی مانده، و با روایت افسانه آمیزی درآمیخته است: عشق مفرط این پادشاه به همسر گرچی‌اش سبب شد تا چهره او را چون خورشیدی بر پشت شیر بر روی سکه نقش کنند (کسروی، ۱۴-۱۵؛ بختورتاش، ۱۷۷-۲۰۲، ۲۰۸-۲۰۹؛ ذکاء، ۱۷)؛ اما شماری از پژوهشگران با تحلیل برخی شواهد، سابقه شیر و خورشید را تا دوره‌های پیش از اسلام پی‌گیری کرده، و گفته‌اند: از آنجا که ایران در اقلیم چهارم قرار داشته (که متعلق به خورشید است) و بر پایه نظریه‌های نجومی کهن، خورشید در برج اسد قرار دارد (ناصر خسرو، جامع، ۲۷۵) و همچنین بنا بر سابقه آیین مهرپرستی در ایران و علاقه و احترام ایرانیان به خورشید به عنوان پدیده نورانی مقدس، پیوند شیر و خورشید باید امری باستانی و بسیار کهن تلقی گردد (رضوانی، ۱۹۹-۲۰۳؛ کسروی، ۱۳-۱۴؛ قس: نفیسی، ۸۵).

برپایه گزارش ابوریحان بیرونی پادشاهان ایران در جشن مهرگان تاجی بر سر می‌گذاشتند که نقش خورشید بر آن بود (ص ۲۲۲). اشاره کلاویخو به قدمت نشان شیر و خورشید بر طاق عمارت قصر تیمور در سمرقند (ص ۲۰۸)، و نیز تصویر شیر و خورشید بر پرچم سربازان مغول در نقاشی مربوط به فتح نیشابور (بختورتاش، ۲۴۲) وجود این نشان را در دوره‌هایی از تاریخ ایران تأیید می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد پادشاهان صفوی نخستین کسانی بودند که نقش شیر و خورشید را به عنوان نشان رسمی خود پذیرفتند (همو، ۱۰۱-۱۰۸). این امر با توجه به باورهای دینی صفویان و لقب حضرت علی (ع) (شیر خدا) بسیار محتمل است (رضوانی، ۲۰۲؛ کسروی، ۱۸-۲۱).

پرچم در دوره صفویه به عنوان نماد قدرت حکومت و نیز مراسم دینی از اهمیت فراوان برخوردار بود و منصب علمدار باشی در دولت

صفویه (شاردن، ۷/۴۸۷) همان اهمیتی را داشت که سنجق یک در حکومت عثمانی (فرید، ۲۲۵/۱-۲۲۸؛ برق، ۷۲). در دوره افشاریان دولت ایران پرچمهای گوناگون داشت (بختورتاش، ۱۱۱-۱۱۳؛ لاکهارت، ۱۸۲)؛ اما پرچم رسمی حکومت پرچمی سفید به شکل سه گوش با نقش شیر و خورشید بود (بختورتاش، همانجا؛ «تاریخچه»). نقاشی باقی‌مانده از جنگ سپاهیان نادر با محمدگورکانی، پادشاه هند این پرچم را که یک نوار سبز رنگ در کناره بالایی و یک نوار قرمز در لبه پایینی دارد، نشان می‌دهد (همانجاها).

در اوایل عصر قاجار، در نتیجه مراودات ایرانیان با اروپاییان و نیز جنگهای ایران و روس پرچم ایران چهارگوش شد و رنگهای سه گانه پیشین به رنگ قرمز و دایره‌ای سفید که علامت شیر و خورشید در درون آن قرار داشت، تغییر یافت (بختورتاش، ۱۳۱؛ «تاریخچه»؛ ذکاء، ۱۴). در همین دوره، شاید به پیروی از دوره صفویان شمشیری به نشانه ذوالفقار علی (ع) در دست شیری که بر روی پرچم نقش می‌شد، قرار داده شد («تاریخچه»؛ رضوانی، همانجا) و سپس در حکومت محمدشاه تاجی بر بالای خورشید افزودند («تاریخچه»).

زمینه پیدایش پرچم سه رنگ کنونی را امیرکبیر فراهم آورد که در عین حال نقش تاج را حذف کرد (همان؛ بختورتاش، ۱۳۸؛ مینوی، ۸۵). در این دوره، پرچمهای گوناگون در ایران وجود داشت که اعتمادالسلطنه شرح آنها را ارائه کرده است (افشار، ۱۹۰۳). پس از پیروزی مشروطه، بر پایه اصل ۵ متمم قانون اساسی، پرچم ایران با ۳ رنگ کنونی و نشان شیر و خورشید به عنوان پرچم ملی و نماد حکومت مشروطه جنبه قانونی یافت (رضوانی، ۲۰۳؛ برق، ۷۲-۷۳) و پرچم ملی و دولتی از یکدیگر جدا شد و نشان شیر و خورشید تنها بر پرچم دولتی باقی ماند (بختورتاش، ۲۲۸).

در دوره رضا شاه آخرین تغییرات در شکل شیر و خورشید پدید آمد و پس از آن در دوره محمد رضا شاه آیین نامه برافراشتن پرچم در مراسم و تشریفات دولتی و اندازه و رنگ پرچم برای نیروهای سه گانه ارتش و نهادهای مختلف دولتی تعیین گردید (رضوانی، ۲۰۳-۲۰۴؛ ذکاء، ۳۸). در این هنگام در ایران ۴ پرچم به نامهای درفش شاهنشاهی، پرچم ملی، پرچم دولتی و پرچم نظامی وجود داشت (بختورتاش، ۲۳۵، ۲۳۸).

پرچم کنونی ایران بر اساس اصل ۱۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از ۳ رنگ سفید در وسط و سبز و سرخ در بالا و پایین تشکیل شده است. رنگ سبز نماد اسلام، رنگ سفید نشانه صلح، و رنگ سرخ نماد دل‌آوری ایرانیان است («ایران»). در وسط نوار سفید نشان مخصوص جمهوری اسلامی قرار دارد که از یک نیزه در وسط و ۴ هلال در دو طرف آن تشکیل شده است. علامت تشدید بر نوک نیزه نیروی مضاعف آن را نشان می‌دهد. در مجموع این علامت یادآور

از این رو، اگر چه در خلال این مدت پرچم عثمانی دستخوش تغییراتی شد، اما علامت ماه و ستاره آن همواره ثابت ماند (زکی، ۳۰-۳۳).

پس از تشکیل جمهوری ترکیه در ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م همان پرچم پیشین (قرمز یکدست با نقش هلال و ستاره‌ای به رنگ سفید) به عنوان پرچم کشور جمهوری ترکیه پذیرفته شد (خیراندیش، همانجا). اکنون افزون بر ترکیه، نقش پرچم بسیاری از کشورهای اسلامی که پس از سقوط دولت عثمانی و در خلال سده ۱۴ ق و دهه‌های اخیر تشکیل شده‌اند، با الهام از پرچم امپراتوری عثمانی ترکیبی از هلال ماه و ستاره است. این کشورها عبارت‌اند از آذربایجان، الجزایر، پاکستان، تونس، ترکمنستان، ازبکستان، مالزی، مولداوی و کومور («پرچمهایی...»؛ «معنی»).

در پرچم برخی از کشورهای اسلامی، مانند اردن، عراق و سوریه نیز علامت ستاره وجود دارد که گاهی به عنوان نماد اسلام و گاه به معانی دیگر به کار رفته است. در پرچم اردن که از ۳ رنگ سیاه، سفید و سبز به ترتیب از بالا به پایین تشکیل شده، سفید نشانه خلافت اموی، سیاه نشانه خلافت عباسی، و سبز نشانه خلافت فاطمی است. یک مثلث قرمز که قاعده آن به موازات میله پرچم است، نماد جنبش ۱۹۱۶ م در این کشور است و ستاره‌ای هفت پر به رنگ سفید که در درون آن قرار گرفته، نشانه اعتقاد به خدای یگانه و هفت آیه سورة فاتحه الکتاب است («پرچم اردن»<sup>۱</sup>؛ قس: خیراندیش، ۳۸). اما در پرچم عراق و سوریه ستاره‌ها به معنای متفاوتی به کار رفته است. در پرچم عراق ۳ رنگ قرمز، سفید و سیاه به ترتیب از بالا به پایین قرار گرفته، و در وسط بخش سفید ۳ ستاره به رنگ سبز وجود دارد که نشانه ۳ شعار وحدت، آزادی و سوسیالیسم حزب بعث است. این پرچم در ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م پس از برکناری عبدالکریم قاسم (روحانی، ۲۴۹) انتخاب شد. از این ستاره‌ها به عنوان نمادی از آرمان اتحاد اعراب نیز یاد شده است (خیراندیش، ۱۳۶-۱۳۷؛ «پرچم عراق»<sup>۲</sup>). پس از بحران خلیج فارس در ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م عبارت الله اکبر را بین ستاره‌های یاد شده اضافه کردند که احتمالاً هدف از آن جلب حمایت جهان اسلام بوده است (همان).

پرچم سوریه نیز از لحاظ رنگ با پرچم عراق و مصر و یمن یکسان است و تنها تفاوت آن، دو ستاره‌ای است که در قسمت سفید قرار گرفته، و نمادی از وحدت عربی است. رنگهای این پرچمها نیز چنان که گفته شد، به آرمان وحدت اعراب اشاره دارد (خیراندیش، ۱۳۷، ۲۱۴، ۲۵۱؛ «پرچم عراق»<sup>۳</sup>). همین رنگها با اندکی تفاوت در پرچمهای کویت و امارات متحده عربی نیز نشان دهنده همین معناست (خیراندیش، همانجا، نیز ۵۱).

پرچم معدودی از کشورهای اسلامی در استفاده از رنگها دارای تفاوتهای بیشتری است، مانند پرچم افغانستان که ۳ نوار سبز، قرمز و سیاه به ترتیب از راست به چپ به صورت عمودی قرار گرفته، و تصویر

شکل گل لاله است که نماد خون شهیدان انقلاب اسلامی به شمار می‌رود و در کناره بالا و پایین قسمت سفید عبارت الله اکبر با خط کوفی ۲۲ بار نوشته شده که تاریخ پیروزی انقلاب اسلامی (۲۲ بهمن) را نشان می‌دهد (همان).

پرچم در دیگر کشورهای جهان اسلام: مهم‌ترین و رایج‌ترین کاربرد کنونی پرچم در همه کشورها و از جمله کشورهای اسلامی کاربرد آن به عنوان پرچم ملی است که هویت ملی و تاریخی ملت‌ها را نشان می‌دهد («پرچم»). این هویت معمولاً با به کار بردن رنگها، طرحها و علامتهایی نشان داده می‌شود که به نوعی با تاریخ و گذشته کشورها پیوند دارد (همان؛ «معنی...»<sup>۴</sup>). بر این اساس، پرچم کشورهای اسلامی را می‌توان از جهات گوناگون دسته‌بندی کرد. در پرچم برخی از کشورهای اسلامی — مانند پاکستان، عربستان سعودی و لیبی — رنگ سبز به عنوان نماد اصلی و سنتی اسلام به کار رفته است. در پرچم ایران، کویت، اردن و فلسطین نیز نوار سبز رنگ نشان دهنده هویت اسلامی و یا عربی است (همان؛ «ایران»<sup>۵</sup>). هلال ماه و ستاره نیز در پرچم چندین کشور اسلامی — از جمله ترکیه و موریتانی — مورد استفاده قرار گرفته است («موریتانی»<sup>۶</sup>؛ قس: خیراندیش، ۲۲۴؛ «هلال»<sup>۷</sup>).

هلال ماه از حدود ۷ هزار سال پیش توتنم قبایلی بود که در آسیای مرکزی و سیبری می‌زیستند و پس از آن نیز نقش بسیار مهمی در تاریخ و فرهنگ بیزانس ایفا کرد. بنا بر برخی از گزارشهای تاریخی، در شب حمله فیلیپ مقدونی (پدر اسکندر) به بیزانس (۳۳۹ ق م) درخشش هلال ماه مانع حمله او گردید؛ در نتیجه، این پدیده طبیعی در نزد مردم بیزانس احترام ویژه‌ای یافت (همان؛ «پرچمهای اسلامی»؛ زکی، ۳۳). افزون بر این، پیروزی رومیان بر قبایل وحشی نیز در نخستین روزهای ماه قمری بود («هلال»). این ویژگیها و نیز برخی رویدادهای دیگر («پرچمهای اسلامی») سبب شد تا هلال ماه به عنوان نماد امپراتوری روم شرقی برگزیده شود (زکی، همانجا).

ترکان عثمانی پس از فتح بیزانس (۸۵۷ ق/۱۴۵۳ م) پرچم پیشین را پذیرفتند («ترکیه»). بر پایه برخی گزارشها، سلطان محمد فاتح در خواب دید که هلال ماه از شرق تا غرب گسترده شده است و این را نشانه گسترش قلمرو حکومت خویش تلقی کرد («پرچمهای اسلامی»؛ «هلال») و هلال ماه را علامت پرچم عثمانی قرار داد. در ۱۲۶۰ ق/۱۸۴۴ م ستاره‌ای به این هلال اضافه شد («ترکیه») که گفته‌اند از سورة طارق قرآن کریم الهام گرفته شده، و به معنای ستاره پامدادی است (خیراندیش، ۱۰۰).

چنان که گفته شد، سیطره طولانی امپراتوری عثمانی بر بخش بزرگی از جهان اسلام هلال ماه و ستاره را به تدریج در اذهان بسیاری از مردم جهان و حتی مسلمانان به نماد اسلام مبدل ساخت («هلال»).

1. «Meaning...»

2. «Mauritania»

3. «Crescent Moon: Flags...»

4. «Jordan...»

5. «Iraq...»

عمارتی معبد مانند و دو حلقه زرین در دو سوی آن نشانه تاریخ این کشور است («پرچم افغانستان»). تفاوت پرچم عربستان سعودی با لیبی در کلمه شهادتین و شمشیری است که در زیر آن قرار گرفته، و نشانه اسلامی بودن عربستان است؛ اما از جهت معنایی، رنگ سبز در پرچم لیبی افزون بر اشاره نمادین به اسلام، نشانه انقلاب سبز در لیبی است (نک: مطر، ۱۳۳۰-۱۳۳۱؛ خیراندیش، ۲۰۲۳). تنها پرچمی که از نمادهای یاد شده اثری در آن دیده نمی‌شود، پرچم کشور لبنان است که رنگها و علامت آن (درخت سدر)، نشانه تسلط فرانسویها بر این سرزمین، و قدمت تاریخی این کشور است (همو، ۱۹۵-۱۹۶).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، همو، همان، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۱۵/ق؛ ۱۹۹۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، بیروت، ۱۴۱۲/ق؛ ۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن عسیر، عمر، بقیة الطلب، به کوشش زکاء، دمشق، ۱۴۰۹/ق؛ ۱۹۸۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/ق؛ ۱۹۸۳م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵/ق؛ افشار، ایرج، نامواره دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ج ۲؛ بختورتاش، نصرت‌الله، پرچم و پیکره شیر و خورشید، تهران، ۱۳۳۵ش؛ برق، ناصر، «تاریخچه‌ای از پرچم ایران»، هور، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۳، ش ۲۶؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳/ق؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخا، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پروین گنابادی، محمد، حاشیه بر ترجمه مقدمه ابن خلدون، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پورداود، ابراهیم، «پرچم»، سالنامه ایران جاویدان، تهران، ۱۳۲۷ش؛ ۱۹۲۸م؛ همو، همزمانه، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تاریخچه پرچم ایران» (ما)، تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ خطیب رهبر، خلیل، تعلیقات بر تاریخ (نکده، بهی)، خیراندیش، رسول و سیاوش شایان، ریشه‌یابی نام و پرچم کشورها، تهران، ۱۳۷۰ش؛ داور، آرش، «نشان غرور ملی»، سیاه سید (ما)، ذکاء، بهی، «تاریخچه تغییرات و تحولات درفش و علائم دولت ایران...»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، دوره جدید، ش ۳۱؛ رضوانی، محمداسماعیل، «نشان رسمی کشور شاهنشاهی ایران و معنی و مفهوم آن»، سالنامه کشور ایران، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۲۷؛ روحانی، محمدحسین، توضیحات بر در خاورمیانه چه گذشت؟، نوشته ناصرالدین نشانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، سیری در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی، عبدالرحمان، الاعلام و شارات الملک فی وادی النيل، قاهره، دارالمعارف؛ زنجانی، محمود، فرهنگ جامع شاهنامه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۳م؛ الحیاة؛ سخاوی، محمد، التحفة اللطیفة فی تاریخ مدینه الشریفة، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سلاوی، احمد، الاستقضاء، به کوشش جعفر ناصری و محمدناصری، دارالانشاء، ۱۹۹۷م؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحید، قاهره، ۱۳۷۱/ق؛ ۱۹۵۲م؛ همو، المزهر، به کوشش فؤاد علی منصور، بیروت، ۱۹۹۸م؛ شمس، میروس، فرهنگ تلمیحات، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شهرمان، رشید، «درفش کاویانی»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۰، ش ۱۹؛ صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ طبری، تاریخ، بیروت، ۱۴۰۷/ق؛ ظهیرفاریابی، دیوان، به کوشش هاشم رضی، تهران، کاره؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابریس نامه، گزیده غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرید، محمد، تاریخ‌الدوله العلیة العثمانیه، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳/ق؛ قزوینی وازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارمزی، تهران، ۱۳۷۱/ق؛ قلقلندی، احمد، مآثرالانافة فی معالم الخلافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان

ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، کارنامه شاهان، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰ش؛ همو، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کسروی، احمد، تاریخچه شیر و خورشید، تبریز، ۱۳۵۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، ذین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گزنفن، کورش نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گوهین، صادق، فرهنگ لغات و تعبیرات منثور، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مان، آسکار، «کاوه و درفش کاویانی»، کاوه، برلین، ۱۳۳۴/ق؛ ۱۹۱۶م، ش ۱؛ محب‌الدین طبری، الریاض النضره فی مناقب العشرة، بیروت، ۱۹۹۶م؛ محمدین منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مرزبان بن رستم، مرزبان‌نامه، به کوشش خلیف رهبر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مطر، فؤاد، الثورة الثانية فی لیبیا، بیروت، ۱۹۷۶م؛ مقدس، مطهر، البدء والتاریخ، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ مولوی، منثوری، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مینوی، مجتبی، «شیر و خورشید»، یادنامه دینشاه ایرانی، بهی، ۱۹۲۸م؛ ناصر خسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کرین و محمدعین، تهران، ۱۳۳۲ش؛ ۱۹۵۳م؛ همو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نظام الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش یوسف حسین بکار، قطر، دارالثقافة؛ نظیری نیشابوری، محمدحسین، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۲۰ش؛ نفیسی، سعید، درفش ایران و شیر و خورشید، تهران، ۱۳۲۸ش؛ نیگل، ر. ا. شرح منثوری منثوری، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ واقدی، محمد، فتوح الشام، بیروت، دار الجیل؛ یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۳۷/ق؛ ۱۹۱۸م؛ یوسفی، غلامحسین، فرخی سیستانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

«Afghan Flag, All You Can Read, www.allyoucanread.com/flag.asp?id=1; Chardin, J., Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, Paris, 1811; Clavijo, Embassy to Tamerlane, 1403-1406, tr. G. Le Strange, London, 1928; «Crescent Moon: Flags of Muslim Worlds, About, Islam. about.com/library/weekly/aa060401b. html; «Crescent Moon: Symbol of Islam?», ibid, Islam. about. com / library / weekly / aa06401a. html; «Flag, The Free Dictionary, encyclopedia. the freedictionary. com/flag; History of Iranian Flag, Faith Freedom, www.faihfreespace. org/iran/flaghistory. html; «Iran, Flags of the World, flagspot. net/flags/ir. html; «Iraq Flag, All You Can Read, www.allyoucanread.com/flag. asp?id=79; «Islamic Flags, ibid, www. fotw. net/flags/islam. html; Jackson, A. V. W., Indo-Iranian Contributions, Journal of the American Oriental Society, New Haven, 1899; Jordan Flag, All You Can Read, www.allyoucanread. com / flag. asp?id=85; Lockhart, L., Nader Shah, London, 1938; «Mauritania», Flags of the World, flagspot. net / flags / mr. html; «Meaning of Flag Design and Colors, Countries of the World, www.theodora. com/flags/meaning. html; «Persia (Iran): Pre-Islamic Flags, Flags of the World, flagspot. net/flags/ir\_preis. html; «Siah Sepid, www. siahsepid. net / week / archives / 000010. php; «Turkey, Flags of the World, flagspot. net/flags/tr. html; The World Book Encyclopedia, Chicago, 1957, vol. VI.

محمد سیدی

**پَرچین کاری**، گونه‌ای تزئین بنا با سنگهای نیمه قیمتی در معماری شبه قاره هند. در این هنر برای ایجاد نقشهای تزئینی قطعه‌های کوچکی از سنگهای رنگی در مرمر نشانداده می‌شود (چغتایی، ۴۶۵: کخ، ۹۵). پرچین کاری اصطلاحی فارسی است که در زبان اردو به بچی کاری تبدیل شده، و به معنای محکم کاری است. از پرچین کاری در متون نظم و نثر فارسی شبه قاره هند نیز یاد شده است (لغت‌نامه...، ذیل پرچین؛ لاهوری، ۳۲۲/۲-۳۲۸؛ کنبو، ۳۲۵/۳-۳۲۲: چغتایی، همانجا، نیز ۶۹). برخی معتقدند که این هنر در قرن ۱۱/ق/۱۷م از هنر ایتالیا به‌ویژه فلورانس تأثیر پذیرفته (فرگسن، ۳۰۶/II: کخ، همانجا)، اما به هر روی،



نصب شده است (چغتایی، همانجا).

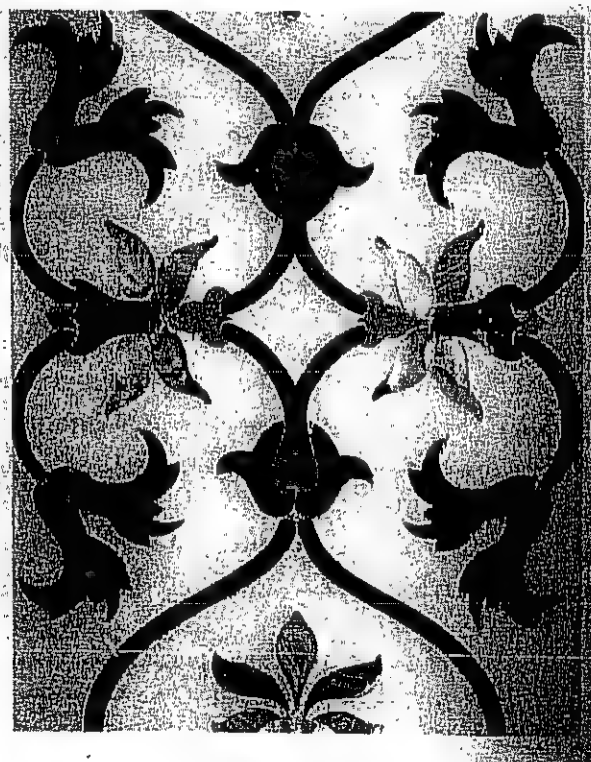
مسجد جامع ماندو (۸۵۸ق/۱۴۵۴م) را نیز با سنگ مرمر سفید و قطعه‌های مرمر زرد و سیاه و یشم و انواع عقیق به همراه کاشیهای رنگین تزیین کرده‌اند (مارشال، 621). در تزیین مسجد قلعه کهنه (۹۴۱ق/۱۵۳۴م) در پورانا قلعه در دهلی نیز معرق سنگهای رنگین به کار رفته است (براون، همان، 87؛ چغتایی، ۶۹-۷۰). مقبره شمس‌الدین خان آنگه که در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م ساخته شده است، از قدیم‌ترین آثار با چنین تزیینی از دوره گورکانیان به‌شمار می‌رود (براون، همان، 91؛ چغتایی، 468؛ اشر، 42/4(I)).

در مقبره همایون (ساخته شده در ۹۶۹-۹۷۹ق/۱۵۶۲-۱۵۷۱م) تأثیر معماری و هنر ایران دیده می‌شود. نقوش هندسی در تزیین آن با سنگهای مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ به کار رفته است (براون، همان، 90-91؛ لاوری، 146، تصویر 13). در مقبره اکبر شاه (ه م) در سکندره نقوش هندسی و اسلیمی با سنگهایی به رنگ زرد، قهوه‌ای، سیاه و قرمز در قسمتهای سردر و پیش‌طاق و داخل مقبره، و همچنین نقوش بسیار پرکار گیاهی و هندسی در دروازه آن مورد استفاده قرار گرفته است (اشر، 109-107/4(I)). در گنبدخانه مسجد جامع فتح‌پور سیکری (۹۷۹ق/۱۵۷۱م) نیز نقوش قابل تحسین هندسی پیچیده با ترکیب مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ به کار رفته است. گفتنی است که نقوش مورد استفاده در این دوره نشان از تأثیر هنر تیموری ایران دارد (همو، 55/4(I)؛ BI<sup>2</sup>، همانجا).

در دوره جهانگیر تزیینات پرچین کاری در خارج بنا نیز دیده می‌شود. در پرچین کاری مقبره اعتمادالدوله که با سلیقه ایرانی تزیین یافته، از انواع عقیق، یشم، زبرجد و لاجورد استفاده شده است (براون، همان، 101، «بناها...»<sup>۱</sup>، 553-554؛ اشر، 132-133/4(I)). اوج هنر پرچین کاری در زمان شاهجهان است (براون، همان، 555؛ چغتایی، همانجا). مقبره جهانگیر در لاهور (ح ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م) نقوش مختلفی اعم از هندسی، گیاهی و نقش ظروف و گلدان دارد (ممتاز، 68-69؛ اشر، 172/4(I) و نقش گلها و غنچه‌ها سایه‌دار شده‌اند (BI<sup>2</sup>، VIII/268). در «برج مثنی» در آگره (۱۰۳۷-۱۰۳۹ق/۱۶۲۸-۱۶۳۰م) برای نخستین بار بدنه ستونهای چندضلعی با پرچین کاری تزیین شده‌اند (همانجا). در این زمان تأثیر جنبه‌هایی از هنر اروپایی در پرچین کاری مشاهده می‌شود (کخ، 95). در تاج محل از سنگهای قیمتی در پرچین کاری استفاده شده است. این بنا افزون بر داخل، از خارج نیز دارای پرچین کاری در ایوان ورودی است و در آن طرح گلهای سرخ، نرگس و لاله - که تأثیر فرهنگ ایرانی دارد - دیده می‌شود (لاهوری، ۳۲۳/۲، ۳۲۵؛ چغتایی، 465؛ اشر، 214/4(I)).

در قلعه سرخ در آگره علاوه بر نقوش اسلیمی، گیاهی و نقوش برندگان در قابهای جداگانه تصویری از ارفنوس در حال نواختن ویلن

باید گفت که پیش از این تأثیرپذیری، در هند وجود داشته است (چغتایی، 466-468، نیز ۶۹-۷۰؛ BI<sup>2</sup>، VIII/267؛ نک: نات، 113-115). استفاده از سنگ به‌طور کلی - و سنگهای رنگین به‌ویژه - در معماری شبه قاره هند پیشینه‌ای کهن دارد (چغتایی، 467). قدیم‌ترین نمونه برج مانده بنای مسجد «آرهایی دین کاجوئیرا» در اجمیر است که در ۱۱۹۹ق/۱۵۹۵م ساخته شده، و محرابی از سنگ مرمر سفید با نقوش کنده کاری شده عالی در دیوار قبله آن جای گرفته است (مارشال، 581؛ BI<sup>2</sup>، همانجا). نمونه‌های دیگر مقبره سلطان غاری (۶۲۹ق/۱۲۳۱م) و مقبره ایلتمش در دهلی (ح ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) است که آنها را با سنگهای کوارتز خاکستری و ماسه سنگ سرخ ساخته‌اند (مارشال، 579؛ براون، «معماری...»<sup>۲</sup>، 13-14).



پرچین کاری، تاج محل، آگره، ۱۰۴۰ ق

در آثار دوره خلجیان تزیینات سنگی رنگین کنده کاری شده در نوار باریک دورادور قابها و قوس طاقچه‌ها به رنگارنگ شدن بنا افزوده است، مانند «علایی دروازه» در دهلی که در ۷۱۱ق/۱۳۱۱م ساخته شده است، و همچنین مقبره غیاث‌الدین تغلق در تغلق آباد (۷۲۵ق/۱۳۲۵م)، که تزیینات مرمر سفید و ماسه سنگ سرخ دارد (مارشال، 583؛ براون، همان، 17-18، نیز تصویرهای 9، 11، لاوری، 136، 141).

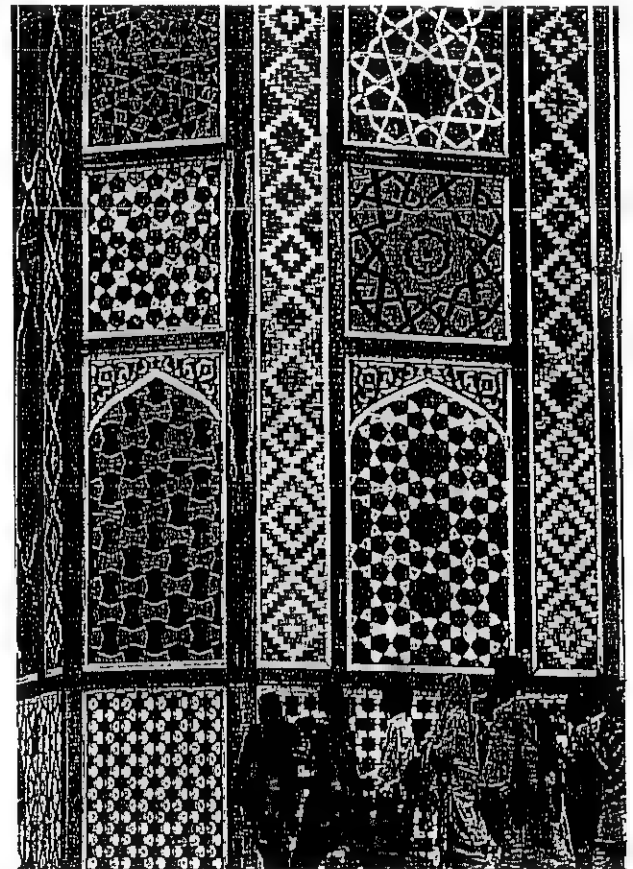
نخستین نمونه شناخته شده ترصیع سنگ در بناهای شبه قاره هند که مانند پرچین کاری امروزی است، در مسجد جامع احمدآباد (۸۲۷ق/۱۴۲۴م) دیده می‌شود. بر دیوار محراب این مسجد نقش شمس‌ای مرصع مرکب از برگهای سنگی رنگارنگ زرد، سیاه، صورتی و ...

1. Indian...

2. «Monuments...»

(یکی از یکی از آثار رافائل) در «دیوان عام» وجود دارد (فرگسن، II/306، حاشیه 2؛ نیکلسن، 73، توضیح تصویر) که در مورد سازندگان و محل ساخت آن بحثهای بسیاری شده است (نک: نات، 114-115). در زمان اورنگ زیب در پیش طاق مسجد جامع لاهور (۱۰۸۴ق/۱۶۷۳م) از پرچین کاری برجسته استفاده شده است. گفتنی است که پرچین کاری پس از دوره اورنگ زیب رو به افول نهاد (چغتایی، ۷۰؛ EI<sup>2</sup>, VIII/269).

با آنکه در منشأ پرچین کاری اختلاف نظر وجود دارد، اما بررسی مدارک موجود و واژگان پرچین کاری و پرچنگر آشکار می‌کند که این



پرچین کاری، مقبره اکبر شاه، سکندره، ۱۰۲۲ ق

هنر از ایران آغاز شده است. می‌توان گفت: فن پرچین کاری همان فن کاشی معرق ایرانی است. در دوره تیموری گاه کاشی و سنگ با هم تلفیق شده‌اند. کهن‌ترین نمونه آن در آرامگاه خواجه احمد یسوی در یسی (شمال تاشکند، ۷۹۹-۸۰۱ق/۱۳۹۷-۱۳۹۹م) دیده می‌شود که بر نمای ازاره ۳ جبهه بیرونی بنا خودنمایی می‌کند. این تزئین شامل کاشی معرقی است که در مرمر نشانده شده، و با آن تلفیق گردیده است (گلمبک، 286-287). ازاره کوتاه مدرسه الغ بیگ (۸۲۰ق/۱۴۱۷م) در سمرقند رانیز با کاشی آبی تیره و سنگ مرمر آراسته‌اند (همو، 264).

تداوم این گونه تزئین در آرامگاه خواجه عبدالله انصاری (۸۲۹-۸۳۲ق/۱۴۲۶-۱۴۲۹م) در گازرگاه مشاهده می‌شود که سراسر ازاره صحن و ایوان را ترکیبی از کاشیهای رنگین نشانده شده در سنگ تشکیل می‌دهد (همو، 309) و متأخرترین بناهایی که با این نوع تزئین آراسته شده، مدرسه غیاثیه خرگرد است که بازمانده تلفیق سنگ و کاشی بر ازاره کوتاه جبهه‌های خارجی آن دیده می‌شود (اکین، «مدرسه...»، 820) و هم‌زمان با مدرسه خرگرد، این تزئین در مسجد مولانای تایباد به‌طور گسترده در ازاره‌های بلند ایوان و شبستان به‌کار رفته است (مصطفوی، 193؛ گدار، 199؛ اکین، «تایباد...»، 90).

رونق معرق کاشی و سنگ از این تاریخ به بعد در سرزمین اصلی آن، ایران به افول گرایید، اما کاربرد آن در هند رو به گسترش گذاشت. این هنر نخستین بار در مسجد جامع ماندو (۸۵۸ق/۱۴۵۴م) به‌کار رفت (مارشال، 621)، در دوره جهانگیر گسترش یافت و در عصر شاهجهان تحت تأثیر ورود هنرمندان اروپایی - به‌ویژه ایتالیایی - از دیدگاه طبیعت‌گرایی در طراحی و کاربرد مصالح برتر به نهایت زیبایی رسید (براون، «معماری»، 101؛ کنخ، 95، 100، 111)، به گونه‌ای که پژوهشگران اروپایی آن را با «کومسودی پتیره دوره ۲» فلورانس مشابه دانسته‌اند (همو، 141)؛ پس از آن، به انحطاط گرایید، تا جایی که در دوره اورنگ زیب در محدود بناهایی از پرچین کاری استفاده شده است (چغتایی، همانجا). هم‌اکنون در هند از پرچین کاری در صنایع دستی به‌ویژه در ساختن ظرفهای کوچک استفاده می‌شود.

در پرچین کاری نخست نقش روی سنگ را طراحی، و بخشهای موردنظر برای ترصیع را کنده‌کاری می‌کنند؛ سپس قطعه‌های سنگهای رنگین را که به شکلهای گوناگون بریده و آماده شده‌اند، در داخل قسمتهای گود شده قرار می‌دهند و با چسبی مخصوص می‌چسبانند. در مرحله پایانی سطح کار را صاف و صیقلی می‌کنند (EI<sup>2</sup>, VIII/269؛ نیکلسن، 44، توضیح تصویر).

مآخذ: چغتایی، محمد عبدالله، تاریخ نقش و نگار، لاهور، ۱۹۷۱م؛ کبر، محمد صالح، عمل صالح، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۷۲م؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه نامه، به کوشش کیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ لغت‌نامه دهخدا؛ نیز:

Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; Brown, P., *Indian Architecture*, Islamic Period, Bombay, 1956; Id., «Monuments of the Mughal Period», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; Chaghatai, M. A., «Pietra-Dura Decoration of the Taj», *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1941, vol. XV; EI<sup>2</sup>; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, New Delhi, 1972; Godard, A., «Notes, *Athar-e Iran*», Haarlem, 1938, vol. III(2); Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Koch, E., *Mughal Architecture*, Munich, 1991; Lowry, G. D., «Humayun's Tomb», *Muqarnas*, ed. O. Grabar, 1987, vol. IV; Marshall, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, Cambridge, 1928; Mumtaz, K. Kh., *Architecture in Pakistan*, Singapore, 1985; Mustafawi, M. T., «Le Masjid-e Mawlanā de Tāiyābād», *Athar-e Iran*, Haarlem, 1938, vol. III(2); Nath, R., *Some Aspects of Mughal Architecture*, New Delhi, 1976; Nicholson, L.,

«همه پرده‌ها [را] از وی گرفته‌اند» (همانجا).

علاء متجم نیز در رساله اشجار و اثمار - که در حدود سالهای ۶۷۹-۶۹۱ق/۱۲۸۰-۱۲۹۲م نگاشته شده است - تقسیم‌بندی دیگری از نظام پرده‌های موسیقی را ذکر می‌کند. وی در این باب چنین می‌گوید: «اصل پرده‌ها ۷ است و از هریک فرعی تخریج کرده‌اند مبلغ ۱۴ باشد» (نک: مسعودیه، ۲۰-۲۱؛ قس: پورجوادی، ۴۹-۵۰). همچنین او مانند نیشابوری شمار پرده‌ها را در اصل ۷، پرده راست را «آم همه پرده‌ها»، و هریک را منسوب به کوکبی دانسته، اما شمار کل پرده‌ها را ۱۴ ذکر کرده است (همانجا). البته در بررسی تطبیقی چنین مطالبی باید تفاوت‌های زمانی، جغرافیایی، و احتمال وجود روایت‌های متکثر و مختلف به‌طور هم‌زمان را نیز در نظر داشت.

از اواخر سده ۷ق/۱۳م صفی‌الدین ارموی با نگارش رسالات تأثیرگذاری چون کتاب الادوار و رساله الشرفیه فی نسب التألیفیه در بغداد مکتب جدیدی را در تاریخ علم موسیقی جهان اسلام پایه‌گذاری کرد که با عنوان «مکتب منتظمیه» شناخته شده است (نک: اسعدی، ۶۷-۷۱). با شکل‌گیری این مکتب که سیستم مدال موسیقی را در قالب نظام ادوار، ششود و مقامات تبیین می‌کرد، به تدریج اصطلاح «مقام» جایگزین اصطلاحاتی چون «دور» و «شده» را به‌کار برد و پس از چندی قطب‌الدین شیرازی (۳۳۴-۷۱۰ق/۱۲۳۷-۱۳۱۰م) در بخش موسیقی رساله دره التاج علاوه بر ذکر پرده‌ها، ظاهراً برای نخستین بار از واژه «مقام» و «مقامات مشهور» به‌عنوان اساس سیستم مدال در قالب نظام ادواری موسیقی استفاده کرد (ص ۱۲۲-۱۲۴؛ نیز نک: مسعودیه، ۱۹).

در رسالات شاخه فارسی مکتب منتظمیه همچون رسالات عبدالقادر مراغی اصطلاحات پرده و مقام مترادف با یکدیگر، و به‌عنوان صورت عجمی اصطلاح عربی ششود ذکر شده است: «پرده نزد ارباب عمل ۱۲ مقام است که عرب آنها را ششود خواند و عجم پرده و مقام» (مقاصد...، ۵۹). اگرچه در برخی از رسالات فارسی مکتب منتظمیه اصطلاح پرده نیز همچنان به‌کار رفته، اما در مجموع اصطلاح مقام کاربرد و رواج بیشتری داشته است، بدین ترتیب، در رسالات این مکتب در طی سده‌های ۷-۱۰ق/۱۳-۱۶م به تدریج اصطلاح مقام جایگزین مفهوم پرده شده است.

در برخی از این رسالات پرده به غیر از این معنی بنیادین در معنای دیگری درباره ساختار سازهای زهی و مترادف با اصطلاح «دستان»، به مفهوم «علاماتی که بر سواغ [= دسته‌های ساز] آلات ذوات الاوتار [= سازهای زهی] رسم کنند تا بدان بدانند که هر نغمه از کدام جزو از اجزاء وتر خارج شود» (همان، ۱۴-۱۵) نیز به‌کار رفته است. به‌عنوان مثال، عبدالقادر مراغی در شرح‌سازی به نام «شش تایی» می‌گوید: «گاه بعضی بر ساعد آن پرده‌ها بندند» (جامع...، ۱۹۹)، یا در توضیح چنگ گفته: «سازی است مشهور... و اوتار [= رشته‌ها یا سیم‌های] آن را بر رسمانه‌های موین بندند؛ چه، ملای [بیچک‌ها یا گوشیه‌های] آن

*The Red Fort, Delhi, London, 1989; O'Kane, B., «The Madrasa al-Ghiyāsiyya at Khargird, Iran, 1976, vol. XIV; id., «Tāybad, Turbat-i Jām and Timurid Vaultings», ibid, 1979, vol. XVII.*  
فربا انتخار

پَرده، اصطلاحی در موسیقی ایران و جهان اسلام که در حوزه‌های زمانی و مکانی مختلف به معنی مرتبط اما متفاوتی در پیوند با سیستم مدال و نیز ساختار سازهای زهی به‌کار رفته است. پیشینه تاریخی و ریشه‌شناختی واژه به پَرَدَک یا پَرَتَک در زبان پهلوی باز می‌گردد (فروشی، ۱۰۶).

اصطلاح پرده در بسیاری از متون ادبی منظوم و منثور فارسی سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م در مفهوم مدال و ملودیک، در ترادف با اصطلاحاتی همچون مقام، لحن و راه به‌کار رفته است. به‌عنوان مثال، منوچهری دامغانی، عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر، انوری، نظامی عروضی، خاقانی، نظامی گنجوی، فریدالدین عطار نیشابوری، سراج‌الدین قمری آملی، اوج‌الدین کرمانی، محمد عوفی و جلال‌الدین محمد بلخی در آثار خود اصطلاح موسیقایی پرده را به‌کار برده‌اند و به اسامی پرده‌های مختلفی همچون راست، مخالف یا مخالف راست، عراق، مخالفک، حسینی، راهوی، اصفهان، ماده، بوسلیک، نوا، نهاوند، زنگوله و عشاق اشاره کرده‌اند (نک: پورجوادی، ۴۴-۵۷). ساختارها و روابط نغمگی پرده‌هایی با همین نامها نیز در بسیاری از رسالات موسیقایی به زیانهای فارسی، عربی و ترکی در تبیین سیستم مدال موسیقی ایران و جهان اسلام در قالب اصطلاحاتی همچون پرده و مقام تشریح شده است؛ اگرچه احتمالاً ساختار مدال، ابعاد و روابط نغمگی پرده‌ها یا مقامات همنام در گستره‌های زمانی و مکانی مختلف دارای تفاوت‌هایی نیز بوده است.

نظام پرده‌های موسیقی در رسالات موسیقایی مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر (نک: اسعدی، ۶۷-۷۰) همچون «رساله موسیقی» محمدبن محمود نیشابوری (ص ۶۲-۶۵) و رساله اشجار و اثمار علاءالدین علیشاه بن محمد بن قاسم خوارزمی بخاری (نک: مسعودیه، ۲۱؛ پورجوادی، ۴۹) به‌عنوان اساس سیستم مدال موسیقی ایران در قرنهای ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م تشریح شده است. نیشابوری در رساله خویش علم موسیقی را مشتمل بر ۱۲ پرده و ۶ شعبه، و هر شعبه را برانگیخته از دو پرده، دانسته است (ص ۶۲). وی درباره پیشینه پرده‌های موسیقی می‌گوید: «هرچه بارید ساخت و بزد ۷ پرده بیش نبود به موافق ۷ کوکاب» (ص ۶۳). بدین ترتیب، نیشابوری نظام پرده‌ها یا سیستم مدال موسیقی ایران در روزگار خویش را در تداوم با موسیقی دوران ساسانی می‌داند، همچنین ذکر «۷ پرده» و انتساب آن به بارید را شاید بتوان حاکی از ارجاع به نظام «۷ خسروانی» منسوب به دوران ساسانی دانست. نیشابوری افزایش شمار پرده‌ها و گسترش نظام مدال موسیقی ایران از ۷ پرده به ۱۲ پرده را نیز به موسیقی‌دانی به نام سعیدی - که از شاگردان بارید، و در خدمت شاه شروه بوده است - منتسب می‌کند و «پرده راست» را «شاه همه پرده‌ها» می‌داند؛ بدین معنی که

ساز آن ریسمانها باشد و آن را پرده‌ها خوانند» (همان، ۲۰۲). در رساله «کنزالتحف» نیز اصطلاح پرده علاوه بر معنای مدال (ص ۹۱-۹۲، ۱۲۴-۱۲۵)، در زمینه ساختار سازهای زهی همچون چنگ نیز به کار رفته است (ص ۱۱۵). مراغی همچنین از اصطلاح «سرپرده» ظاهراً در معنای پرده یا نغمه اصلی در یک آهنگ یا مُد استفاده کرده است (همان، ۲۰۰) که قابل قیاس با مفهوم کنونی اصطلاح «شاهد» در موسیقی معاصر ایران است.

در مجموع با توجه به مصداق محسوس پرده در موسیقی ایرانی، به معنای رشته‌هایی که برای علامت‌گذاری محل استخراج نغمات بر روی دسته سازها می‌پسته‌اند، اطلاق عنوان پرده به آهنگها یا مدها را می‌توان از نمونه‌های حال و محل به‌شمار آورد، یعنی به عنوان مثال، پرده عشاق را می‌توان محلی دانست که مرکز اصلی گردش نغمات در آهنگ یا مدی عشاق محسوب می‌شود. امروزه نیز موسیقی‌دانان از تعبیری مشابه استفاده می‌کنند، به عنوان مثال گفته می‌شود: فلان آهنگ در پرده‌های عشاق یا نوا و جز آنهاست.

همچنین در موسیقی کلاسیک عرب و ترکیه هریک از نغمات — همچون دستانها یا پرده‌های روی ساز — دارای نامی خاص است که همنام با اسامی مدهای موسیقی (مقامات یا پرده‌ها)، و حاکی از نغمه اصلی در می‌موردنظر است (توما، ۲۴-۲۷؛ فلدمن، ۱۹۷-۲۰۱). اگرچه نظام نام‌گذاری پرده‌های ساز و مدها در ارتباط با هم در موسیقی معاصر ایران رایج نیست، اما هاروتین، موسیقی‌دان ارمنی عثمانی که از ۱۱۴۹ تا ۱۱۵۱ ق/۱۷۳۶ تا ۱۷۳۸ م در ایران می‌زیسته است، در رساله موسیقی خویش اسامی پرده‌های ساز و مدها در موسیقی ایرانی و عثمانی را با هم قیاس می‌کند و می‌نویسد که ایرانیان نیز از این نظام نام‌گذاری — اگرچه با تفاوت‌هایی نسبت به عثمانیان — استفاده می‌کرده‌اند (همو، ۱۹۹).

با آغاز دوران صفوی موسیقی ایران وارد مرحله جدیدی از تحولات خود می‌شود و به تدریج فرهنگهای موسیقایی جهان اسلام در حوزه‌های ایرانی، عربی و ترکی نظامهای موسیقایی مستقل‌تری را شکل می‌دهند (اسعدی، ۷۱-۷۲). در رسالات موسیقایی فارسی دوران صفوی نوعی رجعت به برخی از عناصر قدیم ایرانی و اصطلاحات موسیقایی مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر، همچون «پرده» و «بانگ»، مشهود است. به‌طور کلی نظام موسیقایی دوران صفوی را می‌توان در قالب مکتبی تلفیقی براساس امتزاج عناصری از مکتب کهن خراسان و ماوراءالنهر و مکتب منتظمیه مورد بررسی و تحلیل قرار داد. در رسالات این دوره اصطلاح «پرده» دارای معانی مختلفی است. در بسیاری از موارد این واژه در معنای قدیم، و همراه و مترادف با اصطلاح مقام به کار رفته است؛ اما در مواردی اصطلاح پرده در مفاهیم دیگری نیز مورد استفاده قرار گرفته است (نک: همو، ۷۵-۷۷). به عنوان مثال، در «رساله در علم موسیقی» اثر مؤلفی گمنام واژه پرده در جایی مترادف با واژه مقام (ص ۱۱۰)، و در جایی دیگر در معنای متفاوت استفاده شده است: «بباید دانست که ۶ مقام است که

هر کدام نیم‌پرده است و در آنجا صوتی نمی‌توان بست یا نقشی، زیرا که دستگاه ندارد» (ص ۱۱۲). همچنین در «رساله موسیقی» عبدالرحمان غزنوی نیز چنین آمده است: «حسینی را در ۶ پرده ادا باید نمود، راست را هم در ۶ پرده؛ قسم دیگر عشاق را در ۴ پرده ادا می‌باید کرد، کوچک را نیز در ۴ پرده» (ص ۱۲۹-۱۳۰).

در رساله کرامیه از دوره سفرچی نیز مطالبی در همین زمینه ذکر شده است: «باید دانست که هر مقامی را دو شعبه اختیار کرده‌اند و هر دو مقام را یک آوازه که مجموعاً ۱۲ مقام و ۲۴ شعبه و ۶ آوازه و ۴۸ گوشه و ۳۶ پرده باشد» (ص ۱۹۲). در برخی از این رسالات اصطلاح پرده در معنایی تقریباً مترادف با مفهوم «بانگ» (نک: نیشابوری، ۶۳)، و به معنای گستره یا محدوده صوتی خاصی به کار رفته است (اسعدی، همانجا؛ برای مفهوم بانگ، نک: مسعودیه، ۳۷-۳۸؛ پورجوادی، ۳۳-۳۵).

در موسیقی معاصر ایران اصطلاح پرده، علاوه بر مترادف با دستان به معنای زه و رشته‌هایی بر دسته سازها، همچنین به عنوان واحدی در سنجش فاصله یا بُعد موسیقایی و مترادف با واژه تُن نیز به کار می‌رود (پرده<sup>۱</sup>، نیم‌پرده<sup>۲</sup>، ربع پرده<sup>۳</sup> و ...). در موسیقی عربی نیز واژه «پرده» (جمع: بُرَدَات، بُرَدَات که صورت معرب پرده فارسی است، به معنای مرتبطی با فواصل یا ابعاد موسیقی به کار رفته است (فاروقی، ۳۱؛ شوقی، ۳۶؛ حلو، ۶۸-۷۰؛ نیز نک: همد، مقام).

مآخذ: اسعدی، هومان، «نگاهی به پیشینه تاریخی موسیقی در ماوراءالنهر»، فصلنامه موسیقی ماهر، تهران، ۱۳۷۸، ش ۲، ص ۵؛ پورجوادی، امیرحسین، مقدمه بر «رساله موسیقی» (نک: همد، نیشابوری)؛ حلو، سلیم، الموسیقی النظریة، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ «رساله در علم موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، فصلنامه موسیقی ماهر، تهران، ۱۳۸۰، ش ۴، ص ۱۱۴؛ «رساله در معرفت علم موسیقی»، به کوشش یحیی ذکاء، نامه مینوی، تهران، ۱۳۵۰، ش ۱؛ سفرچی، دوره کرامیه (نک: همد، «رساله در معرفت علم موسیقی»؛ شوقی، یوسف، قیاس السالم الموسیقی العربی، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ غزنوی، عبدالرحمان، «رساله موسیقی»، سه رساله موسیقی قدیم ایران، به کوشش منصوره ثابت‌زاده، تهران، ۱۳۸۲، ش ۱؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران، ۱۳۵۸، ش ۱؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، درةالتاج، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۴، ش ۱؛ «کنزالتحف»، سه رساله فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بی‌ش، تهران، ۱۳۷۱، ش ۱؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحن، به کوشش تقی بی‌ش، تهران، ۱۳۶۶، ش ۱؛ همو، مقاصد الالحن، به کوشش تقی بی‌ش، تهران، ۱۳۵۶، ش ۱؛ مسعودیه، محدثی، ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران، به روایت محمود کریمی، تهران، ۱۳۶۸، ش ۱؛ نیشابوری، محمد، «رساله موسیقی»، به کوشش امیرحسین پورجوادی، معارف، تهران، ۱۳۷۲، ش ۱۲، دوره ۱۲، ص ۲-۱؛ نیز:

Al-Faruqi, L. I., *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, London, 1981; Feldman, W., *Music of Ottoman Court*, Berlin, 1996; Touma, H. H., *The Music of the Arabs*, Cambridge, 2003.

تقی بی‌ش — هومان اسعدی

پَرده خوانی، هنری از هنرهای نمایشی عامه که به نقل واقع‌های مذهبی، به ویژه واقعه عاشورا از روی تصاویر نقاشی شده روی پرده اختصاص دارد، در پرده‌خوانی نقالی که «پرده‌خوان» نامیده می‌شود، با

تقدس، و رنگ سرخ را به علامت ستمگری به کار می بردند و از درختان و حیوانات همچون نمادهایی استفاده می کردند (عنصری، ۱۹۹۰: ۲۰۰؛ غریب پور، همانجا).

نقاشی پرده های مذهبی بخش مهمی از نقاشیهای سبک هنر عامه است که به ویژه در اواخر عصر قاجار در قهوه خانه های شهرهای بزرگ رونقی یافت و به «نقاشی قهوه خانه» معروف شد (پیترسن، ۱۱۵؛ بلوکباشی، قهوه خانه ها، ۹۷). چون موضوع این نقاشیها عمدتاً مذهبی بود و به شهادت امام حسین (ع) و یارانش در کربلا ارتباط داشت، پیترسن (همانجا) اصطلاح «نقاشی کربلا» را برای این نوع نقاشی مناسب تر می داند. از استادان نقاشی که پرده درویشی می کشیدند، محمد مدثر و حسین همدانی شهرت بیشتری داشتند (سیف، ۱۶۸، ۱۱۶).

پیشینه: با توجه به ارتباط این هنر تصویری با اسطوره ها و برخورداری آن از ارزشهای مذهبی و فراطبیعی و نیز با عنایت به نقوش سفالینه ها و پرده های اساطیری در سوگ سیاوش، برخی سابقه این نوع نقاشی را به دوره پیش از تاریخ می رسانند. برخی هم با توجه به نقاشیهای مانی (۲۱۵-۲۷۶م) که نشانه تفکرات و اعتقادات مذهبی است، قدمت آن را به زمان مانی می رسانند (حسن بیگی، ۳۴۰؛ عناصری، ۱۷۵؛ الیاده، ۲۷۶؛ غریب پور، همانجا). به هر حال، به تصویر در آوردن وقایع و رخدادهای تاریخی - مذهبی مربوط به کربلا احتمالاً از اواخر حکومت آل بویه (سده ۴ق) در ایران معمول گردیده است (بلوکباشی، «شمایل نگاری...»، ۴). در عصر صفوی به سبب رسمی شدن مذهب تشیع و توجه خاص به سوگنامه ها، نقاشیهای مذهبی رونق و تحول یافت و به صورت شمایل نگاری بر روی پرده، دیوار، شیشه و کتاب درآمد. این هنر بر پایه روایتهای افسانه ای و تاریخی برگرفته از کلام نقالان مذهبی، مداحان و تعزیه خوانان، بهره گیری از تخیل و احساس هنری تصویرگران آنها و باورهای عامه شکل گرفت (پیترسن، نیز بلوکباشی، قهوه خانه ها، همانجاها). برخی از پژوهشگران درخشندگی این هنر را تا حدی متأثر از هنر نقاشان اروپایی در سده های ۱۶، ۱۷ و ۱۸م می دانند (محبوب، ۱۹۵-۱۹۶؛ نیز نک: ER, VII/65).

ارتباط پرده خوانی و تعزیه خوانی (ه) و تأثیر متقابل آنها که هر دو از هنرهای دینی یا قدسی (غریب پور، ۵۶) به شمار می روند، بدیهی به نظر می رسد. برخی پرده خوانی و شمایل خوانی را هنری مرکب از هنر تجسمی نقاشی و هنر کلامی نقالی و مرتبط با روضه خوانی و تعزیه خوانی (بلوکباشی، «شمایل نگاری...»، ۷)، و بعضی دیگر آن را مقدم بر تعزیه و در شکوفایی آن مؤثر می دانند (بیضایی، نمایش، ۷۴؛ همایونی، همانجا؛ ملک پور، سیر...، ۵۴؛ غریب پور، ۶۴؛ ناظرزاده، ۱۸۵).

پرده خوان: پرده خوان که او را درویش (غریب پور، ۶۱؛ موسوی، ۴۵)، پرده گردان (شاملو، ۳۸۰/۱-۳۸۱)، پرده چی (هدایت، ۵۴) و در لرستان تذکره خوان می نامند (موسوی، همانجا)، از برخی روایات

بیانی رسا و آهنگین داستان واقعه های مجالس پرده را شرح می دهد. پرده خوانی از جمله هنرهای معرکه گیری، و ترکیبی از فنون قصه گویی و نقالی (ه) است. پرده خوانی را شمایل گردانی (ه) پرده داری و پرده گردانی نیز می گویند (بیضایی، نمایش، ۷۳؛ خلیج، ۶۱؛ ملک پور، گزیده...، ۱۳۵؛ نیز نک: حسن بیگی، ۳۴۱؛ شاملو، ۳۸۴/۱؛ ناظرزاده، ۱۸۵). «صورت خوانی» را بخشی از پرده خوانی (بیضایی، همان، ۷۴) و یا با پرده خوانی یکی دانسته اند (غریب پور، ۵۵).

پرده: از مشهورترین پرده های مذهبی، پرده های درویشی است که معمولاً از جنس کرباس و همچون طومار است که در حدود ۳ یا ۴ متر طول و یک و نیم تا دو متر عرض دارد (سیف، ۱۶۸؛ حسن بیگی، ۳۴۲؛ غریب پور، ۶۰). روی این پرده ها که پرده های ثقل خوانده می شوند، مجالسی از وقایع زندگانی پیامبر (ص) و برخی غزوات ایشان و حضرت علی (ع)، حوادث زندگانی ائمه و وقایع کربلا، صحنه هایی از بهشت و جهنم و برخی واقعه های برگرفته از قصص و احادیث و باورهای عامه درباره روز قیامت و کیفر و پاداش گناهکاران و مؤمنان به تصویر درآمده اند. در کنار این تصاویر نقشهایی هم به منظور تثبیت و آگاهی شنوندگان و تماشاگران از معجزات و کرامات ائمه، مانند داستان جوانمرد قصاب و عاق والدین نقاشی شده است (بیضایی، همان، ۷۳؛ عناصری، ۱۷۹). تصاویر مجالس فشرده و در کنار یکدیگر قرار دارند و از نظر موضوع کم و بیش به یکدیگر مرتبط اند. هر پرده شامل مجالس متعددی است که برخی از آنها ۷۲ مجلس اصلی و فرعی دارند که نمودار ۷۲ تن یاران امام حسین (ع) در کربلاست (غریب پور، ۵۸).

در ایام سوگواری، در مساجد یا مجالس روضه خوانی پرده هایی نصب می کردند که وقایع عاشورا را نشان می داد و روضه خوانان گاهی به تصاویر وقایع عاشورا بر روی پرده اشاره می کردند (فقیهی، ۲۹۰). شخصیتهای هر یک از مجالس پرده بر اساس نقشی که در روایات مذهبی یا افسانه ای داشته اند، به طور متفاوت به تصویر کشیده شده اند. چهره اولیا و معصومین، به ویژه حضرت ابوالفضل (ع)، حضرت امام حسین (ع) و شاهزاده علی اکبر، زیبا و متناسب و اندامشان بزرگ تر از دیگران است و غالباً در مرکز پرده قرار دارد (سیف، ۱۹۶؛ عناصری، ۲۰۰؛ غریب پور، ۶۰) و چهره اشقیا، به ویژه مایه ابن شدیف، بزرگ، زشت، خشن، ستیزه جو و بی شرم است. چهره معصومین گاه با نقاب و گاه در هاله ای از نور قرار دارد (سیف، همانجا؛ همایونی، ۲۸؛ پیترسن، ۱۱۹؛ موسوی، ۴۵) و یا هاله ای از نور آن را مشخص می کند (بیضایی، همانجا؛ رهبری، ۴۶؛ خلیج، پیترسن، موسوی، ناظرزاده، همانجاها). چهره زنان کربلا گاهی محو و گاهی زیر پوشش پنهان است. اشخاص و وقایع هر مجلس با چند کلمه و یا جمله ای کوتاه روی پرده معرفی شده اند (همایونی، پیترسن، غریب پور، همانجاها). نقاشان این پرده ها با بهره گیری از باورهای عامه، از یک سو نقش و رنگها از سوی دیگر، تضاد میان اولیا و اشقیا را نشان می دادند. مثلاً رنگ سبز را به نشانه

مذهبی آگاهی دارد و با صوتی خوش و بیانی جذاب و رسا آنها را توصیف می‌کند. برخی از پرده‌خوانان به هنر شمایل‌نگاری نیز کم و بیش آشنایی داشتند و گروهی از شمایل‌نگاران خود پرده‌خوانی می‌کردند (عنصری، ۲۰۰؛ ناظرزاده، همانجا). پرده‌خوان با شیوه‌های نمایشی کردن وقایع آشنا بود و در مواقع لازم، برای بیان و شرح واقعه‌ها از اشعار مناسب استفاده می‌کرد (شاملو، ۳۸۱/۱).

پرده‌خوان که معمولاً خود را «سید» معرفی می‌کند، شالی سبز به کمر و پارچه‌ای سیاه یا سبز بر سر می‌بندد و یا به جای پارچه، کلاه‌ی سیاه یا سبز بر سر می‌گذارد (موسوی، ۴۶؛ شاملو، همانجا). به هنگام پرده‌خوانی ابتدا طومار را به دیوار نصب و سپس آن را باز می‌کند و آن‌گاه پارچه سفید روی پرده را کم‌کم کنار می‌زند و با چوب دستی خود که می‌طرق یا می‌طراق نام دارد (بیضایی، «نمایش...»، ۳۱؛ عنصری، ۱۷۴)، به تصاویر مجالس پرده اشاره، و با بیان مقدمه‌ای کار خود را آغاز می‌کند. شماری از پرده‌خوانان از روی طوماری که در دست دارند، داستان واقعه‌های پرده را می‌خوانند (رهبری، ۴۶).

مراحل کار پرده‌خوان به ترتیب شامل پیش واقعه‌خوانی، مناجات و فضائل‌خوانی، مناقب‌خوانی، خطبه‌خوانی و نقل قصه و حدیث است. او در پایان با لحنی سوزناک گریزی به صحرای کربلا می‌زند و به نوحه و ندبه می‌پردازد (عنصری، ۱۷۸-۱۸۹). گرچه پرده‌خوانان با نیت ثواب بردن و ثواب رساندن و تحریک احساسات مذهبی تماشاگران به پرده‌خوانی می‌پردازند، لیکن از راه پرده‌خوانی کسب معاش نیز می‌کنند. از این‌رو، در پایان هر مجلس پولی به رسم تبرک از مردم دریافت می‌کنند (حسن بیگی، ۳۴۴؛ غریب‌پور، ۶۲).

واعظ کاشفی در فصل ششم فتوت‌نامه سلطانی در شرح ارباب معرکه، به ارکان معرکه و بایسته‌ها و خصوصیات اهل معرکه اشاره می‌کند. او رکن اصلی معرکه را فیض گرفتن و فیض رساندن و قبول دل‌ها و رفع نیاز خود و مضایقه نکردن در رفع نیاز درویشان و مبالغه نکردن در گدایی نوشته است که در مورد پرده‌خوانان که از جمله معرکه‌گیران‌اند، نیز صدق می‌کند (ص ۲۷۵-۳۰۰).

برخی از پرده‌خوانان شاگردی دارند که در مواقع لزوم از او کمک می‌گیرند. در میان چهره‌های معروف پرده‌خوانان از درویش بلبل قزوینی (غریب‌پور، ۵۸)، و مرشد نقی، اهل الیگودرز نام برده‌اند (موسوی، همانجا).

خاستگاه ادبیات پرده‌خوانی بخشی شفاهی است که معمولاً از اقوال و روایات نقلان گرفته شده، و بخشی دیگر کتبی و برگرفته از مقتل‌ها و سوگ‌نامه‌هایی مانند روضه الشهداء حسین واعظ کاشفی است (غریب‌پور، ۵۷).

پرده‌خوانی در عصر صفوی، با رونق گرفتن نقاشی‌های پرده، متداول شد (موسوی، ۴۵)، اما از سال‌ها قبل از آن مردم در ماه‌های عزاداری، صحنه‌هایی از زندگانی شهدا را که بر روی تابلوهای بزرگی به تصویر درآمده بود، به مراسم عزاداری سیدالشهدا می‌بردند (فونتان، ۷۰).

در عصر قاجار پرده‌خوانی رونق بیشتری یافت و پرده‌خوانی و شمایل گردانی به مجموعه آیین‌های مراسم سوگواری افزوده شد و در مکان‌های متبرکی مانند امام‌زاده‌ها و زیارتگاه‌ها برپا می‌شد (حسن بیگی، ۳۴۱-۳۴۳؛ غریب‌پور، ۵۶). رفته رفته در تمام ایام سال پرده‌خوانان در محل تجمع و گذر مردم، مانند میدان‌ها، چارسوها و سرگذرها پرده می‌گشودند و پرده‌خوانی می‌کردند.

مآخذ: الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲؛ بلوکی‌باشی، علی، «شمایل‌نگاری در حوزه هنرهای عامه ایران»، کتاب ماه هنر، تهران، ۱۳۸۰؛ ش ۳۱-۳۲؛ همو، قهوه‌خانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۵؛ بیضایی، بهرام، نمایش در ایران، تهران، ۱۳۴۴؛ همو، «نمایش در ایران، نقالی»، مجله موسیقی، تهران، ۱۳۴۱؛ س ۳، ش ۶۶؛ پیرتن، س، «تعزیه و هنرهای مربوط به آن»، تعزیه هنر بومی پیشرو ایران، به کوشش پ. چلکروسکی، ترجمه داوود حاتمی، تهران، ۱۳۶۷؛ حسن بیگی، م. تهران قدیم، تهران، ۱۳۶۶؛ خلج، منصور، تاریخچه نمایش در باختران، تهران، ۱۳۶۴؛ رهبری، عباس، «محرم»، تلاش، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۴۹؛ ش ۲۱؛ سیف، هادی، نقاشی قهوه‌خانه، تهران، ۱۳۶۹؛ شاملو، احمد، کتاب کوچه، تهران، ۱۳۷۸؛ دفتر اول؛ عنصری، جابر، درآمدی بر نمایش و نیایش در ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ غریب‌پور، بهروز، «هنر مقدس صورت‌خوانی = پرده‌خوانی»، فصلنامه هنر، تهران، ۱۳۷۸؛ ش ۲۰؛ فقیهی، علی‌اصغر، تاریخ جامع قم، قم، حکمت و فونتان، ماریا ویتوریا، «شمایل اهل بیت»، ترجمه آذرمیدخت جلیل‌نیا، نشر دانش، تهران، ۱۳۷۲؛ ش ۳؛ کاشفی، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۵۰؛ محبوب، محمدجعفر، «تأثیر تئاتر اروپایی و نفوذ روش‌های نمایشی آن در تعزیه»، تعزیه هنر بومی پیشرو ایران، به کوشش پ. چلکروسکی، ترجمه داوود حاتمی، تهران، ۱۳۶۷؛ ملک‌پور، جمشید، سیر تحول مضامین در شیوه‌خوانی، تهران، ۱۳۶۶؛ همو، گزیده‌ای از تاریخ نمایش در جهان، تهران، ۱۳۶۴؛ موسوی، سیامک، نمایش در لرستان از آیین تا سال ۱۳۷۰، [؟]، خرم‌آباد، ۱۳۷۹؛ ناظرزاده کرمانی، فرهاد، مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، تهران، ۱۳۸۰؛ ش ۴؛ هدایت، صادق، علویه‌خانم وولنگاری، تهران، ۱۳۴۲؛ همایونی، صادق، تعزیه و تعزیه‌خوانی، تهران، ۱۳۵۳؛ نیز: ER مریم میرفخرایی

**پَرده‌داری (حجابت)**، از مناصب مهم دربار خلفا و فرمانروایان. متصدی این منصب حساس را پرده‌دار (حاجب) می‌خواندند که در دوره‌هایی از قدرت بسیار برخوردار بود و نزدیک‌ترین کس به خلیفه یا سلطان به شمار می‌رفت. این منصب را برخی از معاصران به سادگی به معنی دریانی پادشاه، و متصدی آن را مأمور بالا بردن پرده در دربار گرفته‌اند (محقق، ۶۵)؛ اما در منابع کهن رساندن اخبار رعیت به خلیفه یا سلطان و اجازه گرفتن از او برای ایشان را از وظایف پرده‌دار دانسته، و آورده‌اند او را از این رو پرده‌دار می‌خوانند که خلیفه یا سلطان را از دید کسانی که بخواهند بی‌اجازه بر او وارد شوند، دور نگاه می‌دارد (قلقشندی، ۴۴۹/۵؛ نیز نک: انوری، حسن، ۲۳-۲۴).

واژه حجابت در عریستان پیش از اسلام به معنی پرده‌داری کعبه کاملاً شناخته شده بود (خوارزمی، ۱۴۵) و پیداست که پرده‌دار وظیفه نگهداری و مراقبت از آن را برعهده داشته است. به کار رفتن واژه پرده‌دار در روایات مربوط به ایران باستان، و نیز در شاهنامه فردوسی که مبتنی بر روایات بازمأنده از روزگاران کهن است، بیانگر وجود

فرمانروا قرار داشت و به علت گسترش وظایف و یا زیاده‌روی در تشریفات، شمار حاجبان نیز به تدریج بیشتر شد (نک: قلقشندی، ۲۰/۴). حاجبان در دوران امویان و عباسیان و به رغم قدرت و نفوذ، غالباً از استقلال برخوردار نبودند و زیر نظر وزیران قرار داشتند (ابن خلدون، ۶۷۱/۲).

از صفاریان - نخستین سلسله مستقل ایرانی پس از اسلام - گزارشی صریح در باب حجاب و پرده‌داری در دست نیست؛ و ظاهراً سبب این امر آن است که امیران صفاری فرصت تشکیل دربار و نمایش تثبیت قدرت سیاسی نیافتند. با این همه، آورده‌اند در جنگها مردی به نام عزیز نزدیک خیمه یعقوب خیمه داشت و هیچ کس به جز او حق ورود به چادر یعقوب را نداشت. این مرد تا حدی سمت حجاب او را داشت (مسعودی، ۲۱۷/۴). در عصر سامانیان، صاحب این منصب نه فقط پرده‌داری سرای امیر را بر عهده داشت، بلکه در رأس مجموعه سازمان یافته مأمورانی بود که زیر نظر رئیس خود حاجب بزرگ یا حاجب الحجاب، وظیفه اجرای فرمانهای خاص امیر را بر عهده داشتند. این سازمان دقیقاً نظامی بود و از غلامان ترک تشکیل می‌یافت و رسیدن آنان به مقامهای برتر، نیازمند گذراندن دوره‌های معین بود. نظام الملک این مراحل را تا نیل به پرده‌داری وصف کرده است (ص ۱۲۹-۱۳۰؛ نیز نک: بارتولد، ۲۲۷).

غزنویان که از همان غلامان ترک برکشیده سامانیان بودند، بر اهمیت این منصب افزودند. حاجبان این دوران از امیران بزرگ و بسیار مؤثر در اداره کشور به شمار می‌رفتند و حتی در شخص سلطان نیز نفوذ داشتند (قس: لمتن، ۱۴۶؛ برای آگاهی از نام حاجبان مشهور غزنوی، نک: دانش پژوه، ۱۰۹۰/۲).

نقش حاجب امیر علی قریب از رجال عهد سلطان محمود و پیشکار او که سپس به مقام حاجبی سلطان مسعود رسید و حرمت بسیار یافت، در انتقال آرام حکومت از محمد به مسعود، علاوه بر کفایت شخصی نشان از قدرت و نفوذ مقام حاجب در آن دوران دارد (نک: بیهقی، ۳۴/۱).

در عهد سلجوقی با وزارت قدرتمند خواجه نظام الملک طوسی، کار حجاب زیر نفوذ وزارت قرار گرفت. در این دوره هم امیر حاجب در جنگها گاه وظیفه فرماندهی داشت و مقامش از همه امیران دیگر درگاه بالاتر، و وظیفه رسمی او ایجاد ارتباط میان سلطان و وزیر بود (لمتن، ۱۴۶-۱۴۷؛ اقبال، ۲۳). در سرای پرده سلطان، پرده افتاده نشان نبودن بار، و پرده بالا کشیده نشانه بار بود (نظام الملک، ۱۴۷). امیر حاجب در هنگام مراسم بار، فاصله به حضور رسیدگان را تا محل جلوس سلطان تعیین می‌کرد (همو، ۱۵۱).

در تواریخ از حاجبان بزرگ و کارهای بزرگی که به دست ایشان صورت گرفته، بسیار نام برده شده است؛ مثلاً در مرگ مهدی خلیفه عباسی، نصر حاجب نشانه‌های خلافت را نزد هادی جانشین مهدی به طبرستان برد. نیز شورش لشکر بغداد به مخالفت با بیعت با هادی به

منصب پرده‌داری در دربار شاهان ایران باستان، اهمیت پرده‌دار و نزدیکی او به شخص شاه تواند بود (مثلاً نک: فردوسی، ۱۷۸/۱، ۹۳۷/۲؛ جاحظ، ۳۹؛ نظام الملک، ۳۳).

وارد شدن پرده‌داری، پرده‌دار و حاجب در قلمرو ادبیات در دورانهای گوناگون پس از اسلام بیانگر تصویری به خوبی شکل گرفته از این شغل و کاربرد آن در ذهنیت اجتماعی مردم است (مثلاً نک: منوچهری، ۱۸۵؛ انوری، محمد، ۴۶، ۳۹/۱؛ حافظ، ۶۰، ۷۸). جاحظ رساله‌ای در باب حجاب پرداخته که نشان می‌دهد پرده‌داری یکی از مهم‌ترین و بسا که مهم‌ترین لوازم حکومت به شمار می‌رفته است. وی صفت‌هایی را که از زبان شاهان و فرمانروایان برای حاجب برمی‌شمارد، بیشتر بر چند اصل مشخص استوار می‌داند: عقل و کفایت، سیاست و مردم‌داری، رازداری و موافقت تام با سلطان، درستی اخلاق و حتی زیبایی ظاهر (ص ۳۸-۴۰؛ صابی، ۷۶-۷۷).

با توجه به این ویژگیها، حاجب در واقع اعتبار و آبروی شخص امیر یا سلطان به شمار می‌رفت و در تعیین سیاست مملکت، ارتباط حکومت با مردم و نیز ارتباط سلطان با اجزاء حکومت خود، نقش عمده‌ای داشت و از مهم‌ترین عوامل نمایش نوع رابطه حکومت با مردم بود، چنان که چیزی مخرب‌تر برای مملکت و نابود کننده‌تر برای مردم از سخت‌گیری حاجبان نیست؛ حاجب اگر سهل گیر باشد، مانع ظلم بر مردم می‌شود و اگر سخت بگیرد، آنان را به سوی ظلم می‌راند (ابشهی، ۱۳۵/۱). حاجب به این صورت، حایل میان مردم و دستگاه حکومتی بود.

دو واژه دیگر نیز برای پرده‌دار آورده‌اند: یکی پروانه (بیانی، ۹۱۶/۳) که لقب معین الدین پسر مذهب الدین وزیر بود که پرده‌داری دربار سلجوقیان روم را در دست داشت و در واقع همه امور در دست او بود (نک: آق‌سرای، ۴۱، ۴۲، ۹۷)؛ دیگر آغاجی (آغاجی) ترکی است که ظاهراً حاجب و خادم خاصه سلطان بود (قزوینی، ۳۴۷/۱-۳۴۸). گسترش و تحول معنی و کاربرد پرده‌داری و حاجب را پس از اسلام می‌توان در دو بخش مطالعه کرد:

۱. قلمرو شرقی سرزمینهای اسلامی: در آغاز اسلام با آنکه جانشینان پیامبر (ص) درباری نداشتند، ولی وظیفه پرده‌داری در ساده‌ترین شکل آن به ضرورت وجود داشت و از کسانی به عنوان حاجبان خلفای راشدین یاد شده است (قلقشندی، همانجا) که خدمتکار خاص و نزدیک‌ترین اشخاص به آنها بودند.

در دوران امویان این منصب اهمیت بسیار یافت و این معنی نشانه تغییر و تحول در سازمان اداری حکومت بود که با گسترش قلمرو آن و به ویژه سیاست مملکت‌داری، تناسب داشت. پدید آمدن مقام حاجب الحجاب یا رئیس پرده‌داران در عهد عبدالملک بن مروان اموی (همو، ۱۹/۴؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۲۷۲/۳)، نشان دهنده وجود سازمان اداری حجاب است. با گذشت زمان سازمان حجاب در دربارها جا افتاد و حاجب تقریباً عهده‌دار همه اموری گردید که یک سوی آن

سبب امتناع ربیع حاجب از پرداخت پول بود (گردیزی، ۶۷). ربیع حاجب چنان نفوذی در دولت عباسی یافت که پس از خود او، پسرش فضل ربیع، و نواده‌اش عباس بن فضل حاجب خلفا گردیدند (ثعالبی، ۶۸). حوالی سال ۱۵۸۲ق/۱۱۸۶م خوارزمشاه حاجب بزرگ خود، شهاب الدین مسعود را برای مذاکرات صلح با دشمن فرستاد (جوینی، ۲۳/۲-۲۴؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۳۱). گزارشهای عصر توراکی‌ناختون همسر اوگتای قاآن نیز حاکی از آن است که این زن قدرتمند که پس از مرگ شوهر تا رسیدن گیوک خان به سلطنت کارهای قلمرو چنگیزی را در دست گرفت، حابه‌ای فاطمه نام داشت که اصلاً اسیری خراسانی بود و در این ماجرا کفایت و سیاست بسیار از خود نشان داد (رشیدالدین، ۷۹۹/۲).

وظیفه حاجب در دوره ایلخانان مغول و تیموریان همواره در اختیار امیران نظامی قرار داشت و از مناصب عالی درباری به حساب نمی‌آمد (لمتن، ۱۴۷). در این دوره از هند تا مصر حاجبان کارهای مربوط به شاه و دربار و روابط آنها با مردم را در دست داشتند و به علاوه رساندن فرمانهای شاه به صاحبان آن، تعیین وظایف صاحب منصبان اداری و نظامی، تعیین جای بزرگان و مراجعان در بارگاه سلطان (نک: پراساد، 301-300/I؛ ابن فضل الله، ۳۶-۳۷، ۴۷)، از وظایف آنان بود. در دوره صفویان نام حاجب به ایشیک آغاسی تغییر یافت و برنامه وظایفش مانند دوران سلجوقیان گردید (لمتن، همانجا).

۲. قلمرو غربی، اندلس و آفریقا: برده‌داری در اندلس و آفریقا داستان دیگری یافت. در دولت امویان اندلس برای هر کاری وزیری معین شد که در میان آنان یکی مهم‌تر و محترم‌تر و واسطه میان وزیران و خلیفه بود و هم حاجب نام گرفت. از جمله حاجبان بزرگ، منصور بن بنی عامر است که به عنوان حاجب هشام دوم اموی امور دولت را یکسره در دست گرفت و به استبداد گرایید و خود و فرزندانش با عنوان حاجب به حکومت پرداختند. این روش در دوران ملوک الطوائف نیز ادامه یافت (ابن خلدون، ۶۷۰/۲-۶۷۲).

دولتهای شمال آفریقا نیز به پیروی از امویان اندلس سازمان برده‌داری داشتند (همانجا). سلطان بنی‌خفص برای تنظیم امور مالی و هر گونه کاری که در حد وظیفه یک پیشکار قرار می‌گیرد، شخصی را تعیین کرد و او را حاجب نامید (همو، ۶۷۲/۲-۶۷۳). در مراکش، در دولت بنی‌مرین نامی از حاجب نیست، اما وظیفه او را مقامی با عنوان «میزوار» بر عهده داشت که بر سازمان «جانداریه» ریاست می‌کرد و افزون بر حجاب وظیفه اجرای همه دستورهای سلطان از قبیل اعمال مجازات‌ها و نیز اجرای قوانین و نگهداری از زندانیان درگاه را نیز بر عهده داشت (همو، ۶۷۳/۲). دولت بنی عبدالواد فاقد سازمانهای دیوانی بود، ولی سلطان کسی را برای بعضی کارهای خاص خود به نام حاجب داشت (همو، ۶۷۳/۲-۶۷۴).

در مصر عهد مماليك، وظیفه حاجب بر عهده «دواتدار» بود که علاوه بر حاجبی سلطان، او را از اخبار قلمرو حکومت و اطلاعات

مخفی گزارشگران حکومتی آگاه می‌ساخت، به این ترتیب که واسطه میان «صاحب برید» (گزارشگر اخبار) و «کاتب السر» (کاتب مخصوص سلطان) در امور محرمانه مملکت بود (همو، ۶۷۱/۲). آنچه وظیفه حاجب را در مصر از قلمرو شرقی متفاوت می‌ساخت، این بود که لفظ حاجب اندک اندک بر صاحبان وظیفه در درجه‌های پایین‌تر هم اطلاق می‌شد و غیر از حاجب خاص سلطان و دستگاه زیر فرمان او، برخی از ارباب مناصب نیز حاجب یا حاجبانی یافتند، مثلاً کاتب دیوان خلیفه یا قاضی القضاات (مقریزی، ۴۰۲/۱، ۴۰۳). خود حاجبانی داشتند. در مصر، همچنین شغلی به نام «حجوییت» پدید آمد که به گزارش سبکی (ص ۵۷) وظیفه‌ای قدیمی بود که سابق بر آن «قیادت» نام داشت و متولی آن به امور سپاه رسیدگی می‌کرد و نتیجه را به اطلاع سلطان می‌رسانید. از این رو، او را قائد الجیش هم می‌گفتند. در دوره مملوکان ترک کار حاجب در وظیفه حجوبیت به قضا و حکم نسبت به مردم و سپاهیان و نیز واداشتن متمردان به اطاعت تحول یافت. در جریان دادرسی ۵ حاجب شرکت می‌کردند که دو تن از ایشان امیر هزاره بودند و یکی از این دو خود حاجب الحجاب بود که همه امور دربار زیر دست او قرار داشت (ابن خلدون، ۶۷۲/۲؛ قلقشندی، ۱۹/۴؛ یولیاک، 14). شمار این گونه حاجبان در مصر بسیار بود و تنها اختصاص به پایتخت نداشت، بلکه در ولایات نیز دستگاه حجوبیت وجود داشت که زیر نظر نایب ولایت کاری می‌کردند (ابن خلدون، همانجا؛ نیز نک: قلقشندی، ۱۸۵/۴، ۲۱۸، ۲۳۳).

مأخذ: آق‌سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخیار (تاریخ سلاجقه)، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ابشهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، بیروت، دار مکتبه الحیة؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ ق؛ ابن فضل الله عمری، احمد، سالک الایصار، ج تصویر، به کوشش ایمن فزاد سید، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ انوری، حسن، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ بهیقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش منوچهر دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ ثعالبی، عبدالملک، لطائف المعارف، به کوشش ابراهیم ایاری و حسن کامل صیرفی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، جاحظ، عمرو، الحجاب، الرسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م، ج ۲؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶ م؛ حافظ، دیوان، به کوشش حسین پژمان، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۲۰۴ ق/۱۹۸۲ م؛ دانش پژوه، تعلیقات بر تاریخ (نکده، بهیقی)؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سبکی، عبدالوهاب، معید النعم و میداننعم، به کوشش ویلهلم مورمان، لیدن، ۱۹۰۸ م؛ صابی، هلال، رسوم دارالخلافه، به کوشش میخائیل عواد بغداد، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر لیاب الالیاب عوفی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت‌خوارزمشاهیان، ترجمه داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۲۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ لمتن، آ.ک.س.، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محقق، مهدی، دومین بیست گفتار در



می‌شده است (همو، 98).

سلاطین پرک خود را از نوادگان امپراتوران سری‌ویجایه می‌دانستند (وینستد، 27). در اوایل سده ۱۱ ق/۱۶ م پس از ورود پرتغالیها به مالاکا و درگذشت محمود، سلطان پهانگ و بروز اختلاف میان کسانش بر سر جانشینی او، یکی از فرزندان او به نام مظفر به پرک رفت و دولت نیرومندی در آنجا بنیان نهاد (میلر، 50؛ «تاریخ»). مظفر شاه یکی از بزرگان پرک به نام «تون پرک» را به صدر اعظمی خود برگزید. تون پرک ۴۰ سال در این سمت باقی ماند و در گسترش اسلام و اعتلای قدرت دولت نوینیان پرک نقشی مهم ایفا کرد (بریتانیکا، XXVII/825). در همین اوان دولتهای پرک، جوهور و پهانگ برای مقابله با قدرت روبه گسترش دولت آچه با پرتغالیها روابط دوستانه‌ای برقرار کردند. پرتغالیها در ۹۴۴ ق/۱۵۳۷ م نیروهای آچه را که قلمرو دولت پرک را به تصرف درآورده بودند، به عقب راندند و دو سال پس از آن دولت پرک به یاری دیگر دولتهای متحد خود شکست سختی بر نیروهای آچه وارد کرد (وینستد، 62؛ هال، 322). در ۹۵۸ ق/۱۵۵۱ م نیروهای دولت مالایا، پرک را محاصره کردند؛ اما حلقه محاصره پس از ۳ ماه مقاومت توسط نیروهای پرتغالی درهم شکسته شد (میلر، 51). دولت آچه که همواره در صدد چیرگی بر مالاکا بود، در ۹۸۳ ق/۱۵۷۵ م، بار دیگر پرک را به اشغال خود درآورد و این بار پرک به مدت ۱۰۰ سال زیر سلطه آن دولت باقی ماند (همو، 52). در هجوم نیروهای آچه به پرک سلطان پرک کشته شد و جانشین او نیز اسیر گردید. او بعدها با یک شاهزاده آچه‌ای ازدواج کرد و در ۱۵۷۹ م به جای سلطان آچه به سلطنت رسید و برادر کوچک‌تر خود را به حکومت پرک منصوب کرد (هال، 323).

در ۱۰۴۹ ق/۱۶۳۹ م دولت هلند قرار داد خرید محصول قلع پرک را با دولت آچه منعقد کرد و در ۱۶۴۱ م انعقاد پیمان منع فروش آن را به دیگر دولتها نمود، اما دولت آچه با این قرار داد مخالفت کرد. هلندیها در ۱۰۶۰ ق/۱۶۵۰ م موفق شدند این قرار داد را به دولت آچه تحمیل کنند (همو، 325). بروز اختلاف در اجرای مفاد این قرارداد میان هلندیها و دولت آچه که درگیریهایی را میان طرفین در پی داشت، سرانجام هلندیها را وادار کرد تا کارخانه استحصال قلع خود در پرک را تعطیل کنند (همو، 326-327).

در ۱۲۳۳ ق/۱۸۱۸ م دولت سیام به قصد تسلط بر سراسر مالاکا پرک را تصرف کرد، اما دولت انگلستان که در همین سال نفوذ خود در این منطقه را با انعقاد پیمانی بازرگانی آغاز کرده بود، در ۱۸۲۵ م از دولت سیام خواست تا پرک را تخلیه کند و چون دولت سیام این پیشنهاد را نپذیرفت، انگلیسیها در ۱۸۲۶ م پیمانی مبتنی بر همکاری خود در مبارزه با دزدان دریایی با دولت پرک به امضا رساندند (میلر، 80-77؛ بریتانیکا، IX/278).

مباحث ادبی و تاریخی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ مقریزی، احمد، الخط، بولاق، ۱۲۷۲ ق؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, tr. T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth, Karachi, 1981; Poliak, A. N., *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*, Philadelphia, 1977; Prasad, L., *Turks in India*, Allahabad, 1974.

منوچهری‌زنک

پژسسه، نک: ترحیم.

پرک، استانی در شمال غربی مالزی. پرک در زبان مالایایی و خمیری به معنی نقره است. این واژه برگرفته از «پرکشا» یا «پلکشا» به معنای نقره، در زبان سنسکریت است و برخی سبب این نام‌گذاری را فراوانی درختان انجیر نقره‌فام (انجیر هندی) در این منطقه ذکر کرده‌اند و بنا به روایتی دیگر به هنگام فتح این ناحیه به دست یکی از شاهزادگان کده، آن شاهزاده تیری سرنقره‌ای از کمان خود رها کرد و بدان سبب این محل را پرک نامیدند (جرینی، 98، 39).

استان پرک با ۲۱'۰۰۵ کیلومتر وسعت، یکی از بزرگ‌ترین استانهای مالزی در شبه جزیره مالایاست و متشکل از ۹ شهرستان (دیراه) است و جمعیت آن (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۵ م) حدود ۲'۲۰۳'۹۰۰ تن برآورد شده است («پرک ۲»؛ انکار تا ۲؛ فرهنگ... ۲). مرکز این استان شهر ایپوه با ۶۷۳'۳۴۶ تن جمعیت است و از دیگر شهرهای مهم آن شهر تاپینگ<sup>۱</sup> را می‌توان نام برد که ۲۱۷'۶۵۸ تن جمعیت دارد (همانجا؛ کلمبیا<sup>۲</sup>).

کشاورزی در استان پرک از رونق برخوردار است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی آن شامل برنج، نارگیل و کائوچو است. ماهی‌گیری و صنایع وابسته به آن از دیگر بخشهای اقتصادی این استان است. معادن قلع از دیرباز در پرک شناخته شده بود و همانند امروز از آن بهره‌برداری می‌شده است (انکار تا ۲؛ کلمبیا<sup>۲</sup>؛ «تاریخ...»<sup>۳</sup>).

پیشینه تاریخی: آثار به دست آمده در پرک دیرینگی این منطقه را به ۸ هزار سال پیش از این می‌رساند. همچنین یافت شدن آثاری از تمدن باستانی هندو - بودایی در پرک از جمله دو مجسمه بودا در نزدیکی معادن قلع این منطقه که به سبک گوپتا ساخته شده است، نشان از نفوذ تمدن باستانی هندو - بودایی در پرک دارد («تاریخ»؛ وینستد، 28-29). احتمالاً «پلنده» ای را که بطلمیوس در اثر جغرافیایی خود از آن به عنوان یکی از شهرهای مالاکا یاد کرده، با ناحیه پرک یا پایتخت قدیم آن منطق است (نک: جرینی، 97). بنا بر سالنامه مالایا پرک یا بخشی از آن در گذشته «منجرونک»<sup>۴</sup> نامیده می‌شده، و دولتی قدیمی و بزرگ بوده است. بی‌شک در گذشته پرک ناحیه وسیع‌تری را در برمی‌گرفته، و احتمالاً کده و نواحی دورتر از آن و سراسر ناحیه ولزلی<sup>۵</sup> را شامل

فلسفه اسلامی او را می‌شناختند و پاره‌ای از آثار او در قدیم به عربی ترجمه شده است.

زندگی: زندگی‌نامه پرکلس را شاگرد و جانشین او در آکادمی، مارینوس پس از درگذشت استاد خود نوشته که خوشبختانه بر جا مانده است. به گفته مارینوس، پرکلس در ۴۱۰ یا ۴۱۲ م در قسطنطنیه متولد شد. پدر و مادرش او را در کودکی برای تحصیلات ابتدایی به شهر اصلی خود لقیه که در جنوب غربی آسیای صغیر بود، بردند. او پس از تحصیلات ابتدایی، برای ادامه تحصیل به اسکندریه رفت و نزدیکی از سوفسطاییان به نام لئوناسی ایساریایی، و همچنین نزد نحوی محروف مصر آریون درس خواند، زیان لاتینی را از معلمان رومی فرا گرفت و در فن خطابه و سخنوری هم بسیار پیشرفت کرد (مارینوس، ۱۷).

پرکلس ابتدا قصد داشت که مانند پدرش وکیل دعوی شود، ولی در سفری که همراه استادش لئوناس به قسطنطنیه کرد، شبی در خواب آتنا (الاهه فلسفه) را دید که او را برای آموختن فلسفه به آتن فرا می‌خواند. این خواب در پرکلس تأثیر گذاشت؛ از این رو، پس از بازگشت به اسکندریه نزد فیلسوف مشهور ارسطویی شهر به نام المپودروس به فراگرفتن فلسفه ارسطویی پرداخت و در ضمن نزد استاد دیگری به نام هرون به آموختن ریاضیات مشغول شد. هنوز ۲۰ سالش تمام نشده بود که اسکندریه را به قصد آتن ترک کرد.

در آتن ابتدا با سوریانوس که شاگرد پلوتارخس آتنی بود، آشنا شد و همراه او نزد پلوتارخس رفت. پلوتارخس که استاد آکادمی بود، چون علاقه شدید پرکلس را به فلسفه و زندگی فیلسوفانه دید، شادمان شد و با وجود کبر سن، او را به شاگردی پذیرفت. پرکلس کتاب *النفس ارسطو* و رساله فایدون افلاطون را نزد پلوتارخس خواند، و شرحی که بعداً بر رساله فایدون نوشت، در واقع حاصل یادداشتهایی بود که از درسهای پلوتارخس برداشته بود.

در آن زمان پرکلس کم غذا می‌خورد و از خوردن گوشت هم پرهیز می‌کرد؛ پلوتارخس که سخت به شاگردش علاقه‌مند شده بود، به او توصیه می‌کرد که آن قدر به خودش سخت نگیرد. در همین زمان، سوریانوس هم پرکلس را شریک زندگی فیلسوفانه خود کرده بود و در ظرف دو سال کتابهای ارسطو درباره منطق و اخلاق و سیاست و همچنین الاهیات را برای پرکلس خواند. حاصل این درسها نیز کتابهایی بود که پرکلس بعداً تألیف کرد؛ از آن جمله شرح رساله تیمائوس افلاطون است که آن را در ۳۰ سالگی نوشت. کتابهای «قانونها» و جمهوری افلاطون را نیز پرکلس خواند و از این طریق با فلسفه عملی نیز آشنا شد (همو، ۲۶-۱۷).

پرکلس شخصیتی اخلاقی و اجتماعی داشت. مارینوس در ابتدای رساله خود به ذکر صفات جسمانی و فضایل اخلاقی و قدرت فکری و عقلی استادش پرداخته، و نوشته است که پرکلس از بدو تولد از بنیه بدنی

از ۱۲۶۶ ق/ ۱۸۵۰ م به بعد گسترش معادن قلع پرک گروههای مختلف چینی را به عنوان کارگر به این منطقه کشاند و در نیمه دوم سده ۱۹ م پرک صحنه درگیریهای گروههای چینی با رؤسای خود و نیز راجه‌های مدعی سلطنت پرک بود (احمد، ۵۶؛ وینستد، ۶۴). در ۱۸۷۳ م دولت انگلستان برای حفظ منافع خود نیروهای تازه نفسی به منطقه گسیل داشت و در کمتر از یک سال پرک و نقاط دیگر را تصرف کرد. انگلیسیها برای کاستن از ناخرسندیهای مردم و مشروع جلوه دادن کار خود یکی از مدعیان سلطنت به نام مودعبدالله را بر تخت سلطنت پرک نشانند و در ۱۸۷۴ م پیمانی با او منعقد کرده، سلطنت او را به رسمیت شناختند (همو، ۶۴-۶۵). از جمله مفاد این پیمان اقامت دائم نماینده‌ای از انگلستان در پرک بود (احمد، ۵۶-۵۷).

با گسترش مداخله انگلستان در امور پرک نماینده آن کشور به قتل رسید. انگلستان در واکنش به این کار نیروهایی به پرک فرستاد و سلطان پرک و نزدیکانش را توقیف کرد. این رویداد که به جنگ پرک معروف است، سبب استواری چیرگی انگلستان بر پرک شد (نک: میلن، ۱۶). از آن پس شورایی حکومتی با شرکت نماینده دولت انگلستان در آن، برای اداره امور کشور تشکیل شد و در ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲ م دولتهای پرک، سلنگور، نگری، سمیلان و پهانگ فدراسیونی به سرپرستی نماینده انگلستان تشکیل دادند (احمد، ۶۱؛ وینستد، ۸۸).

تسلط انگلستان بر پرک تا ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۱ م و ورود نیروهای ژاپنی به این منطقه ادامه داشت. پرک تا ۱۹۴۵ م در اشغال نیروهای ژاپنی باقی ماند، اما با شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم، بار دیگر انگلستان بر این منطقه چیره شد («تاریخ»). چیرگی انگلستان با بالاگرفتن مبارزات ضد استعماری مردم پرک، همچون دیگر نواحی مالاکا در ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷ م به پایان رسید و دولتهای محلی مالاکا در قالب فدراسیون مالزی به استقلال رسیدند. بنا بر قانون اساسی ۱۹۵۷ م مالزی، پرک یکی از ۱۱ دولت تشکیل دهنده این فدراسیون بود (شفرالدین، ۱۲-۱۳: «تاریخ»).

مآخذ:

Ahmad, M. S., «Britain in Malaya: A Study of Colonial Administration in Perak from 1875 to 1895», *Pakistan Journal of History and Culture*, Islamabad, 1982, vol. III, no. 2; «A Brief History of Perak», [www.perak.gov.my/english](http://www.perak.gov.my/english); Britannica, 1989; The Columbia Encyclopedia, 2001; Encarta Reference Library, 2004; Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography*, London, 1909; Hall, D. G. E., *A History of South - East Asia*, London, 1964; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; Milne, R. S. and D. K. Mauzy, *Malaysia*, Boulder/London, 1986; Perak, [www.wikipedia.org/wiki/perak](http://www.wikipedia.org/wiki/perak); Shafruddin, B. H., *The Federal Factor in the Government and Politics of Peninsular Malaysia*, Singapore, 1987; Winstedt, R., *Malaya and its History*, London, 1961; *The World Gazetteer*, [www.world-gazetteer.com](http://www.world-gazetteer.com).

بروز امین

پرکلس<sup>۱</sup> (در منابع اسلامی: ابرقلس، برقلس، برقلیس، یا فورقلس)، مهم‌ترین فیلسوف نوافلاطونی قرن ۵ م. وی پس از درگذشت دمنیتوس لاریسایی جانشین و خلیفه او در آکادمی آتن شد و به همین سبب، او را «دیادخس» (یعنی خلیفه یا عقیب) لقب داده‌اند؛ در تاریخ

در واقع نظام فلسفی و ما بعد الطبیعی او در آن شرح داده شده است. این کتاب مشتمل بر ۶ باب است که در آن به ترتیب درباره معنی الاهیات افلاطون و صفات خداوند، احد، وجود، قدرت، عقل و سرانجام نفس و طبیعت بحث شده است.

۳-۵. «شکوکه ده گانه درباره عنایت پروردگار»؛ «درباره عنایت پروردگار و تقدیر او و اختیار ما»؛ «درباره وجود شر». اصل یونانی این ۳ کتاب مفقود شده، لیکن ترجمه لاتینی آنها موجود است.

۶. «شرح رساله پارمنیدس». این اثر به دو بخش تقسیم شده است: بخش اول درباره مثل افلاطونی است و بخش دوم درباره احد.

۷. «شرح رساله تیمائوس». این اثر بهترین منبع برای مطالعه نظر پرکلس درباره جانی جهان، زمان، اجرام سماوی و مطالب دیگر در باب طبیعیات است. اشاراتی هم در آن به آراء فلاسفه پیشین شده است. بخشهایی از ترجمه عربی این اثر (به قلم حنین بن اسحاق) بر جا مانده است (نصر، ۹۲/II).

۸. «شرح رساله الکبیداس اول»، که درباره انسان و اخلاق و مسائلی چون تزکیه نفس و خودشناسی و عشق است.

۹. «شرح رساله کراتیلوس»، که فقط بخشهایی از آن بر جا مانده، و نویسنده در آن مسئله کلمات و اسامی و تسمیه و اسماء الاهی را مطرح کرده است.

۱۰. «شرح جمهوری افلاطون». از این اثر هم فقط بخشهایی بر جا مانده است.

۱۱. «شرح انشادهای افلوطین». از این اثر نیز فقط قطعه‌هایی بر جا مانده است.

۱۲. «حجج هجده گانه در اثبات قدیم بودن عالم و برضد مسیحیان». اصل یونانی این اثر نیز مفقود شده، لیکن یحیی نحوی این حجج را (به استثنای حجت اول) در اثری که در رد آنها نوشته، آورده است (درباره ترجمه عربی این حجج و تأثیر آنها در عالم اسلام، نک: دنباله مقاله).

ب- آثار دینی:

۱. «درباره مناسک دینی<sup>۲</sup>». در این اثر پرکلس درباره «ثورگی» که نوعی از اعمال عبادی است و شخص با انجام دادن آنها می‌تواند حقایق معنوی را در زندگی روزمره مشاهده کند، شرح داده است. آداب خاص این نوع عبادت و چگونگی تقرب پیدا کردن به خدایان نیز شرح داده شده است (والیس، همانجا).

۲. «درباره فلسفه کلدایی». این اثر شرحی است بر «هاتفهای کلدایی»<sup>۳</sup>، غیب‌گویی‌هایی که پرکلس درباره آن گفته است: «اگر کتابها همه از بین برود و فقط این کتاب و تیمائوس افلاطون را نگاه دارند، جای تأسف نخواهد بود» (بریه، ۲۶۷/۲). موضوع اصلی کتاب بازگشت نفس از عالم مادی به خدایان، و سرانجام به احد است.

بسیار خوبی برخوردار بود. بینایی و شنوایی قوی و حافظه‌ای فوق العاده داشت. سرما و گرما او را آزار نمی‌داد و از کار و عبادت و تدریس و تألیف خسته نمی‌شد. در طول ۷۵ سالی که عمر کرد، فقط دویار بیمار شد (همو، ۱۵-۱۴). از لحاظ اخلاقی نیز جامع فضایل عفت، شجاعت، عدالت و حکمت یا حقیقت‌جویی بود. به لذات جسمانی و مال و ثروت که خانواده‌اش از آن بهره‌ای وافی داشت، واقعی نمی‌نهاد. به امور جزئی زندگی بی‌اعتنا بود. از مرگ و چیزهای دیگر که مردم از آنها می‌ترسند، هراسی نداشت.

پرکلس از کودکی به عدالت عشق می‌ورزید و خود انسانی منصف، نرم خو، فروتن و خوش باطن بود؛ مردی بود با فرهنگ که در همه شاخه‌های علمی و فلسفی درس خوانده بود و مردم در مجالس و میهمانیها از حضور او و سخنانش لذت می‌بردند؛ به دوستان و شاگردانش نیز بسیار وفادار بود (همو، ۲۱). خودش همسر و فرزندی نداشت، لیکن به خانواده دوستان و شاگردانش کمک می‌کرد؛ شخصی بود متدین و اهل عبادت و نیایش؛ در مراسم مذهبی که برای تصفیه نفس برگذار می‌شد (ثورگی)، شرکت می‌کرد؛ روزهای آخر ماه روزه می‌گرفت و به روزهای مذهبی ادیان مختلف و خدایان آنها احترام می‌گذاشت. مارینوس او را سعادتمندترین شخص در میان معارف گذشته دانسته، و تصویری که از او ارائه کرده است، تصویر یک فیلسوف آرمانی است.

پس از پلوتارخس، سوریانوس که دوست و استاد پرکلس بود، به مقام استادی آکادمی رسید و پس از سوریانوس، دمنینوس جانشین او گردید؛ پرکلس هم پس از دمنینوس استاد آکادمی و جانشین او شد و تا پایان عمر (۱۷ آوریل ۴۸۵) در این مقام باقی ماند (روزن، ۱۳-۱۲).

آثار: پرکلس نویسنده‌ای کثیرالتألیف بود که پاره‌ای از آثار او تصنیف خود او، و پاره‌ای دیگر شروحنی است که به تصانیف دیگران نوشته است. پاره‌ای از آثار او مفقود گردیده، ولی بسیاری از آنها خوشبختانه در دسترس است. بعضی از آثار او را نیز در قدیم به زبان عربی ترجمه کرده‌اند. آثار پرکلس را به طور کلی به ۴ دسته فلسفی، دینی، علمی (ریاضیات و نجوم و طبیعیات) و ادبی تقسیم کرده‌اند (همو، ۳۶) که در اینجا آثار موجود او در هر ۴ دسته معرفی می‌شوند (همو، ۳۶-۵۷):

الف- آثار فلسفی:

۱. معروف‌ترین کتاب فلسفی پرکلس مبادی الالهیات (یا «عناصر الاهیات»<sup>۱</sup>) است که به شیوه کتاب اصول هندسه اقلیدس نوشته شده، و شامل ۲۱۱ قضیه است. می‌توان حدس زد که کتاب اخلاق اسپینوزا هم تحت تأثیر همین کتاب پرکلس نوشته شده باشد (والیس، ۱۴۶). بخشهایی از این کتاب به عربی ترجمه شده است (نک: دنباله مقاله).

۲. مهم‌ترین اثر فلسفی پرکلس کتاب «الاهیات افلاطونی» است که

ج- آثار علمی:

۱. «شرح اصول اقلیدس».

۲. «شرح مقدمه حساب از نیکوماخس». این اثر را قبلاً به یحیی نحوی و پرکلسی دیگر نسبت می‌دادند، ولی یل تیری ثابت کرد که از آن پرکلس دیادخس است (روزن، 46).

۳. «فلک<sup>۱</sup>»، خلاصه‌ای است از کتاب گمینوس به نام «مدخل پدیدارها» که به آلمانی نیز ترجمه شده است (۱۸۳۰م).

۴. هیپوتیپوسیس<sup>۲</sup>، کتابی است دربارهٔ نظریه‌های نجومی در عصر پرکلس.

۵. اورانودرموس<sup>۳</sup>. فقط قطعه‌هایی از این اثر بر جا مانده، و ظاهراً دربارهٔ ستارگان و منطقه البروج و مباحث نجومی دیگر بوده است.

۶. «تقریری از کتاب تترابیپلوس به قلم بطلمیوس». این اثر دربارهٔ احکام نجوم و طالع‌بینی است.

۷. «شرح کتاب تترابیپلوس». بسیاری از مطالب این کتاب عین مطالب کتاب قبلی است.

۸. «دربارهٔ خسوف و کسوف».

۹. «اصول طبیعیات»، مانند کتاب مبادئ<sup>۴</sup> الالهیات به صورت قضایا نوشته شده است (جمعاً ۵۲ قضیه) و در واقع خلاصه‌ای است از دو کتاب ارسطو، یکی «طبیعیات» (بخشهای ۷ و ۶) و دیگر «آسمان» (همو، 50).

۱۰. «بررسی اعتراضات ارسطو به تیمائوس افلاطون».

د- آثار ادبی: آثار ادبی پرکلس شامل نیایشهای او به خورشید یا آبولو، و نیز نیایشهای او به آفرودیت و خدایان دیگر است. پرکلس در نیایشهای خورشید قدرت او را می‌ستاید و از او می‌خواهد که گناهانش را ببخشد. پرکلس شروخی هم بر آثار هزیود و همر نوشته است (همو، 52-57).

فلسفه و علم: نظام فلسفی پرکلس نو افلاطونی است و اصول مابعد الطبیعی این فلسفه در کتاب مبادئ<sup>۴</sup> الالهیات بیان شده است. او مانند افلوطین واحد را ذات‌آوری از همهٔ صفات و تعینات می‌داند و معتقد است که او ورای علم و ادراک است. واحد بی‌نهایت است و حتی از وجود هم برتر است، یعنی بر آن تقدم دارد. به همین سبب، پرکلس او را «لا وجود» می‌خواند (قضیه 138).

واحد علت همه چیز است و کمال حقیقی و خیر محض است و همهٔ موجودات شوق دارند تا به او بازگردند. از نظر پرکلس واحد خدای متعال است (نک: روزن، 101). از اوست که کل عالم وجود نشأت می‌گیرد و در ذات هر موجودی — حتی در پست‌ترین موجودات — پرتوی از او هست (قضیه 145). ابتدا پرتوهایی از واحد پدید می‌آید که پرکلس آنها را سلسلهٔ وحدات<sup>۵</sup> می‌خواند. این سلسله در مرتبهٔ نخست به نحو غیر منقسم و غیر متمایز در واحد پدید می‌آید؛ سپس در

مرتبهٔ دوم دیگر وحدات به طور منقسم و متمایز پدید می‌آیند و بدین ترتیب، منظومه‌ای از موجودات متعین و متمایز از یکدیگر به وجود می‌آید. برای این موجودات پرکلس جنبهٔ الوهیت قائل می‌شود و معتقد است که تدبیر عالم از ایشان است.

پس از این سلسلهٔ وحدات، عالم عقل<sup>۵</sup> است که خود دارای ۳ صفت وجود و حیات و تعقل است. این عقل که عقل کلی است، از راه تعقل، صورت موجودات را پدید می‌آورد. بنابراین، خالق یا مصور موجودات عقل کلی است. پس از عالم عقل، عالم نفس است. این نفس کلی، منشأ حیات در عالم جسمانی است که فروتر از آن است؛ در واقع نفس واسطه‌ای میان عالم معقول و عالم محسوس است؛ آینه‌ای است که صورت معقول در آن نقش می‌بندد و از پرتو این نقوش صورت عالم محسوس پدید می‌آید.

عالم نفس خود به ۳ عالم دیگر تقسیم می‌شود: یکی عالم نفوس الاهی که پرکلس آنان را با خدایان یونان یکی می‌انگارد؛ دیگر نفوس دیوگونه؛ سدیگر نفوس انسانی. این ۳ عالم نیز خود به عوالم دیگر تقسیم می‌شوند. نفس کلی جان جهان طبیعی و عالم اجسام است. تدبیر عالم جسمانی که فروتر از عالم نفس کلی است، بر عهدهٔ نفوس الاهی است. موجودات زنده در عالم طبیعی و جسمانی دارای طبع‌اند و فعالیت آنها غریزی است. جمادات که پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجودند، فاقد حیات و عقل‌اند.

ماده یا هیولا نه نبات و نه جماد، بلکه قوهٔ محض است و چون به هر حال، اصل آن از واحد است، نمی‌تواند شر باشد. شر یا بدی از نظر پرکلس حاصل ضعف و نقص است و افعال انسان نیز زمانی آمیخته به شر است که شخص عقل و نفسی ضعیف داشته، و نسبت به نیکی جاهل باشد. چون شر امری موهوم و اعتباری است، تنها چیزی که حقیقت دارد و انسان باید آن را اختیار کند، نیکی است؛ اگر نیکی را اختیار نکرد، دلیل بر جهل و ضعف و نقصان درک اوست (سیوروانس، 727-728).

نفسهای جزئی که از نفس کلی پدید می‌آیند، چون به حیوانات تعلق می‌گیرند، غیر ناطق‌اند و چون به انسان تعلق می‌گیرند، از جهتی غیر ناطق، و از جهت دیگر ناطق‌اند. نفس انسانی دارای قوای متعددی ظاهری و باطنی است. بالاترین قوه در نفس انسان قوهٔ عاقله است که او به وسیلهٔ آن صورتهای عقلی یا مثُل را درک می‌کند. نفس از این حیث به منزلهٔ آینه‌ای است که صورت مجرد در عقل در آن منعکس می‌شود.

پرکلس بدن را ترکیب<sup>۱</sup> نفس می‌خواند و معتقد است که نفس چندین مرکب یا بدن دارد و بالاترین آنها مرکب اثیری است که بدن لطیف و نورانی شخص است و مانند نفس جاودان است. بدن نورانی اثیری ترکیب<sup>۲</sup> نفس ناطقه است (روزن، 195) و نفس انسانی می‌تواند با آن انوار الاهی را مشاهده کند. یکی دیگر از بدنهای مرکب هوایی است که

1. Sphaera.

2. Hypotyposis.

3. Uranodromus.

4. henads

5. Nous

مواضع مختلف در کتاب تحقیق مال الهند (ص ۲۶-۲۷، ۱۸۴، ۱۸۹) به آن اشاره کرده است. ابوحامد غزالی در تهافت الفلاسفه از استدلالهای یحیی نحوی استفاده کرده، هر چند که از او نامی نبرده است (بدوی، الافلاطونیه...، ۲۴). ابوالبرکات بغدادی نیز که بحث حدوث و قدم را در کتاب المعتبر (۲۸/۳-۳۵) آورده، تحت تأثیر غزالی بوده است. عبدالکریم شهرستانی (د ۵۴۸ق/۱۱۵۳م) فصلی از کتاب الملل و النحل (۱۳۹/۲-۱۵۳) را تحت عنوان «شبهه‌های برقلس در قدّم عالم» به بحث دربارهٔ ۸ استدلال یا شبهه از استدلالهای پرکلس اختصاص داده است.

در اینجا ۳ شبهه به صورتی که شهرستانی خلاصه کرده است، نقل می‌شود: در شبهه اول می‌گوید: باری تعالی جواد به ذات است و علت وجود عالم نیز جود اوست، جود او هم ازلی است؛ پس لازم می‌آید که وجود عالم نیز قدیم و ازلی باشد. این استدلال را قاضی عبدالجبار، ابن سینا، ابن حزم اندلسی، فخرالدین رازی، آمدی و ایجی، و در غرب توماس آکوینی نیز آورده‌اند (دیویدسن، 62). در شبهه دوم می‌گوید: مسئله از دو حال خارج نیست: یا صانع عالم همیشه بالفعل صانع بوده، یا همیشه بالقوه صانع بوده است؛ یعنی می‌توانسته است بکند یا نکند. اگر شق اول درست باشد، در آن صورت مصنوع (یعنی عالم) نیز همیشه بوده است؛ و اگر شق دوم درست باشد در آن صورت چیزی باید بوده باشد که قوه را به فعل برساند؛ و آن چیز هم غیر ذات شیء است. پس لازم می‌آید که چیزی خارجی در صانع مؤثر باشد که این با لایتغیر بودن و تأثیر ناپذیری او منافات دارد. در شبهه سوم می‌گوید: هر علتی که حرکت و استحاله نپذیرد، از جهت ذات علت است، نه از جهت انتقال از غیر فعل به فعل؛ و هر چه از جهت ذاتش علت باشد، معلول آن نیز از جهت ذاتش است؛ و چون ذات علت همیشه بوده، پس معلول هم همیشه بوده است.

شهرستانی پس از نقل این ۳ شبهه و شبهه‌های دیگر، آنها را مغالطه آمیز می‌خواند. وی همچنین به بعضی دیگر از آراء پرکلس اشاره می‌کند، از جمله به رأی او در اینکه علم باری تعالی نه فقط به کلیات (اجناس و انواع)، بلکه به جزئیات (اشخاص) هم تعلق می‌گیرد (۱۵۲/۲). پس از شهرستانی، برخی از حکمای دیگر نیز به استدلالها یا شبهات پرکلس اشاره، یا عیناً بعضی از آنها را نقل کرده‌اند، مانند صدرالدین شیرازی در الاسفار (۲۴۳/۵) و رساله فی الحدوث (ص ۲۱، ۲۳۴-۲۴۲)، و دیلمی در محبوب القلوب (ص ۳۶۸-۳۷۰).

مؤثرترین کتاب پرکلس در عالم اسلام کتاب مبادئ الالهیات (اسطقسات التیولوجیا) است. بخشهایی از این کتاب دست کم دو بار از زبان یونانی به عربی ترجمه شده است. یکی از این ترجمه‌ها کتاب الايضاح فی الخیر المحض نامیده شده است که مشتمل بر ۳۱ قضیه از قضایای مبادئ الالهیات است (والترس، 1340). این اثر به واسطه

مانند نفّس یا دم است. این مرکب واسطه میان طبیعت آدمی و بدن جسمانی و محسوس ماست. بدن جسمانی ما نازل‌ترین مرکبی است که نفس بر آن سوار می‌شود. نفس وقتی از صفا و پاکی برخوردار شد، مرکبش اثری می‌شود؛ ولی چون در عالم محسوس آلوده شد، بر مرکب جسمانی خود می‌نشیند.

پس از مرگ، نفس از طبیعت جسمانیت و عالم عناصر چهارگانه رها می‌شود و بار دیگر بر ترکیب نورانی و لطیف خود سوار می‌گردد. البته در این جهان نیز نفس می‌تواند در طی سفر معنوی خود به سمت واحد برود و به آن حضرت تقرب یابد. پرکلس برای این سفر ۳ طریقه در نظر می‌گیرد: اول طریقه عشق است که در آن سالک به مشاهده و درک زیبایی می‌پردازد؛ دوم طریقه حقیقت است و آن شناخت و درک حقایق معقول است؛ و سوم طریقه ایمان است که در آن نفس به واسطه آن لطیفه ربّانی و سترگیانگی که در نهاد خود دارد، مجذوب واحد می‌شود.

پرکلس به جاودانگی نفس و به تناسخ نیز قائل است، ولی به مسخ بدن (یعنی بازگشت نفس به صورت حیوانات) قائل نیست. در جایی که افلاطون از مسخ سخن می‌گوید (42b-42c)، پرکلس آن را مسخ نفسانی (به تعبیر مولوی «مسخ دل») می‌انگارد (سیوروانس، 729).

پرکلس در نجوم و ریاضیات و طبیعیات نیز صاحب نظر بود. در نجوم نظریه بطلیموس را مبنی بر حرکت خاصه فلک ثوابت<sup>۱</sup> قبول نداشت و منکر این بود که ستارگان در فلک اند (همانجا). در ریاضیات نیز برخلاف ارسطو اشیاء ریاضی، از قبیل عدد، نقطه، خط و جز آنها را امور انتزاعی نمی‌دانست، بلکه مانند افلاطون معتقد بود که آنها مستقل از تجربه ما در خارج از ذهن وجود دارند. پرکلس معتقد بود که ریاضیات در مرتبه عقل آدمی فاقد ابعاد است، ولی وقتی به مرتبه خیال می‌آید، دارای بُعد می‌شود. بنابراین، ریاضیات آمیزه‌ای از عقل و خیال، و برزخ یا پلی میان ادراک حسی و تعقل است؛ از این رو، در تعلیم و تربیت آموزش ریاضیات می‌تواند نفس را برای آموختن حقایق عقلی محض آماده سازد (همانجا). در طبیعیات (فیزیک) نیز پرکلس با ارسطو مخالفت‌هایی داشت. وی منکر عنصر پنجم، یعنی اثیر برای افلاک بود و اعتقاد داشت که اجرام سماوی نیز از عناصر ۴ گانه تشکیل شده‌اند (همانجا).

تأثیر در عالم اسلام: متفکران مسلمان از قدیم با نام پرکلس و پاره‌ای از آثار و آراء او آشنایی داشتند. مهم‌ترین نظریه پرکلس که برای مسلمانان مطرح بوده، استدلالهایی است که وی برای اثبات قدیم بودن عالم ارائه کرده، و یحیی نحوی آنها را رد کرده بوده است. ترجمه عربی بخشی از رساله یحیی نحوی با عنوان «حجج برقلس فی قدّم العالم» در ضمن کتاب الافلاطونیه المحدثه عند العرب، گردآوری عبدالرحمان بدوی چاپ شده است. ابن ندیم در الفهرست جزو آثار یحیی نحوی از کتاب الرد علی برقلس نام برده (ص ۳۱۵)، و قفطی که در تاریخ الحکماء (ص ۱۲۵) از پرکلس به عنوان «برقلس دهری» یاد کرده، گفته است که کتاب یحیی نحوی نزد او موجود بوده است. ابوریحان بیرونی در

1. precession (as the movement of all the stars)

لا واحد است».

در میان آناری که به اسکندر افرویدی نسبت داده‌اند، رساله کوتاه دیگری هست که مطالب آن از مبادئ الالهیات پرکلس اقتباس شده است. این رساله را فریتس زیمرمان تصحیح و چاپ کرده است (نک: مآخذ) و اثر کوتاه دیگری منسوب به اسکندر افرویدی، با عنوان «مقالة الاسکندر فی اثبات الصور الروحانية التي لا هیولی لها» را بدوی در *ارسطو عند العرب* (ص ۲۹۰-۲۹۱) چاپ کرده که والتسر آن را از پرکلس دانسته است (ص ۱۳۴۰).

به پرکلس اثر کوتاهی با نام «مسائل فرقلیس فی الاشياء الطبيعية» نیز نسبت داده‌اند و عبدالرحمان بدوی آن را در *ضمن الافلاطونية المحدثة* (ص ۴۹-۴۳) چاپ کرده است. در این رساله درباره علت بعضی از امور طبیعی، مانند علت خواب و درآمدن موی سر در مرد و زن و درآمدن ریش در مردها و کلفتی صوت مردها و نازکی صوت زن‌ها بحث شده است. قطعه کوتاهی با عنوان «کلام لابرقلس من کتابة اسطوخوسیس الصغری» در یک نسخه خطی پیدا شده که ۳ قول در آن درج شده است. بخشی از اثر پرکلس با نام «درباره جاودانگی نفس از نظر افلاطون» را نیز فرانتس روزنتال به انگلیسی ترجمه کرده است (والتسر، همانجا). شروح پرکلس به رساله گریاس و رساله فایدون افلاطون نیز ظاهراً به عربی ترجمه شده بوده است، ولی هیچ اثری از آنها در دست نیست (همانجا).

برای دسترسی به اطلاعات بیشتر به این منابع مراجعه شود:

۱. کتاب «فلسفه پرکلس» اثر روزن (نک: مل) که تحقیق بسیار خوب و جامعی است درباره زندگی و آراء فلسفی او. ترجمه انگلیسی «زندگی پرکلس» به قلم ماریوس به طور کامل در *ضمن فصل دوم*، و معرفی کامل آثار پرکلس در *فصل سوم*، و کتاب شناسی مفصلی هم درباره او در انتهای کتاب آمده است.

۲-۳. دوسایت «پرکلس»<sup>۲</sup> و «دائرة المعارف الاله آتنا»<sup>۳</sup> (نک: مل). سایت اخیر شامل برخی از آثار پرکلس است.

مآخذ: این ای اصیبه، احمد، عیون الانبا، به گوش نزار رضا، بیروت، دارکتبه الحیاة؛ این ندیم، الفهرست؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، المتجر فی الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابوالحسن عامری، محمد، رسائل، به گوش سبحان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸م؛ بدوی، عبدالرحمان، *ارسطو عند العرب*، کویت، ۱۹۷۸م؛ هم، *الافلاطونية المحدثة عند العرب*، کویت، ۱۹۷۷م؛ بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ یرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸م؛ خلیفات، سبحان، مقدمه بر رسائل ابوالحسن عامری (هد)؛ دیلی، محمد، *محجوب القلوب*، مقاله اول، به گوش ابراهیم دیباجی و حامد صدقی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به گوش محمدسید کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ هم، رساله فی الحدوث، به گوش حسین موسویان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ قنطی، علی، تاریخ الحکماء، بغداد، مکتبه المتن؛ نیز:

Anawati, G. C., «Prolegomènes à une nouvelle édition du *De Cansis arabe* (*Kitāb al-Hayr al-Mahd*)», *Mélanges Louis Massignon*,

ترجمه‌ای که گرار دوس کرمونایی در قرن ۱۲ق/۱۲م از عربی به لاتینی کرده بوده، در اروپا شناخته شده بوده است (بدوی، همان، ۲) و کسانی چون آلبرت کبیر، راجر بیکن و توماس آکوینی بر آن شرح نوشته‌اند (تیلر، «تحلیلی...»، ۱۳). اگرچه توماس آکوینی گفته بود که این اثر از مبادئ الالهیات پرکلس اقتباس شده است (همانجا)، با این حال، در اروپا مؤلف آن را غالباً ارسطو می‌پنداشتند، همچنان که در عالم اسلام نیز آن را کتاب ارسطوطالیس فی ایضاح الخیر المحض می‌خواندند. البته بعداً آن را کتاب فی العلل یا کتاب العلل نیز خوانده‌اند (بدوی، همان، ۳). ابن ندیم از این اثر در *ضمن آثار پرکلس* با عنوان *الخیر الاول* یاد کرده است (نک: ج تجدید، ص ۳۱۳ که به غلط الحیز الاول ضبط شده است). ولی بعضی مانند ابن ابی اصیبه در *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* (ص ۱۰۵) و ابن سبعین در *المسائل الصغیه*، آن را به ارسطو نسبت داده‌اند (بدوی، همان، ۱۵). آتو باردیوهور در ۱۸۸۲م و عبدالرحمان بدوی در ۱۹۵۵م، در *ضمن الافلاطونية المحدثة عند العرب*، ذیل عنوان کتاب *ایضاح فی الخیر المحض* لارسطوطالیس آن را چاپ کرده‌اند. در بعضی از نسخه‌های خطی، عنوان آن کلام فی محض الخیر قید شده است (تیلر، همان، ۱۱، ۲۲). ترجمه‌ای عربی از ۲۰ قضیه از قضایای این کتاب را نیز گرهارد اندرس تصحیح، و با ترجمه آلمانی و یادداشتهای مفصل چاپ کرده است (نک: مآخذ).

ابوالحسن عامری نیشابوری (د ۳۸۱ق/۹۹۲م) از بخشهایی از کتاب *ایضاح در رساله الفصول فی المعالم الالهیه* سود برده (روسون، ۷۲؛ تیلر، همان، ۱۱-۱۲)، و سبحان خلیفات این مطالب را با هم مقایسه کرده است (ص ۱۳۴-۱۵۰). رساله عامری ظاهراً قدیم‌ترین متن اسلامی است که در آن از مطالب *الخیر المحض* استفاده شده است. پس از عامری، عبداللطیف بغدادی (۵۵۷-۵۶۲ق/۱۱۶۲-۱۲۳۲م) که آثار شیخ اشراق را در موصل مطالعه کرده بود (۵۵۵ق/۱۱۸۹م)، خلاصه‌ای از *الخیر المحض* را در *فصل بیستم* کتاب خود به نام فی مابعد الطبیعه آورده است (قنات‌ی<sup>۲</sup>، ۱۰۳-۹۴؛ تیلر، «عبداللطیف...»، ۲۳۷). فصل بیستم کتاب بغدادی را بدوی در کتاب *الافلاطونية المحدثة* (ص ۲۴۸-۲۵۶) چاپ کرده است. همین فصل را ریچارد تیلر با استفاده از متن چاپی بدوی و دو نسخه خطی دیگر، همراه با یادداشتهایی، به انگلیسی ترجمه کرده است (تیلر، همان، ۲۴۸-۲۳۸). ترجمه عربی بخش دیگری از کتاب مبادئ الالهیات پرکلس که به اسکندر افرویدی نسبت داده شده است، به همت گرهارد اندرس در کتاب *مقتطفات عربیه من کتاب برقلس الافلاطونی المعروف بکتاب مبادئ الالهیات* تصحیح، و با ترجمه آلمانی چاپ شده است (بیروت، ۱۹۷۳م). در هر یک از فصول این *مقتطفات* قضیه‌ای اثبات شده است، مثلاً در *فصل اول قضیه* «در هر کثرتی واحد موجود است»، و در *فصل دوم قضیه* «هر چیزی که واحد در آن موجود باشد، هم واحد، و هم

1. «A Critical...»

2. Anawati

3. «Abd al-Latif...»

4. «Proclus...»

5. The Encyclopedia...

تنظیم کرد (مجمودار، 440؛ چودری، 84-85؛ مرلند، «رئیس...»، 511: «هند...»،  $IE^2$ , VIII/270-271: III/170-171).

تکمیل و رسمی شدن نظام پرگنه‌داری در هند، به دوره فرمانروایی شاهان مغول بر این سرزمین باز می‌گردد. در ۹۷۹ق/۱۵۷۱م وزیر مظفرخان و راجه تودرمل قلمرو مغولان هند را از نظر تقسیمات اداری به «صوبه»، «سرکار» و «پرگنه» تقسیم کردند. اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) قلمرو خود را به ۱۲ صوبه، و اورنگ زیب (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) به ۲۱ صوبه تقسیم کرد. براساس گزارشهای موجود قلمرو پادشاهان مغول هند عموماً شامل ۱۲ صوبه، ۱۰۵ سرکار و ۲۴۶۷ پرگنه یا «محل» تقسیم می‌شده است (مرلند، همان، 512، 513؛ مجمودار، 563: «فصلنامه»، همانجا). نظام پرگنه‌داری رابطه‌ای مطمئن و استوار میان کشاورزان و پادشاهان مغول هند برقرار می‌کرد (بهاتاچاریا، 669؛ تاپار، I/292).

شمار پرگنه‌ها در هر صوبه‌ای به گستردگی آن بستگی داشت. در ۱۱۶۶ق سرکار احمدآباد به ۳۳ محل (پرگنه) (نک: میرزا محمدحسن، ۱۲۵/۱) و صوبه اوده به ۵ سرکار و ۳۸ پرگنه تقسیم می‌شد (ابوالفضل، ۱۷۰/۲-۱۷۷). رؤسای پرگنه‌ها توسط پادشاهان هند برای ۱ تا ۳ سال انتخاب می‌شدند. امین بر کلیه امور قضایی پرگنه نظارت داشت، اما به امور جنایی میرعدل رسیدگی می‌کرد. پرگنه زیر نظر منصف منصفان قرار داشت که زیر نظر قاضی القضاات وظایفش را انجام می‌داد (چودری، 80-79؛ مجمودار، 441؛ سریواستوا، 193).

امین یا پرگنه‌دار به عنوان عالی‌ترین مقام هر پرگنه بود که به کمک دو منشی به عنوان کارکن، یکی برای مکاتبه به زبان فارسی و دیگری برای مکاتبه به زبان هندی - که معمولاً برهمایی بود - به کار می‌پرداخت (چودری، 84، 79). پس از امین، چودری (چودهری) و قانون‌گو از مناصب اصلی اجرایی در پرگنه به‌شمار می‌رفت. بنابر اسناد موجود مرزبندی مشخصی میان اختیارات این دو را نمی‌توان تمیز داد، اما بنا بر نظر برخی از محققان وظایف چودری عبارت بود از زیرکشت بردن زمینهای موات، حمایت از کشاورزان، پرداخت حقوق کارمندان پرگنه و گاهی جمع‌آوری مالیاتها. گاهی در یک پرگنه دو چودری منصوب می‌شدند و منصب آنان موروثی بود (مرلند، همان، 521-511، «نظام مالیاتی...»، 452-459؛ نیز نک: سریواستوا، همانجا). مقداری زمین به نام انعام و مبلغی پاداش به عنوان پیشکش بابت حقوق به چودری پرداخت می‌شد. در پاره‌ای از اسناد از چودری با عنوان «تعلق‌دار» یا «زمین‌دار» یاد شده است (خافی خان، ۶۳۱/۲؛ مرلند، «رئیس»، 519-516).

قانون‌گو مقامش جنبه موروثی داشت و زیر نظر مستوفی پرگنه کار می‌کرد. او میزان بدهی هر کشاورز را بر پایه مقدار محصول و نوع زمین محاسبه، و در پاره‌ای از موارد میزان پرداخت مالیات هر

Damascus, 1956, vol. II; Aristotle, *De Caelo*; id, *Physica*; Davidson, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 1987; *The Encyclopedia of the Goddess Athena*, www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/index.htm; Endress, G., *Proclus Arabus*, Beirut, 1973; Marinus of Samaria, «Proclus or About Happiness», *The Philosophy of Proclus* (vide: Rosán); Nasr, S. H., *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Tehran, 1975-1978; Plato, *Timaios*; Proclus, *Eléments de Théologie*, tr. J. Trouillard, Paris, 1965; «Proclus Diadochus», www.kheper.net/topics/Neoplatonism/Proclus.htm; Rosán, L. J., *The Philosophy of Proclus*, New York, 1949; Rowson, A. K., «Al-ʿAmirī», *IE^2*, S; Siorvanes, L., «Proclus», *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, London, New York, 1998; Taylor, R. C., «ʿAbd al-Latif al-Baghdādī's Epitome the Kalām fi Mahd al-Khayr», *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M. E. Marmura, New York, 1984; id, «A Critical Analysis of the Structure of the Kalām fi Mahd al-Khayr», *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morawedge, New York, 1992; Wallis, R. T., *Neoplatonism*, London, 1972; Walzer, R., «Buruk-lus», *IE^2*, vol. I; Zimmermann, F., «Proclus Arabus Rides Again», *Arabic Sciences and Philosophy*, 1994, pp. 9-51.

نصرالله پورجوادی

پزگا، نک: قره‌حصار.

پزگنه، کوچک‌ترین واحد تقسیمات کشوری در شبه قاره هند در دوره مغول و پس از آن، که بر چند روستا یا بخشی از یک ناحیه یا «سرکار» اطلاق می‌شده است.

واژه پرگنه ریشه در زبان سنسکریت دارد و در آن زبان به معنای «محاسبه کردن» است. این واژه در متون هندی دوره مغول به معنای بلوک، قصبه، حصه و ده به کار رفته است (زین‌العابدین، ۱۸۰؛ مرلند، «نظام کشاورزی...»،  $IE^2$ , VIII/270: 18-19). مذهب لکهنوی پرگنه را کلمه‌ای فارسی به معنای «ضلع»، و جمع آن را پرگنه‌جات ذکر کرده است (۶۰/۳). هرچند کاربرد پرگنه سابقه کهن‌تری دارد، اما ظاهراً نخستین بار شمس سراج عقیف در تاریخ فیروزشاه این واژه را مترادف با قصبه به کار برده است (نک: مرلند، همان، 76). اگرچه هدف از نظام «پرگنه‌داری» تعیین و جمع‌آوری درآمد و سهم دولت از زمینهای کشاورزی بود، اما «پرگنه‌دار» بر مسائل گوناگون قلمروش از جمله امور قضایی روستاها نظارت داشت («فصلنامه...»، 669؛ پاول پرایس، 242).

نظام پرگنه‌داری در هند شمالی تاریخ روشن‌تری نسبت به دیگر نواحی هند دارد (فینچ، 170). اما کهن‌ترین سند مربوط به پرگنه‌داری به دوره اسکندر لودی بازمی‌گردد. وی پرگنه سترام را به رسم اقطاع به پدر شیرشاه سوری (حک ۹۴۷-۱۵۲۰ق/۱۵۴۰-۱۵۴۵م)، از فرمانروایان افغانی دهلی بخشید («فصلنامه»، 668؛ اردو...، ۵۸۷۵). شیرشاه قلمرو خود را به ۴۷ سرکار، و هر سرکار را به چندین پرگنه تقسیم کرد و برای هر پرگنه وظیفه دارانی چون «امین»، «شقدار»، «منصف منصفان» و «قانون‌گو» معین کرد. امین که پرگنه‌دار بود، به کمک شقدار بر سهم حکومت از درآمدهای کشاورزی و امنیت پرگنه نظارت داشت. شیرشاه دخل و خرج ولایات را بر پایه مقدار سهم از هر پرگنه

دارد. در منابع گوناگون به اشکال متفاوت همچون برلاک، فرلک و فرلق ضبط شده است و برخی محققان، مجموعه‌ای از یادکردهای این نام، به‌ویژه در آثار و نقشه‌های چینی را گرد آورده‌اند (فران، «مالاکا...»<sup>۱</sup>، ۱۷۴؛ پلیو، II/8). این بندر در شرق سوماترا، در شمال غربی اندونزی قرار دارد که امروزه نیز با نام پرلاک یا پورولاک<sup>۲</sup>، به‌ویژه به سبب وجود پایانه‌های نفتی آن در منطقه سوماترا، معروف است («اندونزی»<sup>۳</sup>).

گرچه در منطقه آسیای جنوب شرقی، مخصوصاً مجمع‌الجزایر مالایا، از سده‌های نخست اسلامی حضور مسلمانان به گونه‌های مختلف به‌ویژه در هیئت بازرگانان، به چشم می‌خورد و می‌توان ارتباط ساکنان منطقه را با سرزمینهای اسلامی و یادکرد آنها را در منابع عصر اسلامی و برخی مدارک چینی بازجست (مثلاً انصاری، ۲۲۷-۲۲۹؛ نیز فران، «سفرها...»<sup>۴</sup>، 30 ff.؛ هرسن، 50)؛ اما ظاهراً قدیم‌ترین اطلاع نسبتاً دقیق درباره‌ی دولت اسلامی در سوماترای شمالی مربوط به حدود سده ۷ق/۱۳م و منطقه پرلاک است (نک: هال، ۱۷۶؛ نیز وان بروینسن<sup>۵</sup>).

مارکوپولو در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م در گزارش خود از سفر به شمال سوماترا، از بندری با دولت اسلامی و مردم شهرنشین مسلمان، به نام فرلک (پرلاک) سخن گفته است. او پذیرش اسلام توسط ایشان را نتیجه‌ی مراودات آنها با بازرگانان عرب دانسته، و دیگر ساکنان مناطق پیرامون را، همانند جانوران خوانده است (نک: «سفرنامه...»<sup>۶</sup>، 338-339؛ برای گزارش او درباره‌ی برخی از حکومت‌های غیراسلامی منطقه، نک: یول، II/288).

مارکوپولو به گونه‌ای از اسلام در پرلاک سخن گفته که باید گفت این دین قریب به همان سالها وارد پرلاک شده بوده است. یک سده پس از مارکوپولو، ابن بطوطه نیز ضمن گذار از آن دیار از سطره (سوماترا) سخن می‌گوید. براساس اشارات ابن بطوطه (۷۴۶ق/۱۳۴۵م)، به نظر می‌رسد که در طی یک قرن، اسلام تا حد زیادی در منطقه رسوخ کرده بوده است و پادشاه پرتوان پرلاک در این زمان، سرزمین زیر نفوذ خود را وسعت بخشیده، و با ایجاد ارتباط با کشورهای اسلامی به‌ویژه ایران، پایه‌های اعتقادی و فرهنگی خود را استوار کرده بوده است؛ پادشاه بر میانی دینی احاطه داشته، و ابن بطوطه او را مسلمانی شافعی مذهب معرفی کرده، و از حضور انبوه فقیهان، متکلمان و ادیبان در دیار وی سخن گفته است (ص ۶۳۰).

بر پایه آنچه در متون بومی بازمانده از آن منطقه همچون «سیره مالایا»<sup>۷</sup> آمده است، می‌توان تصویری از پیشینه این پادشاهی را در نظر آورد. از لایه‌لای این متون اگرچه غالباً با افسانه‌ها و مبالغه‌ها درآمیخته، می‌توان دریافت که پادشاهی این منطقه پیش از ورود به اسلام هم از قدرت قابل توجهی، به‌ویژه در دریانوردی برخوردار بوده

روستا را نیز ارزیابی می‌کرد؛ مقام قانون‌گو در برگنه برابر با موقعیت پتواری درده بود (ابوالفضل، ۱/۲؛ تاپار، I/293؛ مجومدار، 562، 440؛ مرلند، همان، 516-520، «نظام مالیاتی»، 452). پتواری اسناد و بته‌های پرداختی هرده از برگنه را نگهداری می‌کرد و مستوفی ده به‌شمار می‌رفت و زیر نظر مقدم ده وظیفه‌اش را انجام می‌داد. منصب مقدم نیز موروثی بود (ادواردز، 387-386؛ روی، 23). کارگنها که با چودری همکاری داشتند و دفاتر برگنه در اختیار آنان بود، به‌عنوان منشی قانون‌گون نیز عمل می‌کردند. فوته‌دار که خزانه‌دار برگنه بود، از دیگر مناصب برگنه به‌شمار می‌رفت (چودری، 84؛ سرواستوا، همانجا). از دیگر صاحب منصبان برگنه می‌توان به «وقایع‌نگار»، «داروغه» و «تصرف‌دار» اشاره کرد (نک: «هند»، III/174).

اصطلاح «جمع» در نظام برگنه‌داری بدهی روستاییان بود که توسط کارگزاران برگنه میان کشاورزان هرده سرشکن می‌شد. این مبلغ که یک سوم تا یک چهارم محصول بود، به صورت نقدی یا جنسی گرفته می‌شد و در برابر آن «بته» یا قولنامه پرداخت می‌شد (پاول پرایس، مجومدار، همانجاها؛ مرلند، «نظام کشاورزی»، 9؛ «هند»، III/154). پس از چیرگی انگلیسیها بر هند نظام برگنه‌داری از جانب آنان ابقا شد. انگلیسیها لفظ «تحصیل» را به جای برگنه، و «تحصیل‌دار» را به جای «عامل» یا امین به کار می‌بردند (اسپیر، 115؛ مرلند، «رئیس»، 519).

مأخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ اردو دائرةالمعارف اسلامی، لاهور، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ زین‌العابدین شیروانی، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ مذهب لکهنوی، محمدمیرزا، مذهب اللغات، لکهنو، ۱۹۷۸م؛ میرزا محمدحسن، علی محمد، مرآت احمدی، به کوشش قاضی عبدالکریم، بی‌بی، ۱۳۰۷ق؛ نیز:

Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, New York, 1967; Chaudhuri, S., «Sher Shāh and his Successors», *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Edwards, S. M., «Maratha Administrations», *The Cambridge History of India*, vol. V, ed. H. H. Dodwell, New Delhi, 1972; Finch, W., «1608-11», *Early Travels in India, 1583-1619*, Lahore, 1978; *The Indian Historical Quarterly*, ed. N. Nath Law, 1929, vol V; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; *Medieval India*, Bombay, 1975; Moreland, W. H., *The Agrarian System of Moslem India*, Delhi, 1968; id., «The Pargana Headman (Chaudhri) in the Mogul Empire», *JRAS*, London, 1938; id., «Revenue System of the Mughul Empire», *The Cambridge History of India*, vol. IV, ed. R. Burn, Cambridge, 1937; Powell-Price, J. C., *A History of India*, Toronto, 1955; Roy, S., «The Khilji Dynasty», *The Delhi Sultanate*, Bombay, 1967, vol. VI; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, Delhi, 1969; Srivastava, A. L., *The Mughuls Empire (1526-1803)*, Agra, 1966; Thapar, R., *A History of India*, London, 1966.

مهدی کیوانی

پرلاک، بندری در اندونزی و قلمرو قدیم‌ترین سلسله‌ای از شاهان مسلمان به همین نام در سوماترای شمالی.  
نام پرلاک - که در زبان مالایایی به صورت تانجونگ پرلاک<sup>۸</sup> رواج

1. Tanjung Parlak  
7. *The Travels...*

2. «Malaka...»  
8. «Sedjarat Malayou»

3. Peureulak

4. «Indonesia»

5. «Les Voyages...»

6. Van Bruinessen



*Southeast Asia*, New York, 1955; Harrison, B., *Southeast Asia*, New York, 1955; *Indonesia, Country Analysis Briefs*, www.eia.doc.gov/cabs/indonesia.html; Laffan, M. F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*, London, 2003; Pelliot, P., *Notes on Marco Polo*, Paris, 1963; «Sedjarat Malayou» (Legends of the Malay Archipelago), tr. M. Devic and Ch. C. Starkweather, *Malayan Literature*, www.blackmask.com; *The Travels of Marco Polo*, London/New York, 1946; Van Bruinessen, M., «Origins and Development of the Sufi Orders in Southeast Asia», *Universiteit Utrecht*, www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen / personal / publications / sufiordersin Indonesia.htm; Yule, H., *The Book of Ser Marco Polo*, New York, 1926.

فرامرز حاج منوچهری

پروان، استان (ولایت) و شهری کهن در افغانستان. نویسندگان متقدم اسلامی این نام را افزون بر پروان (بیهقی، ۳۲۱؛ گردیزی، ۱۶۹)، به صورتهای فروان (ابن حوقل، ۴۲۸/۱؛ اصطخری، ۲۷۷) و پروان (حدود، ۳۹۳، مقدسی، ۵۰؛ یعقوبی، ۲۸۸) نیز آورده‌اند.

ولایت پروان: این ولایت که در شرق افغانستان قرار گرفته، از شمال به ولایت بغلان، از جنوب به ولایتهای کابل و وردک، از شرق به ولایت کاپیسا، و از غرب به ولایت بامیان محدود است و مرکز آن شهر چاریکار نام دارد (دولت‌آبادی، ۳۵؛ نیز نقشه).

ولایت پروان را ردیفی از دره‌های به هم پیوسته با چشم‌اندازهای زیبا در بر گرفته است. دشت پروان را از همه‌سو کوهها فرا گرفته‌اند. دره‌های شتل، سالنگ، پنجشیر، غوربند و نجراب در میان این کوهها واقع شده‌اند. جنوب استان پروان را شیبهای شمالی کوهستانهای مرکزی هندوکش فرا گرفته است. استان پروان را رودهای سالنگ، قندوز بالا (سرخاب) و شاخه‌هایش و نیز رود پنجشیر و شاخه‌هایش، غوربند و پروان، آبیاری می‌کنند. پروان از آب و هوای معتدل برخوردار است (دائرةالمعارف، ۳۴۱۵/۴؛ بریتانیکا). از سرزمین پروان بادی خوش برمی‌خیزد که دامنه آن تابستانها تا کابل می‌رسد و مردم بدان «باد پروان» می‌گویند (بابر، ۱۹۹). میانگین باران سالانه در این ولایت، در حدود ۴۰۶ میلی‌متر است. جمعیت آن در ۱۳۸۳ ش/۲۰۰۵م حدود ۷۸۶'۱۰۰ نفر برآورد شده که از تاجیکها، هزاره‌ها و شماری ازبک تشکیل گردیده است. کشاورزی در پروان بیشتر به روش آبیاری صورت می‌گیرد و فراآورده‌های مهم آن گندم، جو، پنبه، ذرت، برنج، سبزی و میوه است (بریتانیکا). استان پروان سرزمینی سرسبز و خرم است و تنها کوه‌پایه‌های هندوکش، بخش خشک آن را تشکیل می‌دهد. فراآورده‌های سردرختی پروان، مانند بادام، زردآلو، سیب، گیلان، آلبالو و انگور به فراوانی به خارج صادر می‌شود و برخی به همین سبب، آنجا را «باغ افغانستان» نامیده‌اند (دائرةالمعارف، همانجا).

پروان از دیدگاه تقسیمات کشوری، در گذشته یک بخش (علاقه) به‌شمار می‌رفت و سپس به «حکومت اعلیٰ» تبدیل گردید (همان، ۳۴۱۴/۴) و چاریکار، غوربند، جبل السراج، کوهستان، تگاب، بگرام، پنجشیر، سرخ، پارسا و نجراب مناطق عمده آن را تشکیل می‌دادند (همان، ۳۴۱۵/۴). در ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴م که اصلاحاتی در تقسیمات کشوری افغانستان صورت گرفت، ایالت کاپیسا برای مدتی به استان

است و بیشتر باید آن را حکومتی مبتنی بر تجارت دانست که دریا منبع اصلی زندگی آنها به‌شمار می‌آمد و این معنی را «سیره مالایا» که با ارتباط یک ماهی‌گیر و دریا آغاز می‌شود، تأیید می‌کند (نک: ص ۷۷۴۴). به‌رغم انباشتگی متن «سیره مالایا» از افسانه، برخی اطلاعات آن قابل توجه می‌نماید. راوی داستان، ماراسیلو که در سوماترا به اسلام می‌گردد و خود را ملک صالح می‌نامد (نک: یول، II/294؛ درباره ملک صالح، نک: جایا دینیگرات، 375-376)، با یکی از دختران شاه پرلاک ازدواج می‌کند و صاحب دو فرزند به نامهای ملک ظاهر و ملک منصور می‌شود. سالها بعد پرلاک بر اثر جنگ دچار ضعف می‌شود و مردم آن پراکنده می‌شوند و از آن پس ملک صالح هرکدام از دو فرزند را بر بخشی از آن سرزمین فرمانروایی می‌دهد («سیره»، 79-80). در پایان داستان، اسلام در تمام آن سرزمین رواج می‌یابد. این ملک صالح (د ۶۹۷ق/۱۲۹۷م) در واقع نخستین پادشاه سوماترا بود (عطاس، 165) و پادشاه معرفی شده توسط ابن بطوطه را یکی از دو فرزند ملک ظاهر، و نواده ملک صالح دانسته‌اند (نک: آرنولد، 368).

از روایت مورد بحث برمی‌آید که افزون بر سوماترا، پرلاک نیز در گسترش اسلام در منطقه نقشی پراهمیت داشته است. ملک ظاهر بندر تجارتی پرلاک را طی کشمکشهایی با بیگانگان و به‌ویژه غیرمسلمانان رونق بخشید (ابن بطوطه، همانجا) و پس از آن مجمع الجزایر مالایا در حرکت به سمت اسلام سرعت گرفت.

در برخی روایات دیگر به حضور یک هیئت تبلیغی از سوی شریف مکه به سوماترا سخن به میان آمده است. در رأس این هیئت شخصی به نام شیخ اسماعیل قرار داشته که ضمن سفر به مناطق مختلف منطقه همچون مالابار، پاسوری و لامبری، در ترویج دین اسلام در آن جزایر، به‌ویژه پای‌گیری حکومت پرلاک گامهای مهم برداشته بوده است (نک: آرنولد، 367).

به هر حال درباره پرلاک سده‌های میانی باید گفت که به نظر می‌رسد پذیرش اسلام از سوی مردم این منطقه را بیشتر باید از جانب دستگاه دولت نگرست، ضعف دولت پرلاک در طی زمان و آمیختگی آن با دیگر حکومتهای مسلمان اطراف همچون پاسای (یکی از ۳ شهر اصلی جاوه) و مالاکا، موجب سقوط این دولت شد. پس از آن از پرلاک تنها به‌عنوان بندری که تا مدتها زیر نفوذ حکومت ماجاپاهیت قرار داشت (نک: هریسن، 50؛ لفان، 20)، یاد شده است؛ در حالی که حکومت معاصر او، یعنی پاسای تا مدتها در عرصه‌های گوناگون تاریخی حضور داشت (مثلاً نک: همو، 14-15).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة‌الدهر، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ نیز:

Alatas, F., «Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago», *Muslim World*, Hartford, 1985, vol. LXXV; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Delhi, 1984; Djajadiningrat, Hoesein, «Islam in Indonesia», *Islam-The Straight Path*, New York, The Ronald Press; Ferrand, G., «Malaka, le Malayu et Malayun», «Les Voyages des Javanais à Madagascar», *Etudes sur la géographie arabo-islamique*, Frankfurt, 1986, vol. I; Hall, D. G. E., *A History of*

پروان پیوست (گروتسباخ، ۴۰). برخی پیوستن کاپیسا به پروان را پس از کودتای ۱۹۷۳م دانسته‌اند (هایمن، 69). امروزه استان پروان از ۴ ولسوالی و ۴ علاقه داری و ۴۷۷ روستا تشکیل شده است (دولت‌آبادی، همانجا).

مردم پروان، بیشتر به زبان دری سخن می‌گویند، افغانی و ترکمنی نیز در برخی از بخشهای آن رواج دارد (همو، ۳۵-۳۷). استان پروان ذخایر زیرزمینی گوناگونی دارد، چنان‌که در دره غوربند سنگ آهن و در دره پنجشیر نقره وجود دارد. این دره دارای ذخایر زغال سنگ نیز هستند (بریتانیکا). پروان با جاده‌ای به کابل، قندهار و پشاور در غرب پاکستان می‌پیوندد و نیز به مزار شریف، کاناتان بدخشان و همچنین به ترمذ برکناره آمودریا راه دارد (همانجا).

ویژگیهای برخی از شهرهای مهم استان پروان:

الف- چاریکار (هـ).

ب- جبل السراج: این شهر در کنار جاده سالنگ و در ۱۲ کیلومتری چاریکار واقع است. منطقه جبل السراج در سالهای آغازین سده ۲۰م و به هنگام سلطنت امیر حبیب‌الله خان (ملقب به سراج الملة والدین) آباد گردید. او در کنار آبادی قدیم پروان، بر سر راه رودخانه سالنگ، کاخی تابستانی برای خود ساخت و نیز برای نگهداری جاده‌ها، دژی بنیاد نهاد. در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م، نخستین نیروگاه آبی، در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸م یک کارخانه پارچه‌بافی و در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م یک کارخانه سیمان در جبل السراج گشایش یافت (گروتسباخ، ۷۲). امیر حبیب‌الله خان، نام تاریخی پروان را متروک ساخت و آن را «جبل السراج» نامید (دائرة المعارف، ۳۹۴۲/۴). مردم جبل السراج را بیشتر تاجیکها تشکیل می‌دهند و در برخی از جایهای آن پشتونها نیز هستند. شاهراه سالنگ از میان این شهر می‌گذرد و افزون بر آن، راهی به شرق به سوی گلپهار و راه دیگری به غرب به چاریکار می‌رود (عبادی، ۵۴).

ج- گلپهار: این شهر در غرب رودخانه پنجشیر قرار گرفته، و فراوانی آب، آن را به صورت بوستانی درآورده است. گلپهار ییلاق و گردشگاه مردم چاریکار است (گروتسباخ، ۷۳). این شهر به داشتن پارچه‌هایی که به همان نام «گلپهار» نامیده می‌شود، شهرت یافته است. کارخانه پارچه‌بافی گلپهار را آلمانیها ساخته، و به راه انداخته‌اند (دولت‌آبادی، ۳۹).

آثار تاریخی و موقعیت: در استان پروان، آثار تاریخی متعلق به بوداییان یافت شده، چنان‌که در نزدیکی شهر بگرام، معبد و مجموعه‌ای از استوپاها (بناهای یادبود بودایی) و نیز مجسمه‌هایی از سنگ به‌دست آمده است (دوبری، ۱۹۶). در فندوکستان غوربند هم یک مجموعه بودایی شامل صومعه، حجره‌ها، تالار اجتماعات و بیکره‌هایی از خاک رس یافت شده است. در صدیق‌آباد، نزدیک بگرام گورستانی از هیتالیان به‌دست آمده است که آن را متعلق به حدود سالهای ۴۵۰-۵۶۵م دانسته‌اند (همو، ۲۰۳-۲۰۵).

عواملی مانند نزدیکی پروان به پایتخت (کابل)، دارا بودن آب و هوای معتدل، موقعیت نظامی، بازرگانی و ارتباطی، پروان را به صورت یکی از استانهای مهم افغانستان درآورده (دولت‌آبادی، همانجا)، و به‌ویژه با تکمیل گذرگاه سالنگ، این استان محل به هم پیوستن جاده‌ها گردیده است. پروان از دیدگاه جهانگردی نیز، حائز اهمیت است و دره‌های واقع در کوهستانهای آن، جهانگردان را به سوی خود فرا می‌خواند (حنیفی، 95-96). مؤلف سراج التواریخ به یک لشکرکشی در جریان رویدادهای ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م برای تنبیه مردم شورشگر این کوهستانها اشاره کرده است (فیض محمد، ۳(۱)/۶۷۷). استان پروان در ۱۳۶۰-۱۳۶۱ش/۱۹۸۱-۱۹۸۲م که نیروهای نظامی اتحاد جماهیر شوروی پیشین افغانستان را اشغال کرده بودند، یکی از محلهای درگیری نبرد، میان نیروهای اشغالگر و مجاهدان بوده است (بریگو، ۸۲-۸۳).

شهر کهن پروان: در آثار جغرافی‌نویسان متقدم اسلامی، از موقعیت این شهر سخن رفته است: یعقوبی هنگامی که شهرهای سرزمین بلخ را برمی‌شمارد، آن را در شمار شهرهایی نام می‌برد که در سمت راست کسی که از بلخ رهسپار مشرق است (جنوب شرقی بلخ)، قرار گرفته‌اند (ص ۲۸۸). اصطخری (ص ۲۷۷) و ابن حوقل (۴۲۸/۱) پروان را از دیار خراسان به‌شمار آورده‌اند. مقدسی نیز که این شهر را از سرزمین بلخ دانسته، آن را شهری بزرگ، دورافتاده و دارای مساجدی آباد یاد کرده است (ص ۳۰۲-۳۰۳). یاقوت (۸۸۶/۳) پروان را شهری نزدیک غزنه، و اسفزاری (۶۰/۲) آن را میان غزنه و بامیان نوشته است.

برخی از پژوهندگان معاصر نیز از جایگاه پروان سخن گفته‌اند: بارتولد آن را قرار گرفته بر کرانه رود پنجهر (پنجشیر) دانسته، و افزوده است که از آنجا جاده‌ای به چاریکار رفته، از استالف گذشته، به سمت دره کابل سرازیر می‌شود و جاده دیگری به سوی بخش علیای رود غوربند کشیده شده است و به شهری که همان نام را دارد، در بامیان منتهی می‌شود (ص 67). مینورسکی جایگاه پروان را در نقطه‌ای می‌داند که رودهای غوربند و پنجهر به هم می‌پیوندند. او معتقد است که احتمال دارد پروان دیگری در بخش علیای وادی لوگر، میان غزنه و بامیان موجود بوده است (ص 348).

شهر پروان از دیرباز دارای موقعیت مهم بازرگانی بوده است؛ چنان‌که نویسنده ناشناخته حدود العالم (تألیف: ۳۷۲ق/۹۸۲م)، آن را شهری با نعمت، جای بازرگانان و در هندوستان نامیده است (ص ۳۹۳). در سده ۱۱ق/۱۷م، از بلخ به پروان و سپس از این شهر به کابل و پشاور و از آنجا به دهلی پایتخت هند می‌رفتند (بارتولد، ۲۱۹).

پیشینه تاریخی: اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ق م) پس از دست یافتن بر استانهای شرقی دولت هخامنشی، خود را به کابل و از آنجا به پروان رسانید و زمستان را در آنجا به سر برد (کهزاد، ۶۴-۶۵). او در

سلسله محمدزایی و انگلیسیها روی داد. در این جنگ چند فرمانده انگلیسی کشته شدند و امیر دوست محمدخان پیروز گردید؛ اما او بدون بهره‌گیری از پیروزی خود به سبب بی‌اعتمادی به خوانین کوهستان، ناآگاهی از ناتوانی و از هم گسیختگی سپاه انگلیسیان و نیز به سبب تزلزل روحی ناشی از شایعات یأس‌آوری که جاسوسان بیگانه در اردوگاهش پراکنده بودند، خود را تسلیم دشمن نمود. در حالی که اگر پیروزی پروان را دنبال می‌کرد، انگلیسیها با یک شکست بزرگ روبه‌رو می‌شدند (رشتیا، ۹۰-۹۲). این نبرد را یکی از آخرین صحنه‌های ظهور دلاوری دوست محمدخان در برابر انگلیسیها دانسته‌اند (نوبل، 45). شهر کنونی جبل السراج [که جای‌گزین پروان باستانی گردیده] نیز در جنگهای داخلی افغانستان، بارها محل درگیری نیروهای متخاصم بوده است (پهلوان، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۷).

مأخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کراسر، لیدن، ۱۹۳۸م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ پابر، محمد، *بابرنامه*، به کوشش ماتوایزی نینگ، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ بارتولد، و. و.، *خاورشناسی در روسیه و اروپا*، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بریگو، آندره، *اولویه روا*، جنگ افغانستان، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۱۷ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ پنجشیری، عزیز احمد، *جغرافیای تاریخی آریانا*، کابل، ۱۳۶۱ش؛ پهلوان، چنگیز، *افغانستان عصر مجاهدین ویرآمدن طالبان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ تیموری، ابراهیم، *امپراتوری مغول و ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جونی، عطاسلک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۲۸ش؛ دوری، لوئیس، «باستان‌شناسی»، *افغانستان* (مجموعه مقالات)، ترجمه سید اریاب شیرانی و هوشنگ اعلم، تهران، ۱۳۷۶ش؛ دولت‌آبادی، بصیر احمد، *شناسنامه افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشتیا، قاسم، *افغانستان در قرن نوزده*، کابل، ۱۳۳۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اوردویایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عابدی، عثمانجان، *لهجه دری پروان*، کابل، ۱۳۶۱ش؛ فوشه، آ.، «کلیاتی از تاریخ افغانستان تا دوره اسلام»، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۲۹ش؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کهنزاد، حمدعلی، *افغانستان در برتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ گرتسباخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمه محسن محسینیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نقشه راهنمای افغانستان، گیتاشناسی، تهران، شد ۱۸۸۹؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، «البلدان»، *همراه الاغلاق النفیسه این رسته*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Il-Khans», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Britannica, 1971; Broome, M., *A Handbook of Islamic Coins*, London, 1985; Hanifi, M. J., *Historical and Cultural Dictionary of Afghanistan*, 1976; Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination*, London, 1984; Minorsky, V., notes on *Hudud al-'Alam*, London, 1937; Noelle, Chr., *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan*, London, 1997; Saunders, J. J., *The History of the Mongol Conquests*, London, 1977.

محسن احمدی

پژوهانه، معین‌الدین، نک: پروانه، خاندان.

پژوهانه، خاندان، از خاندانهای حکومتگر ایرانی تبار آسیای

نزدیکی مدخل دره سالنگ، دژی را به نام خود ساخت (همو، ۸۳). اسکندر این شهر را برای پاسداری از شهر کایسی (کایسا، از ولایتهای افغانستان) در نخستین شیبهای جبل السراج کنونی (پروان کهن) برپا نمود که به نام «اسکندریه زیر ققاز» شناخته شد (فوشه، ۲۶۵). بدین ترتیب، گمان می‌رود که پروان جای‌گزین این شهر گردیده است (پنجشیری، ۱۱۴). پروان در دوره خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) به همراه شهرهای بنجهار (پنجشیر) و غوروند، به وسیله فضل بن یحیی بن خالد برمکی گشوده شد (یعقوبی، ۲۸۸-۲۸۹). این شهر در دوره غزنویان (۳۵۱-۵۸۲ق/۹۶۲-۱۱۸۶م) دارالضرب آنان بود (پنجشیری، همانجا). سکه‌هایی که از آلپ‌تکین (مؤسس غزنویان) در پروان یافت شده، نشانه استقلال‌طلبی و قدرت وی در برابر سامانیان دانسته شده است (بازورث، 38). سکه‌های نقره سلطان محمود غزنوی (بعین‌الدوله) که یحیی نامیده می‌شد، نیز در پروان ضرب می‌شد (بروم، 78). به گفته گردیزی پروان از جمله شهرهایی بود که سبکتکین (داماد آلپ‌تکین) بر آنجا دست یافت (ص ۱۶۹). به نظر می‌رسد که پروان محل آمد و شد و نیز شکارگاه سلطان مسعود غزنوی (فرزند سلطان محمود) بوده، و بیهقی از آن یاد کرده است (ص ۷۳۹، ۷۳۸، ۷۳۸).

پراوازه‌ترین رویداد تاریخی که در پروان به‌وقوع پیوسته، نبرد سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه با سپاه چنگیزخان مغول است. این پیکار در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م روی داده است (تیموری، ۲۵۸-۲۵۹). جلال‌الدین پس از آنکه پروان را اردوگاه خود قرار داد و بار و بنه سپاه خویش را در آنجا گذاشت، نخست برای رهایی دژ والیان که در محاصره مغولان بود، بدانجا رهسپار گردید و در حدود هزار تن از نگهبانان آنها را کشت و آنان را به عقب‌نشینی واداشت و خود به پروان بازگشت (جونی، ۱۳۶/۲). چنگیزی یکی از سرداران خود به نام «شیگی قوتوق» را با ۳۰ هزار تن به جنگ جلال‌الدین فرستاد. جلال‌الدین در یک فرسنگی پروان با مغولها به نبرد برخاست و بسیاری از سپاهیان مغول در این جنگ کشته شدند (رشیدالدین، ۵۲۲/۱-۵۲۴).

جنگ پروان تنها رویدادی است که مغولان در آن با شکست روبه‌رو شدند (ساندرز، 61). بارتولد نیز این رویداد را بزرگ‌ترین ناکامی مغولان دانسته است (ص 442). هنگامی که آوازه شکست مغولها در پروان، به خراسان رسید، مردم در شهرها و روستاها بر آنها شوریدند، چنان‌که در هرات پس از کشتن شحنه و عامل مغول، هر که را از آنها یافتند، هلاک کردند و برای شهر خویش فرمانروایی برگزیدند (شرف‌الدین، ۲۸). چنگیز از شنیدن خبر شکست مغولان در پروان، بسیار خشمگین شد و خود در صدد حمله به سپاه جلال‌الدین برآمد. چنگیز پس از شکست جلال‌الدین بر کناره رود سند، ظاهراً تابستان ۶۱۹ق را در چمنزارهای پروان به سر برده است (بویل، 321).

پروان یک‌بار دیگر در سده ۱۳ق/۱۹م صحنه نبردی دیگر قرار گرفت. این جنگ در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م میان امیر دوست محمدخان (از

(همان، ۲۴۸).

معین‌الدین سلیمان بن علی بن محمد مشهورترین عضو این سلسله، و وزیر قدرتمند سلاجقه روم بود که امور دولت را با درایت و کفایت اداره می‌کرد و مقام پروانگی داشت (آق‌سرای، همانجا؛ «مختصر»، ۲۸۸). در منابع تاریخی از او با عنوان معین‌الدین پروانه یاد شده است. از تاریخ تولد و جزئیات زندگی وی پیش از تصدی مقام پروانگی آگاهی دقیقی در دست نیست. همین قدر دانسته است که سیهسالار ارزنجان (ه) بود و برای به دست آوردن این مقام، با طرطای، از امیران روم رقابت داشت و سرانجام از راه آشنایی پدرش با بایجو بر رقیب پیروز شد («مختصر»، ۲۷۲).

وی حافظ قرآن و معلم اطفال بود (ابن تغری بردی، ۴۴/۶؛ نویری، یونینی، همانجا). به توصیه او، هولاکوخان، فرمانروای مغول میراث غیاث‌الدین را طبق شریعت اسلام به طور مساوی میان دو پسرش تقسیم کرد (آق‌سرای، ۶۱). بدین ترتیب بخش غربی به مرکزیت شهر قونیه به سلطان عزالدین و قسمت شرقی با مرکزیت شهر توقات به رکن‌الدین واگذار شد (همو، ۶۲). معین‌الدین که وزارت رکن‌الدین را برعهده داشت، در اختلاف میان برادران، جانب رکن‌الدین را گرفت. رکن‌الدین به سرعت بر برادر چیره شد، قونیه را گرفت و پروانه نیز مخالفان را یکی پس از دیگری از میدان به در کرد («مختصر...»، ۲۹۸-۲۹۹).

معین‌الدین با کمک مقولان شهر سینوپ، پایگاه مهم تجاری - نظامی در دریای سیاه را که امپراتوری یونانی طرابوزان آنجا را متصرف شده بود، پس از دو سال محاصره فتح کرد (آق‌سرای، ۸۳؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشین...»، ۱۴۸؛ لین‌پول، ۳۳۰-۳۳۱؛ ادهم، ۲۷۲؛ سلیمان، ۳۸۹/۲) و دروازه بازرگانی دریای سیاه را گشود. وی جامع شهر را که به کنیسه تبدیل شده بود، به حالت اول بازگرداند و آن را تجدید بنا کرد. به پاس این خدمات، شهر سینوپ به اقطاع او داده شد و او نیز آنجا را به پسرش، معین‌الدین محمد سپرد (آق‌سرای، همانجا). به این ترتیب، از ۶۴۹ق خاندان پروانه فرمانروایی سینوپ، سامسون و جانیک را در دست گرفتند (اشپولر، ۸۴).

معین‌الدین پس از چندی، سلطان رکن‌الدین را که ظاهراً قصد جان او را داشت، با کمک امیران مغول در شهر آق‌سرا به قتل رساند (حمدالله، همانجا) و سپس پسر خردسال او، غیاث‌الدین کیخسرو را که ۶ سال بیشتر نداشت، بر تخت نشاند (مقریزی، ۵۷۱/۱(۲)؛ آق‌سرای، ۸۷؛ «مختصر...»، ۳۰۳-۳۰۴؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۱/۱۴) و خود به تنهایی اداره امور را به دست گرفت. وی به تربیت غیاث‌الدین همت گماشت و بهترین استادان زمان، نظیر نورالدین ینبوعی و امین‌الدین اصفهانی را به تعلیم او مأمور کرد (آق‌سرای، ۸۸). پروانه که قدرتی به چنگ آورده بود، بار دیگر عرصه را بر مخالفان خود تنگ کرد، چنان‌که صاحب فخرالدین را به بهانه کمک مالی به

صغیر (۶۴۹-۷۰۰ق/۱۲۵۱-۱۳۰۱م)، که روزگاری به عنوان تابع دولت سلاجقه روم، و دوره‌ای دیگر به طور مستقل بر بخشی از آناتولی، شامل سینوپ، سامسون و جانیک، واقع در بخش میانی و غرب دریای سیاه فرمان راندند، اعضای این خاندان در دستگاه سلاجقه روم برآمدند و مقام پروانگی (از مناصب بزرگ این عصر و شاید هم طراز صدارت) یافتند (ابن بی‌بی، ۱۶۹/۱؛ «مختصر...»، ۴۴؛ آق‌سرای، ۲۰۹؛ مشکور، ۱۶۱).

پروانه در زبان فارسی به معنی اجازه، حکم و فرمان پادشاه است و در روزگار سلجوقیان به فرمانهای سلطان، مثلاً درباره اقطاعات و صلات پروانه گفته می‌شد (نک: نظام‌الملک، ۱۰۷).

نخستین کس از این خاندان که به حکومت و قدرت دست یافت، جلال‌الدین قیصر نام داشت. وی حاکم و شحنة قیصریه و از امرای مورد اعتقاد غیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی بود («مختصر»، ۴۱-۴۲). در محاصره قیصریه توسط علاءالدین کیقباد اول (سل ۶۳۴-۶۳۵ق/ ۱۲۱۸-۱۲۳۷م) و متحدانش، جلال‌الدین با درایت و سیاست، علاءالدین را از محاصره شهر و دستگیر کردن برادرش عزالدین بازداشت (همانجا) و عزالدین به پاس این عمل، مقام پروانگی را به جلال‌الدین قیصر داد (ابن بی‌بی، ۱۶۶-۱۶۹؛ «مختصر»، ۴۴). وی این مقام را در دوره سلطنت علاءالدین کیقباد نیز همچنان حفظ کرد (همان، ۹۱).

دومین فرد از این سلسله، مذهب‌الدین علی بن محمد نام دارد. وی تباری ایرانی داشت و از مردم دیلم بود و به همین سبب، او را دیلمی خوانده‌اند (همان، ۲۲۰؛ نویری، ۱۱۲/۲۷؛ صفدی، ۴۰۷/۱۵؛ ذهبی، ۲۲۶). برخی از مآخذ او را کاشی (کاشانی) دانسته‌اند (نک: حمدالله، ۴۷۸؛ میرخواند، ۷۰۲/۵؛ قس: یونینی، ۲۶۸/۳، که «کاری» در آنجا باید به کاشی تصحیح شود).

مذهب‌الدین علی، وزیر (صاحب) غیاث‌الدین کیخسرو دوم (۶۳۴-۶۴۳ق/۱۲۳۷-۱۲۴۵م)، پادشاه سلجوقی بود («مختصر»، ۲۳۳؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، ۱/۱۱؛ «تاریخ...»، ۳۲/III). پس از شکست غیاث‌الدین در ۱۱ محرم ۶۴۱ق/ ۱ ژوئیه ۱۲۴۳م، از بایجو نویان، سردار مغول در نزدیکی سیواس («مختصر»، ۲۳۹-۲۴۰؛ آق‌سرای، ۴۵؛ اوزون چارشیلی، همان، ۱۱-۹/۱؛ برای آگاهی بیشتر، نک: «مختصر»، ۲۳۶-۲۴۱)، مذهب‌الدین به آماسیه فرار کرد و در آنجا شنید که مقولان قیصریه را نیز محاصره کرده‌اند. او برای جلوگیری از فروپاشی دولت سلجوقیان که بر اثر سوء سیاست و رفتار غیاث‌الدین در آستانه سقوط قرار گرفته بود، به اتفاق فخرالدین، قاضی آماسیه نزد بایجونویان رفت و از وی صلح خواست. بایجو نیز به شرط پرداخت مالیات و غرامت با صلح موافقت کرد (همان، ۲۴۳-۲۴۴). آن‌گاه مذهب‌الدین با پیروزی به آناتولی بازگشت (همان، ۲۴۵) و دولت سلجوقی را از اضمحلال نجات داد. پس از این موفقیت، «دوات وزارت و شمشیر زرین نیابت» به نام او و صاحب شمس‌الدین، همراه با اقطاعات بسیار داده شد (همان، ۲۴۷). وی احتمالاً در ۶۴۹ق/۱۲۵۱م به وزارت شمس‌الدین رسید

رساند و آن‌گاه ایلجیانی نزد بیبرس فرستاد و او را تهدید به انتقام کرد (همانجا). بیبرس نیز پیغام داد که او به درخواست پروانه به روم آمده است (همو، ۱۱۰۴/۲) و نامه‌هایی را که پروانه به وی نوشته بود، به اباقاخان فرستاد («مختصر»، ۳۲۰؛ میرخواند، ۹۱۵/۵؛ تاریخ آل سلجوق...، ۱۰۳). اباقاخان پس از آگاهی از رفتار پروانه، فرمان داد تا قلعه توقات و حصن کوغانیه را که خانه او بود، ویران ساختند و او را به اتهام خیانت به قتل رساند (رشیدالدین، ۱۱۰۳/۲-۱۱۰۴؛ «مختصر»، نیز این تفری بردی، همانجاها).

چنین به نظر می‌رسد که پروانه سیاستی دوگانه داشت. از سویی به عنوان یک مسلمان به بیبرس تمایل داشت و از سوی دیگر خود را دوست مغولان نشان می‌داد و در نهایت می‌خواست که اباقاخان و بیبرس را به جنگ وادارد تا شاید از شریکی از آنها راحت شود.

اشتهار عمده معین‌الدین، گذشته از وزارت و دولتردی، به سبب ارادت وی به مولانا جلال‌الدین بود. او در سلک مریدان و مقربان مولانا جای داشت و بیشترین مکتوبات مولوی که به دست ما رسیده، خطاب به او نوشته شده است (نک: مکتوبات، ۲۸۹-۲۹۰).

چنان‌که از مندرجات فیه مافیه، مناقب العارفین اثر افلاکی، و نیز مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (نک: جم) بر می‌آید، وی در میان بزرگان عصر، مشمول لطف و عنایت خاص مولانا بوده است. معین‌الدین برای دیدار مولانا ساعتها به انتظار می‌نشست (نک: افلاکی، ۲۹۹/۱-۳۰۰) و اندرزه‌های او را از دل و جان می‌پذیرفت. مولوی گاه او را به سبب نیکی و احسان و دستگیری از درماندگان، ستایش و گاه نیز ملامت می‌کرد (مکتوبات، جم). معین‌الدین در مجالس سماع مولوی حاضر می‌شد (افلاکی، ۱۸۱/۱-۱۸۲، ۲۱۵-۲۱۶) و خود نیز با حضور مولوی مجالس سماع ترتیب می‌داد (همو، ۹۹/۱-۱۰۰). وی همچنین مجذوب صدرالدین قونوی، شاگرد ابن عربی و فخرالدین عراقی (د ۶۸۸ق/۱۲۸۹م) بود و برای او در توقات، خانه و مدرسه‌ای ساخت (تاریخ آل سلجوق، ۲۲؛ نوایی، ۳۵-۳۶).

معین‌الدین پروانه را به سبب هم‌نشینی با علما و پرهیزکاران و کمک به درماندگان و فقرا ستوده‌اند («مختصر»، همانجا). وی با ازدواج با گرجی خاتون، دختر کیخسرو دوم (زامباور، ۲۲۲) با خاندان سلطنتی نیز پیوند یافته بود. با قتل معین‌الدین سلیمان در ۶۷۶ق/۱۲۷۷م، حکومت نیمه مستقل سلجوقیان آسیای صغیر نیز رو به ضعف نهاد و سرانجام، به دست مغولان برافتاد.

پس از معین‌الدین سلیمان پسرش، معین‌الدین محمد که در سینوپ بود، با اعلام استقلال، امیرنشینی مستقل تشکیل داد (۶۷۶-۶۹۶ق/۱۲۷۷-۱۲۹۷م) و تا زمان مرگ در آنجا فرمان راند (اوزون چارشیلی، «امیرنشین»، ۱۴۸). وی با مغولان مناسبات دوستانه داشت (همانجا؛ منجم‌باشی، ۳۱۷/۳-۳۲۲). پس از وی، پسرش، مهذب‌الدین مسعود (همانجاها) به امیری سینوپ رسید. زامباور (همانجا) و زاخاو (ص ۱۶)، مسعود را پسر معین‌الدین سلیمان دانسته‌اند که باتوجه به

عزالدین کیکاووس که در تبعید بود، به خیانت متهم کرد و در قلعه عثمانجوق به زندان انداخت (همو، ۹۲-۹۳). هنگامی که معین‌الدین همراه سلجوق خاتون، دختر رکن‌الدین و خواهر غیاث‌الدین - که به ازدواج پسر اباقاخان درآمده بود - به آذربایجان رفته بود («مختصر...»، ۳۱۰-۳۱۱؛ آق‌سرای، ۱۰۰-۱۰۱)، شرف‌الدین بن خطیر، از امیران روم از غیبت او استفاده کرد و به اتفاق برخی از امیران دیگر بر وی شورید و عده‌ای را همراه برادرش، ضیاء‌الدین بن خطیر (همو، ۱۰۱؛ «مختصر...»، ۳۱۲-۳۱۳) و احتمالاً پسر معین‌الدین (نک: رشیدالدین، ۱۱۰۶/۲)، نزد رکن‌الدین بیبرس، سلطان مملوک مصر فرستاد و او را به تسخیر آسیای صغیر تشویق کرد (همانجا). معین‌الدین هنگام مراجعت از نزد اباقاخان، از نافرمانی پسران خطیر آگاه شد و با لشکری از مغولان بر سر شرف‌الدین تاخت. شرف‌الدین تاب مقاومت نیاورد و به قلعه کودلوپناه برد. کوتوال قلعه او را گرفتار ساخت و به سپاه مغول تحویل داد. آنان نیز او را به قتل رساندند (برای آگاهی بیشتر، نک: آق‌سرای، ۱۰۶-۱۰۹؛ «مختصر»، ۳۱۴-۳۱۶).

با این‌همه، چندی بعد پروانه از مغولان ناخشنود شد و به مکاتبه با بیبرس پرداخت و او را به هجوم به آسیای صغیر دعوت کرد (وصاف، ۵۴؛ «مختصر»، ۳۱۷؛ ابن عربی، ۵۰۱؛ رشیدالدین، ۱۱۰۴/۲؛ حمدالله، ۵۹۲). بیبرس نیز در بهار ۶۷۵ق/۱۲۷۷م با لشکری گران به قلمرو سلجوقیان در آسیای صغیر حمله کرد و سپاه مغول مقیم آنجا را در آبلستان (البستان) به سختی شکست داد. در این جنگ بسیاری از مغولان کشته شدند که توقو و تودون، از شاهزادگان مغول نیز از آن جمله بودند. در این گیر و دار پروانه خود به توقات گریخت. بیبرس قیصریه را نیز تسخیر کرد و همان‌جا بر تخت نشست و سکه و خطبه به نام خود کرد («مختصر»، همانجا) و فتح نامه‌ها به اطراف فرستاد (آق‌سرای، ۱۱۳-۱۱۴؛ رشیدالدین، ۱۱۰۶/۲). پس از آن، پروانه را به قیصریه فراخواند، اما او نپذیرفت (همو، ۱۱۰۲/۲؛ ابوالفدا، ۹/۴). به‌علاوه چون کسی از دیگر امیران روم هم به بیبرس ملحق نشد و از سویی آزوقه و علیق نیز کماب شده بود و همچنین از تعقیب سپاه مغول بیمناک بود، ناگزیر پس از اقامتی کوتاه به شام بازگشت (همانجا؛ «مختصر»، ۳۱۸؛ آق‌سرای، ۱۱۵).

دریاره نقش معین‌الدین در دعوت از بیبرس و شکست سپاه مغول آراء گوناگونی ابراز شده است. برخی معتقدند که وی در شکست سپاه مغول نقش اساسی داشته است، چنان‌که در شب حادثه، مغولان را به عسرت مشغول کرد (ابن عربی، ۵۰۲). از آن سوی، مولانا جلال‌الدین رومی که پروانه مرید او بود، وی را به سبب یاری دادن به مغولان برای از میان بردن شامیان و مصریان نکوهش کرده است (فیه مافیه، ۵). اما مسلم است که وی به هر دلیل، پس از پیروزی بیبرس با او همکاری نکرد (آق‌سرای، ۱۱۴؛ «مختصر»، ۳۱۷؛ رشیدالدین، همانجا).

چون خبر شکست سپاه مغول به اباقاخان رسید، بی‌درنگ از دارالملک تبریز به سوی روم روانه شد و بسیاری از ترکمانان را به قتل

نوشته کتاب منجم باشی (همانجا)، نادرست می‌نماید. وی را جنواییهای مقیم سینوپ به گروگان گرفته، به کفه منتقل کردند و پس از دریافت فدیهای سنگین آزادش ساختند (منجم‌باشی، زاخاو، همانجاها)، مسعود در ۷۰۰ق/۱۳۰۱م درگذشت.

پس از او، غازی جلیبی به امیری این خاندان رسید. وی امیری شجاع و جنگجو بود، چنان‌که با ناوگان خود با امپراتور یونانی طرابوزان و همچنین متجاوزان ونیزی جنگید. از آنجا که وی فرزند ذکور نداشت، حاکمیت سلیمان پاشا، امیر قسطنطنیه، از خاندان جاندار (م) را پذیرفت و پس از مرگش در ۷۲۲ق/۱۳۲۲م این ناحیه به قلمرو بنی‌جاندار ملحق شد. آرامگاه او در سینوپ در مدرسه معین‌الدین سلیمان قرار دارد (اوزون چارشیلی، همان، ۱۴۹-۱۴۸)، به روایتی، بعد از غازی جلیبی، دخترش مدتی در سینوپ فرمان راند و به همین سبب سینوپ را «خاتون ایلی» می‌خوانند (همان، ۱۴۹، حاشیه ۱). با مرگ وی دوران امارت این خاندان که از ۶۴۹ق/۱۲۵۱م با تصرف سینوپ شروع شده بود، در ۷۲۲ق پایان یافت.

مأخذ: آق‌سرای، محمود، سمره الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بی‌بی، حسین، الاوامر العلیة، به کوشش نجاتی لوغال و عدنان صادق اوزی، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ ابن تفری بردی، المنهل العساقی، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابن عبّری، غریفوروس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعزة، ۱۴۱۰م؛ خلیل، دول اسلامیة، استانبول، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م؛ الفلاکی، احمد، مناقب المارین، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ تاریخ آل سلجوق در آناتولی، به کوشش نادره جلالی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۶۷۱-۶۸۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام ندمی، بیروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زامبارو، معجم الانساب و الاسرات الحاكمة، ترجمة زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سلیمان، احمد سعید، تاریخ الدول الاسلامیة، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صدقی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش بیرندرانکه و سباده، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ لاین پور، استنلی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمة صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «مختصر سلجوق نامه ابن بی‌بی»، اخبار سلاجقة روم، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ منجم‌باشی، احمد دده، صحائف الاخبار، ترجمة احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ مولوی، فیه ماقیه، به کوشش حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، مکتوبات، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش عباس آقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نوایی، عبدالحسین، رجال کتاب حبیب السیر، تهران، ۱۳۲۴ش؛ نویری، احمد، نهاية الارب، به کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ و صاف، تاریخ، تحریر عبدالحمد آبی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یونینی، موسی، ذیل سرائر الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Anadolu Selçukluları devleti tarihi, ed. F. Nâfiz Uzluk, Ankara, 1952; Sachau, E., Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien, Berlin, 1923; Spuler, B., Iran Moğolları, tr. C. Köprülü, Ankara, 1957; Uzunçarşılı, İ. H., Anadolu beylikleri, Ankara, 1984; id, Osmanlı tarihi, Ankara, 1972;

علی‌اکبر دیانت

تَیْرُورِش، نشریه‌ای سیاسی - اجتماعی به مدیریت علی محمد کاشانی (پرورش) که روز جمعه ۱۰ صفر ۱۳۱۸ق/۱ ژوئن ۱۹۰۰م به زبان فارسی در قاهره آغاز به انتشار کرد. این نشریه هر هفته یک شماره و در ۱۶ صفحه، نخست روزهای جمعه و سپس روزهای دوشنبه منتشر می‌شد (صدرهاشمی، ۵۷/۲، ۵۹). پرورش به سبک و سیاق روزنامه‌نریا (م) نگارش می‌یافت و مطالب آن عبارت بود از سر مقاله، اخبار خارجه و مقالات گوناگون درباره مسائل سیاسی و اجتماعی ایران که در آنها بر موضوعاتی چون تجدد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران تأکید می‌شد. در هر شماره، «آزاد» بودن روزنامه به عنوان یک شعار ثابت تکرار می‌گردید (همو، ۵۸، ۵۷/۲، پروین، ۴۷۴، ۴۶۷/۲).

علی محمد کاشانی که بعدها به واسطه انتشار پرورش به همین نام مشهور گشت (همو، ۴۶۱/۲)، پیش از ترک تهران، با دوروزنامه اطلاع و ایران نیز همکاری داشت (همو، ۱۸۷/۱، ۷۲۹/۲) و در استانبول با شیخ احمد روحی و آقاخان کرمانی در انتشار روزنامه اختر مشارکت می‌کرد (کهن، ۱۰۱/۱). وی هنگام اقامت در مصر، با درک درست از فضای آزاد آن کشور - که در میان کشورهای شرقی بی‌نظیر بود (پروین، ۲۲۲/۱) - به کار روزنامه‌نگاری روی آورد و با همکاری فرج‌الله کاشانی، روزنامه‌نریا را در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۷م منتشر ساخت (همو، ۴۰۲/۲)، اما در سال دوم انتشار و پس از ۲۷ شماره (۲۰ محرم ۱۳۱۸) از انتشار نریا کناره گرفت (صدرهاشمی، ۶۰/۲) و ۲۰ روز بعد (۱۰ صفر)، بنابر «اصرارات تهران و ابرامات تبریز» و نیز به پشتوانه حمایت‌های مادی و معنوی دوستانش در داخل و خارج از ایران مانند یحیی دولت‌آبادی، به انتشار روزنامه پرورش در قاهره پرداخت (همو، ۵۷/۲، ۶۰؛ دولت‌آبادی، ۲۰۰-۲۰۱/۱). به گفته دولت‌آبادی (همانجا)، انتشار پرورش هیجان فراوانی در میان دانش‌آموختگان و وطن‌پرستان ایرانی ایجاد کرد و روزنامه‌نریا را تحت الشعاع خود قرار داد (نیز نک: پروین، ۴۶۹/۲). این امر، موجب بروز یک سلسله مناقشات و مشاجرات قلمی میان نریا و پرورش گردید (نک: صدرهاشمی، ۶۰/۲-۶۲).

تجربه علی‌محمد کاشانی در امر روزنامه‌نگاری، قلم شیوا و روشنفکرپسند او، استفاده از همکاری نویسندگانی چون شیخ احمد روحی و نیز برادرانش، نصرالله، عبدالله و عبدالحسین (همو، ۵۹/۲، ۶۳؛ پروین، ۴۶۱/۲)، سبب شد تا دایره انتشار پرورش مانند نریا به قفقاز، هندوچین، عثمانی، روسیه و نیز اروپا گسترش یابد (کهن، ۲۰۳/۱؛ صدرهاشمی، ۵۷/۲) و در ایران نیز جایگاهی خاص بیابد (پروین، همانجا)، چنان‌که در روزهای ورود پرورش به تهران، جوانان پرشور، بی‌صبرانه رسیدن محموله پستی جدید را از قاهره انتظار می‌کشیدند (دولت‌آبادی، همانجا).

درباره نقش پرورش در بیداری ایرانیان و تأثیر آن بر انقلاب مشروطیت، سخن بسیار گفته شده است. به گفته کهن زمانی که سایه سانسور بر مطبوعات ایران سنگینی می‌کرد، این روزنامه در شکل‌گیری

پروین تحصیلات ابتدایی را در یکی از مدارس تهران آغاز کرد و هم‌زمان نزد پدر خود و برخی از معلمان دیگر، ادب فارسی و عربی را در منزل فرا گرفت (بهار، «دیباچه...»، ۱۲-۱۳؛ اژدریناه، همانجا). در ۸-۶ سالگی در محافل علمی پدرش که در منزل آنان، با شرکت سخن‌شناسان و روشنفکران آن روزگار از جمله: ملک الشعرا بهار، علی‌اکبر دهخدا، نصرالله تقوی و شاهزاده افسر تشکیل می‌شد، حضور می‌یافت و با وجود خردسالی از مباحث آنان بهره می‌برد (داوران، ۲۸۸؛ اژدریناه، ۱۰-۱۱). در همین سالها بود که سروده‌های ترجمه شده از دیگر زبانها را به زبان فارسی و به سبک و سیاق انوری، منظوم ساخت و شگفتی بسیاری از استادان، از جمله تقوی را برانگیخت (بهار، «سنخ فکر...»، ۷۸؛ اژدریناه، ۳۹). در ۱۱ سالگی، آثار شاعران بزرگی چون ناصرخسرو، انوری، مولوی و نظامی را می‌شناخت و درباره آنها اظهارنظر می‌کرد (همو، ۱۲). در ۱۴ سالگی برای نخستین بار شعری از وی به نام «ای مرغک» توسط پدرش در مجله بهار به چاپ رسید (۱۳۴۲-۱۳۵، نیز نک: دیوان، ۱۱۱-۱۱۲).

پروین تحصیلات متوسطه را در حدود سال ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱م با ورود به مدرسه آمریکایی دختران (معروف به ایران بیت‌آل<sup>۱</sup>) که در ۱۲۵۳ ش به دست مسیونرهای آمریکایی در تهران تأسیس شده بود، آغاز کرد و چندی بعد، یعنی در ۲۹ خرداد ۱۳۰۳ ش/۱۸ ژوئن ۱۹۲۴م، زیر نظر بانوانی مانند مک هنری، کیلسی شیرک، یانگ و چیس، فارغ التحصیل شد (ندیمی، ۴۷۴؛ میرانصاری، ۱۳۶/۱؛ اسناد، ۱۷۱/۱). شولر، رئیس مدرسه پروین را در یادگیری دروس بسیار مشتاق وصف می‌کند و می‌افزاید که وی هنگام تحصیل با دختری آمریکایی به نام هلن کالینز مکاتبه داشته، و این مکاتبه را تا آخر عمر ادامه داده است (ص ۲۸).

پروین در جشن پایان تحصیل خود، خطابه‌ای با عنوان «زن و تاریخ» قرائت کرد که مقایسه‌ای میان وضعیت ناهمگون زنان در اروپا و شرق بود (نک: ص ۲۳-۲۶). او در این مدرسه با اندیشه‌های نو غربی آشنا شد و بر زبان انگلیسی تسلط یافت. این موضوع نظر بسیاری از محققان، از جمله بهار («دیباچه»، ۱۳) را به خود جلب کرد. پروین پس از پایان تحصیل، دو سال در محل تحصیل خود به تدریس زبان انگلیسی و فارسی پرداخت (اژدریناه، ۱۳). وی در ۱۳۰۴ ش از طرف دربار دعوت شد تا به عنوان معلم ملکه و فرزندان او به کاخ شاهی برود و تاریخ ایران را به طور شفاهی برای رضاشاه بخواند، اما او از پذیرش این دعوت امتناع ورزید (اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه»، ۷؛ ندیمی، ۴۸۳).

پروین در تیر ۱۳۱۳ با پسرعموی پدرش، فضل‌الله آرتا (همایون فال) که رئیس نظمیه کرمانشاه بود، ازدواج کرد و ۴ ماه بعد، همراه او راهی کرمانشاه شد. این پیوند چندان نپایید و پروین در بازگشت به

انقلاب مشروطه نقشی بسزا داشت و با گسترش افکار نو و متمدنی، پایه‌های نظری این جنبش را تقویت می‌کرد. دولت‌آبادی (همانجا) هر شماره پرورش را دارای تأثیری خاص در احساسات و افکار انقلابی مردم ایران می‌داند. براون (۲۷۲/۲-۲۷۳) تأثیر پرورش را همپایه تأثیر روزنامه قانون می‌داند و بر آن است که پرورش موجب انقلاب فکری عظیمی در میان جوانان ایران شد، انقلابی که دریاریان را دچار بهت و حیرت ساخت. بهار (۴۰۱/۳) مقالات پرورش را درباره اصلاحات اجتماعی و سیاسی، بسیار مؤثر می‌داند، و سرانجام کسروی (ص ۴۲) از غیرت و دانشوری کاشانی و مقالات تکان دهنده وی سخن می‌گوید.

کاشانی در شماره ۲۳ این نشریه (چهارم شعبان ۱۳۱۸) طی مقاله‌ای به نقد روشهای ضدملی امین‌السلطان، صدراعظم پرداخت و در مقام مقایسه، امین‌الدوله را بر وی ترجیح داد. این مقاله خشم صدراعظم را برانگیخت و به دستور وی ورود پرورش از قاهره به تهران ممنوع شد (براون، ۲۷۳/۲؛ پروین، ۴۶۰/۲-۴۶۱؛ صدراعظمی، ۶۴/۲). فاصله میان این ممنوعیت و پایان کار پرورش چندان به درازا نکشید، چنان که پس از ۱۰ شماره (شماره ۳۳، چهارم ذیحجه ۱۳۱۸ ق/ ۲۵ مارس ۱۹۰۱م) انتشار پرورش متوقف شد و دو سال پس از آن، یعنی در شعبان ۱۳۲۰، کاشانی به بیماری سل درگذشت و در حلوان نزدیک قاهره به خاک سپرده شد (همو، ۵۹/۲-۶۴؛ پروین، ۴۶۰/۲).

مآخذ: براون، اودارد، تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران، ترجمه محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ پروین، ناصرالدین، تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراند و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ کهن، گرتل، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش. علی میرانصاری

پژوین، نک: منازل قمر.

پژوین اعتصامی، از شاعران زن ایرانی و بلند آوازه‌ترین ایشان که زندگی پر بار، شخصیت و اندیشه والای او و نیز وجود معانی بلند در سروده‌هایش، او را از جایگاهی ممتاز در ادب فارسی برخوردار کرده است.

زندگی: پروین (رخشنده) در ۲۵ اسفند ۱۲۸۵ ش/۱۵ مارس ۱۹۰۷م در تبریز به دنیا آمد. پدرش، یوسف اعتصامی - اعتصام الملک - (د ۱۳۱۶ ش)، فرزند میرزا ابراهیم مستوفی، و مادرش، اخترالملوک (د ۱۳۵۲ ش) فرزند عبدالحسین خان بخشایشی قوم‌العداله (یا قوام‌الدوله) - متخلص به شوری - بود (اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه...»، ۶؛ میرانصاری، ۱۳۱/۱، ۱۳۵-۱۸۵؛ اسناد...، ۱۳۵/۱؛ نصیری، ۲۷). پروین سالهای نخست زندگی را در تبریز گذراند. در همین سالها و پس از آنکه پدرش در ۱۳۲۸ ق به عنوان نماینده مردم این شهر به مجلس دوم راه یافت، در ۱۲۹۱ ش همراه خانواده خود روانه تهران شد (ه د، اعتصامی، یوسف؛ میرانصاری، همانجاها؛ اژدریناه، ۱۰).

تهران، در مرداد ۱۳۱۴، رسماً از همسر خود جدا شد (اعتصامی، ابوالفتح، همانجا؛ روحانی، ۱۶۹-۱۷۰؛ میرانصاری، ۱۳۲/۱، ۲۱۰-۲۱۱، حاشیه). ابوالفتح اعتصامی علت این امر را ناسازگاری «اخلاق نظامی آرتا با روح لطیف و آزاد پروین» دانسته است («پاسخ...»، ۶۵). تنها واکنش پروین در برابر این جدایی، سرودن قطعه‌ای بود که با این بیت آغاز می‌شود:

ای گل تو ز جمعیت گلزار چه دیدی؟

جز سرزنش و بد سری خار چه دیدی؟

(دیوان، ۳۱۳؛ اعتصامی، ابوالفتح، «تاریخچه»، ۷).

پس از این واقعه، ظاهراً یوسف اعتصامی به قصد تسلای خاطر پروین و برای شناساندن او در سطحی گسترده‌تر از پیش، اقدام به چاپ دیوان وی کرد. پیش از این، پروین - در پی چاپ نخستین سروده‌هایش در مجله بهار (نک: «ای مرغک»، همانجا) - در محافل ادبی شناخته شده بود، چنان که در ۱۳۰۳ ش، هشتروزی در کتاب منتخبات آثار، سروده‌هایی از وی را با تحسین بسیار به چاپ رسانده (ص ۸۶-۱۰۱)، دهخدا هم در اثر معروف خود، امثال و حکم (۱۳۰۸-۱۳۱۱ ش) در بسیاری از جایها، اشعاری از پروین را به عنوان شاهد ثبت کرده بود (۵۵، ۴۵/۱، ۵۵، ۶۹۵/۲، ۷۷۴، ۱۷۲۱/۴، ۱۷۵۵).

چاپ دیوان پروین با مقدمه بهار در ۱۳۱۴ ش، حادثه‌ای ادبی تلقی شد و در مدتی اندک غوغایی برپا کرد و استقبالی درخور از آن به عمل آمد تا جایی که سعید نفیسی به معرفی آن در روزنامه ایران پرداخت و وزارت معارف هم به عنوان تقدیر، نشانی «علمی» به پروین اهدا کرد (نفیسی، ۴۸۵، ۴۸۶؛ اسناد، ۱۴۳/۱-۱۴۶؛ میرانصاری، ۱۴۳/۱، حاشیه). این استقبال سبب گردید تا پروین از انزوای خانه خارج گردد و نخستین حضور خود را در فضایی غیرزنانه تجربه کند. پس محیط دانشسرای عالی و کتابخانه آن را که با روحیه خود سازگارتر می‌یافت، برگزید و از خرداد ۱۳۱۵، در آنجا به عنوان کتابدار مشغول به کار شد (اسناد، ۱۴۷/۱-۱۵۹)، اما انزوای طلبی پروین و حجب و حیایی که خاص او بود (نک: متنی، ۲۰۸)، در این محیط نیز نمود پیدا کرد (نفیسی، ۴۸۶-۴۸۷؛ گرکانی، ۵، ۶، ۹: ملاقات با پروین در کتابخانه دانشسرای عالی) و سبب گردید او حضور خود را در دانشسرای عالی چندان استمرار نبخشد و پس از ۹ ماه و از آغاز سال ۱۳۱۶ ش به خدمت خود در آنجا پایان دهد (اسناد، ۱۵۶/۱-۱۵۹)؛ هرچند در این سال بیماری پدرش شدت گرفته بود (میرانصاری، ۱۵۹/۱، حاشیه) و بعید نمی‌نماید که با توجه به ارتباط عاطفی میان آن دو، پروین ترجیح داده باشد که در خانه به پرستاری از پدر بپردازد. به هر تقدیر، یوسف اعتصامی در زمستان همین سال در تهران درگذشت (همانجا) و با مرگ خویش، تأثیری عمیق بر پروین نهاد تا جایی که به گفته داوران (ص ۲۹۴-۲۹۵) او را به سرودن تنها شعر شخصی خود با این مطلع واداشت: «پدر آن تیشه که بر خاک تو زد دست اجل تیشه‌ای بود که شد باعث ویرانی من» (دیوان، ۳۱۶).

از خروج پروین از دانشسرای عالی و مرگ پدرش (۱۳۱۶ ش) تا زمان مرگ خود او (۱۳۲۰ ش)، حدود ۴ سال طول کشید. در این فاصله اطلاع چندانی از فعالیتهای پروین در دست نیست. تنها می‌دانیم که او مکاتبات خود را با سرور مهکامه (محصص) ادامه داده، و با برخی از خانواده‌ها از جمله خانواده سیمین بهبهانی رفت و آمد داشته است (مهکامه، ۳۰؛ بهبهانی، ۹۰؛ اسناد، ۱۳۷/۱-۱۴۲)؛ در ۱۳۱۶ ش نیز تقاضایی از طرف وزارت معارف دریافت کرده بود که از او خواسته بودند به مناسبت هفتصدمین سال تصنیف گلستان و بوستان، قطعه‌ای در ستایش از مقام سعدی بسراید (همان، ۱۶۰/۱-۱۶۱)؛ هرچند به گمان زرین‌کوب، پروین در این دوره «در تلخی و حسرت» روزگار می‌گذرانده است (ص ۳۶۴).

پروین سرانجام، در نیمه شب ۱۶ فروردین ۱۳۲۰ بر اثر ابتلا به بیماری حصبه در تهران درگذشت. پیکر او را به قم منتقل کردند و در کنار پدرش به خاک سپردند (اسناد، ۱۶۲/۱-۱۶۳). بدین ترتیب، کارنامه زندگی بلندآوازه‌ترین شاعر زن ایرانی بسته شد. شاعری که محمد قزوینی او را ستوده (۹۹/۴)، و دهخدا وی را «هم رتبه استادان قدیم نظم» برشمرده («تاریخچه...»، «و») و بهار هم او را از «نوادار» و «شایسته هزاران تمجید» دانسته بود («دبیاچه»، ۱۳).

شخصیت و اندیشه: مهم‌ترین موضوع در این بخش شناخت عوامل تأثیرگذار بر شخصیت و اندیشه پروین است. در نگاهی کلی به زندگی او دانسته می‌شود که پدر وی، دوستان پدرش، مدرسه آمریکایی دختران و فراگیرتر از همه، تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران در طول زندگی او، از مهم‌ترین این عوامل بوده‌اند. یوسف اعتصامی که برکشیده و پرورده انقلاب مشروطیت بود، به عنوان چهره‌ای سیاسی و نیز مترجم و روزنامه‌نگاری متجدد (نک: ه د، اعتصامی، یوسف؛ میرانصاری، ۱۸۵/۱-۱۸۸) از مهم‌ترین واسطه‌های آشنایی دخترش با ادبیات کلاسیک غربی به شمار می‌رفت (زرین‌کوب، ۳۶۵) و محفل ادبی او با دوستان ادیب و اندیشمندش، مانند بهار، دهخدا، تقوی و افسر (نک: همانجا؛ ازدرینا، ۱۰-۱۱؛ داوران، ۲۸۸) که بی‌تردید از محتوایی عمیق و کم‌نظیر برخوردار بود، پروین را با بسیاری از مسائل و موضوعات ادبی مأنوس کرد؛ هرچند از حضور دو ساله پروین در مدرسه آمریکایی دختران در تهران نیز نباید غافل شد (میرانصاری، ۱۳۶/۱) که او را با اندیشه‌های غربی از جمله مسائل زنان آشنا ساخت (نک: پروین، «زن و تاریخ»، ۲۳-۲۶).

در کنار تمامی این عوامل، تأثیر تحولات سیاسی - اجتماعی روی داده در دوران زندگی پروین نیز از اهمیتی بسزا برخوردار است. در این دوره (۱۲۸۵-۱۳۲۰ ش) که از پرافت و خیزترین مقاطع تاریخ سیاسی ایران به شمار می‌رود، حوادث مهمی روی داد، از آن جمله است: امضای فرمان مشروطیت؛ استبداد صغیر؛ گشایش نخستین پارلمان ایران؛ جنگ جهانی اول؛ مهاجرت اندیشمندان و سیاستیان ایرانی به عثمانی؛ کودتای رضاخان؛ خاموشی، انزوا و ترور شدن روشنفکران



۳۶۸: یوسفی، ۵۳۲-۵۳۳).

ب- بعد سیاسی - اجتماعی: در بعد سیاسی - اجتماعی باید بدین نکته توجه داشت که حضور پروین در مقطعی از تاریخ ایران واقع شده بود که تقریباً در هر دو یا سه سال، تحول سیاسی چشمگیری رخ می‌نمود؛ تحولاتی که موجب دگرگونی‌هایی عمیق در سطح جامعه ایران شده بود. پروین در این روزگار که کمبود روزنامه و نبود دیگر وسایل ارتباط جمعی از مشخصه‌های بارز آن بود، تنها به واسطه برخورداری از پدیری هوشمند و آشنا به مسائل سیاسی، با بسیاری از این حوادث و تحولات آشنا می‌شد و از دیدگاه او به محیط اطراف می‌نگریست و شعور سیاسی خود را شکل می‌داد و می‌کوشید تا شعرش تجلی این شعور و جهان‌بینی باشد. از این‌رو، برخی پروین را از معماران طراز اول تاریخ اندیشه اجتماعی و سیاسی ایران برشمرده‌اند که در شعر او، حساسیت فوق‌العاده نسبت به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی مردم، همدردی با آلام و مصایب طبقات محروم و خصوصت با ظلم و بی‌عدالتی موج می‌زند (دباشی، ۲۴۱، ۲۴۳). مهم‌ترین محورهای فکری پروین اینهاست: ۱. ظلم‌ستیزی (نک: دیوان، ۲۰۸-۲۱۰)؛ ۲. فقرستیزی (همان، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۲، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۳۲-۲۳۳)؛ ۳. عدالت‌خواهی و نقد دستگاه قضا (همان، ۱۶۱-۱۶۲، ۲۸۴، ۲۹۰-۲۹۲)؛ ۴. ضدیت با حکومت رضاشاه (همان، ۲۰۳، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۷-۲۸۸، ۲۹۴)؛ ۵. آرمان‌خواهی (همان، ۹۵-۹۷).

پایگاه شاعری: دیدگاه‌ها در زمینه پایگاه شاعری پروین از نفی شاعری وی تا قرار دادن او در زمره شاعران بزرگ در نوسان است: الف - دیدگاه منفی (دیدگاه اقلیت): این دیدگاه مشتمل بر دو نظریه است: ۱. نظریه نفی مطلق، که بر طبق آن پروین نه شاعر است و نه حتی ناظم. سروده‌های منسوب به وی «متعلق به یکی از شاعران متصوف» است (نک: بهار، «سنخ فکر»، ۷۸)، یا از کسان دیگر و فی‌المثل از پدر وی؛ و به همین سبب، در باب پروین نه از شاعری، که از «تهمت شاعری» سخن باید گفت (نک: گرکانی، ۹۷ بی). ۲. نظریه نفی سببی، که بر طبق آن پروین نه شاعر، که حداکثر ناظم است، ناظم تمثیلهای حیوانی<sup>۱</sup>؛ و از این جهت یک لافوتن مؤنث است و از جهت پرداختن به نظمهای تعلیمی، یک ناصر خسرو مؤنث که از پویایی خرد برتر ناصر خسرو هم بهره‌ای ندارد و در سخنش از هیجان و شور و حال - که لازمه شعر است - نشانی نیست (براهنی، ۲۵۲/۱، ۲۵۳، ۱۹۶۰/۲).

ب - دیدگاه مثبت (دیدگاه اکثریت): به رغم نظریه اقلیت، از دیدگاه اکثر محققان، پروین نه فقط شاعر است، بلکه شاعری است بزرگ که می‌توان او را با سرایندگان درجه اول در زبان فارسی مقایسه کرد. بهار دیوان پروین را «گلدسته‌ای از اژهار نوشکنه» می‌خواند («دیباچه»)، و به تحلیل سبک‌شناسانه شعر وی می‌پردازد و تصریح می‌کند که

(مانند بهار، عارف و عشقی)؛ فروپاشی حکومت قاجار و رسمیت یافتن حکومت پهلوی؛ و سرانجام، استبداد ۲۰ ساله رضاشاه، تردیدی نیست که تمامی این حوادث، چشم پروین را بر روی بسیاری از مسائل و سیاسی و اجتماعی گشود و حساسیت او را نسبت بدانها برانگیخت. تأثیر عوامل یاد شده بر شخصیت و اندیشه پروین به‌طور عینی در سروده‌هایش تجلی و نمود یافته، و وجوه شخصیتی او را در دو بُعد ادبی و سیاسی - اجتماعی برجسته ساخته است:

الف - بعد ادبی: در بعد ادبی باید به تأثیرپذیری پروین از ادبیات کهن فارسی و ادبیات نوین غربی توجه داشت. در باب ادبیات فارسی، چشمگیرتر از همه، تبع و استقبال او از سروده‌های شاعران سده‌های ۵ - ۸ ق/ ۱۱ - ۱۴ م است و این نیست جز به سبب تأثیر گرفتن از محفل ادبی پدرش و اعضای تشکیل دهنده آن، از جمله: بهار که استاد شعر خراسانی بود و با آثار فرخی، انوری و معزی آشنایی تمام داشت؛ نصرالله تقوی که جامع و مصحح دیوان ناصر خسرو بود و به طرز شعر سنایی و تتبع در اشعار او عشق می‌ورزید؛ دهخدا که با مثنوی مولوی و حدیقه سنایی مانوس بود و خود در سرودن مسطهای جدید قریحه خاص داشت؛ و سرانجام، یوسف اعتصامی که در زبان و اندیشه شاعرانی چون فردوسی، سعدی و نظامی بررسیهای فراوان کرده بود (زرین‌کوب، همانجا). بدین سبب است که غالب مسطهای پروین، لحن و وزن مسطهای دهخدا را به یاد می‌آورد که در سوک جهانگیرخان صوراسرافیل سروده شده بود؛ قصایدش به شیوه ناصر خسرو، و نزدیک به طرز بیان سنایی، مسعود سعد و ظهیر فاریابی سروده شده، و قطعات او از انوری تأثیر پذیرفته، و بعضی مثنویاتش هم یادآور نظامی، مولوی و سعدی است (همو، ۳۶۵-۳۶۶). از باب نمونه، قطعه «اشک یتیم» (نک: دیوان، ۱۰۵)، متأثر از یکی از سروده‌های انوری است (زرین‌کوب، ۳۶۶) و قطعه‌های «مست و هشیار»، «دزد و قاضی»، «پایمال آ»، «جولای خدا» و «لطف حق» (همان، ۱۲۸-۱۳۰، ۱۴۷-۱۵۱، ۱۶۱-۱۶۲، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۴)، یادآور قصه‌های مشابه در مثنوی معنوی و پیروی او از فکر و لحن مولوی است (زرین‌کوب، ۳۶۷، ۳۷۱) و یا منظومه‌های «جامه عرفان»، «صید پریشان» و «کعبه دل» (همان، ۱۴۴-۱۴۵، ۲۱۱-۲۱۴، ۲۳۹-۲۴۱)، نشان از سوز و گداز عطار دارد (زرین‌کوب، ۳۷۱).

در باب ادبیات غرب، تقلید و پیروی پروین از سروده‌های شاعران انگلیسی، آمریکایی و فرانسوی مانند فراشیو اسمیت، ازوپ، لافوتن و آرتور بریزبان، قابل توجه است. سروده‌هایی که بیشتر آنها در مجله بهار توسط پدرش به چاپ رسیده بود، مانند «به یک مومیایی»، «خروس و گوه‌ر»، «خروس و مروارید»، «زنجیره و مورچه»، «عزم و نشاط عنکبوت» و «نغمه پیراهن». پروین با مطالعه این آثار، بر آن شد تا قطعه‌هایی به تقلید از برخی از آنها بسراید (نک: اعتصامی، یوسف، بهار، ۱۱/۲، ۱۲، ۱۶۵؛ پروین، همان، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۴۷-۱۵۰، ۱۵۸-۱۶۰، ۱۷۷-۱۷۸، ۲۹۵، ۳۱۰-۳۱۲؛ نیز نک: زرین‌کوب، ۳۶۷-۳۶۸).

هرگاه، تنها غزل «سفر اشک» (دیوان، ۱۹۶) از پروین باقی مانده بود، در بارگاه شعر و ادب جایگاهی عالی و ارجمند داشت، تا چه رسد به قطعه‌هایی چون «لطف حق»، «کعبه دل» و... (همان، ۲۳۹-۲۴۱، ۲۷۸-۲۸۰، نیز ۱۴۷-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۸-۱۶۰، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۷۵-۲۷۸، ۲۹۹-۳۰۱) و دیگر قطعه‌ها که هر یک برهان آشکار بلاغت و سخندانی اوست (بهار، همان، ۱۳-۱۴).

پدر شاعر، یوسف اعتصامی نیز در یادداشت‌های خود، پروین را در ردیف چند تن سخن‌سرای بزرگ قرار می‌دهد و شعر او را چونان شعر شاعران بزرگ، «روح جامعه» می‌خواند و سخن آن کس را که گفته است: در این کهنه زمین گاه سعدی، و گاه پروین به ظهور می‌رسد، سخنی نیکو می‌شمارد («یادداشت‌ها»، ۱۶) و محمد قزوینی با عناوینی چون «خستاء عصر» و «رابعه دهر» و «ملکه النساء الشعراء» پروین را می‌ستاید و اشعار و به‌ویژه قصاید وی را «لفظاً و معناً و مضموناً و فکر» با بهترین قصاید استادان ادب فارسی، خاصه ناصر خسرو برابر می‌داند (۱۰۳، ۹۹۹/۴) و بدین سان، بر نظر بهار و اعتصام‌الملک مَثَر تأیید می‌زند.

یار شاطر تصریح می‌کند که از قآنی به این سو، شاعری به اهمیت و اعتبار پروین نیست؛... وی در اصالت و استقلال از همه شاعران ما، پس از حافظ و صائب برتر است. آن‌گاه می‌افزاید که جمال‌زاده هم با این سخنان موافق است (ص ۵۲۵). سرانجام، اسلامی‌ندوشن پروین را بزرگ‌ترین شاعر زن در ادب فارسی می‌شمارد (ص ۲۳۵) و نادرپور وی را نخستین زن ایرانی می‌داند که به معنی واقعی کلمه شاعر بوده است (ص ۴۰۵؛ نیز نک: یوسفی، ۵۲۸ ب) و ندیمی از او به عنوان بزرگ‌ترین شاعره سبک کلاسیک در زبان فارسی یاد می‌کند (ص ۴۷۹).

در میان آراء موافق و مخالف، این امر قطعی است که - به تعبیر خود شاعر - نقاد هوشیار زمان که مس و روی را در کوره زمان، سیاه می‌کند و زر عیار را نگاه می‌دارد (نک: دیوان، ۲۲)، زر عیار پروین را نگاه داشته است؛ که اگر چنین نبود، دیوان این شاعر طی ۷۰ سال، از زمان نخستین چاپ (۱۳۱۴ ش) تاکنون بارها به چاپ نمی‌رسید.

#### سبک پروین و جهان‌بینی او

پروین به یکی از دو جریان شعر فارسی که پس از سرکوب شدن نهضت مشروطه پدید آمد و می‌توان از آن به جریان تلفیقی تعبیر کرد، تعلق دارد (جریان دیگر جریان نیمایی است). خصیصه کلی جریان تلفیقی آن است که در آن قالب‌های سنتی با افکار و اندیشه‌های تازه تلفیق شد و مسائل سیاسی - اجتماعی انسان امروز مورد توجه قرار گرفت. جریان تلفیقی دنباله سبک «بازگشت ادبی» (ه م) است، اما صورتی متعالی‌تر و امروزی‌تر دارد (شمیسا، سبک‌شناسی...، ۳۴۳؛ نیز نک: آربن‌پور، ۵۴۱/۳). در تحلیلی که بهار از سبک پروین به دست می‌دهد و آن را سبکی مستقل می‌شمارد، چنین اظهار نظر می‌کند که این سبک برآیند دو شیوه لفظی و معنوی شاعران خراسان، خاصه ناصر خسرو

(ه م)، و شیوه شاعران عراق و فارسی، خاصه سعدی (ه م) است که در سبکی مستقل و متناسب با امروز ترکیب یافته، و شیوه‌ای بدیع به بار آورده است («دیباچه»، ۷-۸).

ویژگی‌های سبکی: سبک یا شیوه بدیعی که بهار از آن سخن می‌گوید، همانند دیگر سبک‌ها از ۴ منظر قابل بررسی است:

الف- منظر لفظی و زبانی: این منظر مشتمل است بر ویژگی‌های لفظی و صرفی شاعران قدیم، خاصه شاعران سبک خراسانی، چنان‌که می‌توان از خصیصه کهن‌گرایی لفظی و صرفی در شعر پروین سخن گفت، مثل استفاده از واژه‌های کهن چون «مانا»، «خَلقان»، «موزه»، «بوریا» (نک: دیوان، ۲۳۲-۲۳۳، بیت‌های ۵، ۴، ۶، ۷، ۱۴) و به کارگیری شیوه‌های کهن صرفی چون «شنیدستم»، «گفتا»، «سرخ گل» (نک: همان، ۱۲۱-۱۲۳)، «کشیدی» و «خمیدی»، به جای «می‌کشید» و «می‌خمید»، و آوردن حرف اضافه، قبل و بعد از متمم (یا مفعول با واسطه)، مثل «به راهی در» (نک: همان، ۱۹۴).

ب- منظر نحوی و ساختاری: گرایش به زبان محاوره و روانی سخن، و دوری از تعقید و تصنع لفظی و معنوی، به ویژه در قطعه‌ها و مثنوی‌های پروین چشمگیر است (اعتصامی، یوسف، «یادداشت‌ها»، ۱۴). این سخن بدان معناست که کهن‌گرایی شاعر در حوزه‌های لفظی و صرفی و ماندگی سخن وی به شاعران قدیم، یک تقلید صرف نیست؛ بلکه بدان معناست که زبان پروین - با وجود رعایت کامل تکنیک قویم و مستحکم شعر کلاسیک - ساده و روان و بسیار زیبا و دلنشین است (آربن‌پور، همانجا)؛ این زبان و بیان در قطعه‌ها و مثنوی‌ها امروزی‌تر و آشناتر و در قصیده‌ها دیروزی‌تر و ناآشناتر است. حکم قزوینی مبنی بر اینکه «قصاید پروین در درجه اول فصاحت و سلاست و متانت است» (۹۹۹/۴)، معلول علاقه پروین به زبان قدماست و حکم نفیسی مبنی بر اینکه «قطعا پست‌ترین اقسام شعر پروین قصاید اوست» (ص ۴۸۸)، نتیجه نوگرایی وی و ترجیح دادن زبان امروز بر زبان دیروز است. نظر بهار مبنی بر اینکه قطعه‌های پروین، روح دیوان اوست و خستگی خواننده را که ممکن است از مطالعه قصاید به بار آمده باشد، از دل او می‌زداید (همان، ۱۰)، مؤید نظر نفیسی است.

ج - منظر بلاغی: از این منظر، تمام یا دست کم غالب ویژگی‌های سخن فصیح و بلیغ را در اشعار پروین می‌توان یافت. بهار قطعه‌های پروین را «برهان آشکار بلاغت و سخندانی او» می‌داند (همان، ۱۳-۱۴) و قزوینی سخن شیوای این شاعر را خالی از عیوب فنی شعر، و فصاحت آن را فصاحتی بی‌مانند می‌شمارد و اعلام می‌کند که اشعار پروین، به‌ویژه قصاید وی در درجه اول از فصاحت و سلاست و متانت است. نیز بر استحکام الفاظ و بر صحت صرفی، نحوی و لغوی آن تأکید می‌ورزد و به حُسن انتخاب الفاظ، کلمات، جملات، تعبیرات و اصطلاحات و برگزیدن قالب [و وزن] مناسب برای هر سخن، به شیوه متداول قدما تصریح می‌کند (۱۰۳، ۹۹۹/۴).

این سخنان بدان معناست که اگر اشعار پروین را با معیارهای

بالا و چگونگی به کارگیری آن، امری است که به شعر پروین اختصاص دارد و می‌توان گفت که از ویژگی‌های سبکی وی به شمار می‌آید. برخی از محققان پروین را در تمثیل پردازی به لافوتن، تمثیل پرداز نامبردار فرانسوی مانند کرده‌اند (جمال‌زاده، ۱۰۳؛ براهنی، ۲۵۲/۱-۲۵۳).

د- منظر فکری- فلسفی: شعر فارسی جلوه‌گاه اندیشه‌های حکیمانه است و شعر پروین نیز آینه‌ای است که حکمت و فرهنگ ایران زمین را می‌نماید و چنین است که به رغم نظر آنان که معتقدند از شعرهای پروین نمی‌توان یک نظام منسجم استخراج کرد (حمیدیان، ۵۵)، سخن محققانی که دیوان پروین را مجموعه‌ای یکپارچه، با خصایص سبک‌شناختی هماهنگ و نماینده گونه‌ای تفکرات متجانس می‌دانند (مؤید، ۱۶۵-۱۶۶)، پذیرفته است. این نظام یا این «باغ حکمت» (پروین، دیوان، ۱۱۳-۱۱۴) که به تعبیر بهار (همان، ۷) آمیزه‌ای است از «افکار و خیالات حکما و عرفا»، چونان هر نظام چگمی دیگر به دو حوزه نظری و عملی قابل تقسیم است:

۱. حوزه نظری: هرچند نمی‌توان انتظار داشت که جست و جوگر مسائل حکمت نظری در اشعار پروین به همان میزان کامیاب گردد که جوینده این گونه مسائل، مثلاً در مثنوی معنوی، یا در دیوان حافظ، با این همه، تردید نیست که جای جای در اشعار این شاعر، برخی از مسائل برجسته حکمت نظری جست و جوگر را به خود می‌خواند:

یک- عشق، که از دیدگاه عارفان هم نخستین آفریده است و هم منشأ صدور کثرت - که به تعبیر حافظ «طفیل هستی عشق اند آدمی و پری» (ص ۹۰۳) - و هم یگانه ابزار کسب معرفت که «در مکتب حقایق پیش ادیب عشق» (همانجا) می‌توان راه و رسم معرفت آموخت و به حقیقت رسید. بهار عشق را «تنها چاشنی شعر» (همان، ۱۴) می‌خواند و ضمن بیگانه شمردن پروین با عشقهای مبتذل، او را در سراسر دیوان سخنگوی عشق حقیقی معرفی می‌کند (همانجا).

این معنا از یک سو، به گواهی بسیاری از اشعار پروین، از جمله به شهادت دو قطعه غزل‌گونه (دیوان، ۹۵، ۹۶) که در آنها از عشق سخن به میان آمده است، تأیید می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چنانچه بدین نکته مهم توجه کنیم که «عشق‌بازی دگر و نفس‌پرستی دگر است» (نکا: سعدی، ۴۳۶) و با عزت نفس و عفاف و عصمت شاعر که بهار به حق بر آن تأکیدی خاص می‌ورزد (همانجا)، ناسازگار نیست، پذیرش عشق مجازی پروین - به عنوان پلی به سوی عشق حقیقی - متفی نیست که به تصریح عارفان «التجاء قنطرة الحقیقة» (لاهیجی، ۴۰۹-۴۱۰)؛ زیرا اولاً، دل شاعر - حتی دل شاعر عارف - در برابر زیباییها لرزان است که بر طبق یک حدیث «دوستدار خدا، دوستدار چهره زیبا نیز هست» (روزبهان، ۹)؛ ثانیاً، در میان اشعار پروین ابیاتی هست که معنای عاشقانه آنها قابل انکار نیست (نکا: دیوان، ۱۰۴، ۱۵۳، بیت‌های ۸، ۷، نیز ص ۲۴۳) و این بیت: «کس ندانست که من می‌سوزم/ سوختن، هیچ

متداول در علوم بلاغی (نکا: ه د، بلاغت) بسنجیم، نتیجه سنجش مطلوب خواهد بود و اشعار پروین از جمله نمونه‌های سخن‌بلیغ به شمار خواهد آمد. با آنکه شعر پروین - همانند شعر دیگر شاعران بزرگ - آکنده از صنایع بدیعی و بیانی است، برخی از محققان بر شماری محدود از صنایع بدیعی و بیانی در شعر این شاعر انگشت نهاده، و استفاده از این صنایع را از جمله خصایص سبکی وی دانسته‌اند؛ این صنایع عبارت‌اند از ارسال مثل، مناظره، خلاف آمد، تشخیص و تمثیل:

۱. ارسال مثل (ذیل، ۸م)، صنعتی بدیعی که به وفور در شعر پروین یافت می‌شود و به قول یوسف اعتصامی تعیین حد و اندازه آن دشوار است («یادداشتها»، ۱۲).

۲. مناظره (۸م)، یا صنعت سؤال و جواب که در قطعه‌های جاویدان پروین به گونه‌ای مبتکرانه احیا شده (بهار، همان، ۸-۹)، و تحولی کمی و کیفی یافته است، چنان که تأثیر پایدار و حال و هوای تازه آنها انکارناپذیر است و این امر می‌رساند که برخلاف نظر برخی از محققان (نکا: حمیدیان، ۵۶)، این صنعت در شعر پروین از پویایی دیالوگهای نمایشی برخوردار شده است.

۳. خلاف آمد، که عنوانی است برای شماری از صنایع بدیعی و بیانی که برخلاف کاربرد عادی به کار می‌روند. خلاف آمد در شعر پروین چشمگیر است، مثلاً «استفاده از یک ضرب‌المثل و گرفتن نتیجه‌ای خلاف مفهوم رایج آن»: «(رنگ بالایی سیه بسیار است...)» (دیوان، ۱۳۲) که از ضرب‌المثل «نیست بالاتر از سیاهی رنگ» برگرفته شده، و نتیجه‌ای خلاف آن به دست آمده است. «ساختن نماد، خلاف عرف و عادت»، نیز در شمار خلاف آمده‌است، چنان‌که «هما» را نیز که نماد «سعادت» است، نماد «شقاوت» سازند (نکا: همان، ۲۲۳؛ نیز حمیدیان، ۵۲).

۴. تشخیص (شخصیت بخشیدن<sup>۱</sup>)، یا به تعبیر یوسف اعتصامی «خاصه تشخیص» (همان، ۱۱) که در تعبیر قدما گونه‌ای استعاره مکنیه (ذیل، ۸م) به شمار می‌آید و می‌توان از آن به «انسان انگاری» و توسعاً به «جاندارانگاری» پدیده‌ها تعبیر کرد. در شعر پروین، به ویژه در قطعه‌ها و مثنویها چشمگیر (به عنوان نمونه، نکا: دیوان، ۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۹-۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۶)، و به قول بهار از زبان همه چیز سخن گفتن و بدین سان، به آنها شخصیت بخشیدن از جمله ویژگی‌های سبکی پروین است («دیباچه»، ۱۱).

۵. تمثیل<sup>۲</sup> (۸م)، که معمولاً بیان داستانی از زبان انسان، یا از زبان حیوانات است و با شیوه مبتکرانه پروین از زبان اشیاء بی جان مثل لاله و نرگس، آینه و شانه، سیر و پیاز و... حتی از زبان مفاهیم مثل امید و نوامیدی نیز بیان می‌شود (به عنوان نمونه، نکا: دیوان، ۹۴، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۰-۱۳۱، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۷۰-۱۷۱، ۳۰۲)، تا بدین سان، معانی باطنی موردنظر گوینده به مدد الفاظ نمادین و معانی ظاهری آنها به شونده القا گردد. این گونه تمثیل البته در ادب فارسی بی سابقه نیست (به عنوان نمونه، مثلاً نکا: ناصر خسرو، ۱۴۳)، اما بسامد

نگفتن هنر است» تعبیر شاعرانه‌ای است از حدیث «مَنْ عَشِقَ وَ عَفَّ وَ كَتَمَ وَ مَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» (نک: روزبهان، ۹) که مراد از عشق در آن عشق پاک مجازی است؛ ثالثاً، در سکوت پروین — که غالباً بر آن تأکید می‌شود (نک: اعتصامی، ابوالفتح، «پاسخ»، ۶۴) — بسا که حرفها هست در زمینه‌های مختلف زندگی خصوصی و اجتماعی وی که به راستی «سکوت چیست بجز حرفهای ناگفته؟» (فرخزاد، ۳۹) و به گفته منتقدی معروف، به نام پیر ماجری «هنر از طریق آنچه نمی‌گوید به ایدئولوژی مربوط می‌شود، نه از طریق آنچه می‌گوید... کار منتقد به حرف واداشتن این سکوتهاست» (شمیسا، نگاهی...، ۶۴، ۲۲۱-۲۲۳).

دو- مذهب تجلی، که بر طبق آن، هستی تجلی جمال حق است. پروین این باور کهن عارفانه را — که با عشق پیوندی ناگسستگی دارد — در یک قطعه، موسوم به «جمال حق» چنین بیان می‌کند: «فضای باغ تماشاگه جمال حق است» (دیوان، ۱۴۷) و بر این معنا تأکید می‌ورزد که سراسر هستی انوار خورشید حق و قطره‌هایی از دریای حقیقت یگانه است (همانجا، بیت ۱۹). در این سخنان از یک سو چگونگی ظهور هستی از طریق تجلی بیان می‌شود که مهم‌ترین مسئله جهان‌شناسی است و از سوی دیگر، اشارتی هست به بنیادی‌ترین مسئله خداشناسی و توحید، یعنی وحدت وجود.

سه- قضا و قدر، که بر طبق آن، وجود اراده آزاد انسان نفی می‌شود و برخی از محققان آن را از جمله باورهای پروین به شمار آورده‌اند (نک: علی‌آبادی، ۲۸۸-۲۸۹؛ حمیدیان، ۵۵). به نظر می‌رسد که طرح مسئله قضا و قدر از سوی پروین طرح باوری به مثابه ابزار است؛ اما گفتنی است که همواره طرح یک باور به مثابه باور بدان نیست. توضیح آنکه پروین نیز همانند حافظ از قضا و قدر و از جبرگرایی ابزاری می‌سازد تا به مدد آن شکوه و شکایت سر کند (نک: دیوان، ۱۳۵-۱۳۶، بیت‌های ۲۱-۲۲) و در نهایت ستم و ستمگر را مورد انتقاد قرار دهد (نک: دادبه، ۳۶-۳۱، ۲۲).

تأکید دائم پروین بر جنبش و حرکت و عمل، و تفسیر کردارهای نابخردانه (مثل از بام سرنگون شدن) به دیوانگی، و نابه‌جا دانستن انتساب آن به بخت و قضا و قدر (همان، ۳۷، بیت‌های ۳۴-۳۵، نیز ص ۴۹، بیت ۱۶) مؤید این معناست که قضا و قدر — دست کم همواره — به مثابه باور گوینده مطرح نمی‌شود. نفی سیه‌روزی ازلی از زبان کودک تیره‌بخت (همان، ۱۴۲، بیت ۲۴) و تصریح بدین معنا که «ما نمی‌ترسیم از تقدیر و بخت» (همان، ۱۴۹، بیت ۴۶) نیز تأییدی دیگر بر این معناست.

۲. حوزه عملی (یا حوزه حکمت عملی): این حوزه که مشتمل است بر تهذیب اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مُدُن (به تعبیر قدما)، در شعر پروین، حوزه‌ای درخور توجه است:

یک- تهذیب نفس، یا اخلاق — یعنی دانش رفتار نیک فردی — مورد توجه خاص پروین است. وی در این زمینه، از دستور عمل جاودان

حکما و عارفان که همانا تخلیه یا تهذیب نفس از صفات بد (ردایل) و تحلیه، یعنی آراستن نفس به صفات نیک (فضایل) است (نک: نصیرالدین، ۱۲۰/۲)، سخن می‌گوید؛ امری که اگر بتوان در شیوه‌های ترویج و تعلیم آن تجدیدنظر کرد، هیچ‌گاه در اصل آن تردید روا نیست. به همین سبب، پروین کوشیده است تا با شیوه‌ای دیگرگون و تازه، یعنی با زبان مؤثر شعر، ردایل را در نظر خوانندگان خوار سازد و فضایل را در چشم آنان بیاراید و بدین‌سان، در کار تهذیب مخاطبان خود مؤثر واقع شود (به عنوان نمونه، نک: دیوان، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۴۴-۱۴۶).

اخلاقی که پروین از آن سخن می‌گوید، نه زاهدانه است و نه راهبانه؛ بلکه اخلاقی است مثبت و پویا که آدمی را به ترک دنیا و خوار شمردن زندگی نمی‌خواند و توصیه به حرکت و پویایی، دعوت به زندگی، تأسف بر گذر عمر و غنیمت شمردن فرصتها جزء اصول آن است (همان، ۱۳۱-۱۳۳، بیت‌های ۱۰، ۱۱ و ۱۲، نیز ص ۱۴۷-۱۵۰). از جمله نتایج این اصول دلبستگی به حیات، اظهار «درد جاودانگی» و تأسف بر مرگ است که جای جای در شعر پروین مجال ظهور و بروز می‌یابد و برخی از محققان از آن به «اندوه فلسفی» تعبیر کرده، و آن را با اندوه ژرف خیام و حافظ سنجیده‌اند (نک: مؤید، ۱۷۵-۱۷۰). برترین جلوه این اندوه را در منظومه «بنفشه» (نک: همان، ۷۰)، و تکان دهنده‌ترین بیان این درد را در بیت ۶ این منظومه می‌توان سراغ کرد:

به جرم یک دو صباچی نشستن اندر باغ

هزار قرن در آغوش خاک باید خفت

دو- تدبیر منزل (حکمت منزلی)، یا نظام خانواده در نظر پروین با وجود زن معنی می‌یابد. پروین نیک دریافته بود که بنیاد منزل زن است و اگر زن، نقش خود را چنان که باید، ایفا کند، خانواده چنان که باید، شکل می‌گیرد و اداره می‌شود و راه سعادت می‌پوید. به همین سبب، در منظومه «فرشته انس» (همان، ۲۲۵-۲۲۶) از مقام زن سخن می‌گوید و او را نه تنها بنیاد منزل که اساس خانه هستی معرفی می‌کند تا بگوید: بدون وجود زن شایسته و ایفای نقش‌هایی که به عهده اوست، نه تنها منزل تدبیر نمی‌شود و سامان نمی‌یابد، که جامعه سامان نمی‌پذیرد. پروین این معانی را در اشعار مختلف، همراه با احساسات پاک مادرانه بیان کرده است (همان، ۹۸-۹۹، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۲، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۷۸-۲۸۲).

سه- سیاست مدن، پروین چنان هر فیلسوف یا هر شاعر اندیشمند در طراحی آرمانشهر خود از دو مرحله می‌گذرد: مرحله منفی و مرحله مثبت:

یکم- مرحله منفی ستیز با واقعیت: در این مرحله، پروین واقعیات ناپه‌نجار، یا اوضاع نامطلوب موجود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی «دیو ظلم» و «دیو فقر» را بنیاد زشتیها می‌شمارد و با زبانی مؤثر شعر و با سلاح تمثیل و نماد، با زشتیها به پیکار برمی‌خیزد. آشکارترین و احتمالاً جامع‌ترین بیانیه پروین برضد ظلم و فقر منظومه‌ای است با عنوان «صاعقه ما ستم اغنیاست» (همان، ۲۰۸-۲۱۰) که در آن هم

کیمیا از یک سو در گرو دور شدن از رذایلی چون پندار و عجب و غفلت و بیداد و ظلم است و از سوی دیگر در گرو آراسته شدن به فضایلی چون خردمندی و تدبیر و رای و عدل و داد و علم (بیت‌های ۵، ۱۱، ۱۵، ۱۸). در جنب این دوری و آراستگی (تخلیه و تحلیه) پادشاه دادگر دارای این ویژگی‌هاست: در کار تأمین امنیت و رفاه مردم می‌کوشد (بیت ۱)؛ خود شخصاً به کار مردم می‌پردازد و از کار فروخته آنان گره‌گشایی می‌کند (بیت ۷)؛ بر امور کشوری و بر کار حکام نظارت مستقیم دارد (بیت ۸)؛ خود جواب‌نامهٔ مظلومان را می‌دهد، یعنی خود داد آنان را می‌ستاند (بیت ۶)؛ به اصلاح قضات و امر قضا می‌پردازد تا عدالت تحقق یابد (بیت‌های ۹، ۱۰).

در یک کلام، بدان سبب که پروین «دیو ظلم» را اساس و سرچشمهٔ بدیها و زشتیها می‌شمارد، تشنهٔ عدل و داد است و ویژگی‌های حاکم آرمانی در نظر او دادگری است و صفت اصلی آرمانشهر او، عدالت‌گستری است که اگر عدالت، یعنی اعتدال و پایداری در راه حق (جرجانی، ۱۶۹) شیوهٔ رایج گردد و اگر هر چیز در جای خود قرار گیرد (شهرستانی، ۴۵، ۴۲/۱)، آرمانشهر واقعیت می‌یابد.

مآخذ: آیین‌پور، یحیی، از نیما تا روزگار ما، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ اذرنیاه، یعقوب، «پروین اعتصامی، شاعر درد و رنج»، یادنامهٔ پروین اعتصامی، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اسلامی ندوشن، محمدعلی، جام جهان‌بین، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، به کوشش علی میرانصاری، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ اعتصامی، ابوالفتح، «پاسخ به مقالات مجلهٔ روشنفکر»، «تاریخچهٔ زندگانی پروین اعتصامی»، مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ اعتصامی، یوسف، بهار، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ همو، «یادداشتها»، مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار (نکده)، اعتصامی، ابوالفتح؛ براهنی، رضا، طلادرسم، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بهار، محمدتقی، «دوچاپهٔ چاپ اول»، دیوان پروین اعتصامی (هم)، همو، «سنگ فکر دلالان استعمار»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نکده)، اذرنیاه؛ بهبهانی، سیمین، «پروین، شاعر احساس و عاطفه»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نکده)، اذرنیاه؛ «پروین اعتصامی»، «ای مرغک»، بهار، به کوشش یوسف اعتصامی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ همو، دیوان، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ همو، «زن و تاریخ»، مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار (نکده)، اعتصامی، ابوالفتح؛ جرجانی، علی، التعریفات، به کوشش عبدالنعم حفنی، قاهره، ۱۹۹۱ م؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «چاپ دیوان پروین به زبان آلمانی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نکده)، اذرنیاه؛ حافظ، دیوان، به کوشش پروین خانلری، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حیدریان، سعید، «برخی از ویژگیهای سخن پروین»، یادمان پروین، به کوشش محمود طباطبایی اردکانی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ دادبه، اصغر، «چهره‌گرایی حافظ: باور یا ابزار»، مجموعهٔ مقالات نخستین یادروز حافظ، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز، ۱۳۷۷ ش؛ داوران، فرشته، «شعر غیرشخصی پروین اعتصامی»، ایران‌شناسی، کالیفرنیا، ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹ م، س ۱، ش ۲؛ دهباشی، حمید، «شعر، سیاست و اخلاق: ارمنان پروین اعتصامی به شعر معاصر فارسی»، همان، دهخدا، علی‌اکبر، اشعار و حکم، تهران، ۱۳۰۸-۱۳۱۱ ش؛ همو، «تاریخچهٔ زندگانی یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)»، بهار، به کوشش یوسف اعتصامی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ روحانی، محمدحسین، «پروین اعتصامی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نکده)، اذرنیاه؛ روزبهان بقلی، عیبه‌المعاشقین، به کوشش هانری کرین و محمد معین، ۱۳۳۵ ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، با کاروان حله، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ سعدی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شمیسا، سیروس، سبک‌شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ همو، نگاهی به فروغ، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ شولر، «خطابه»، مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار (نکده)، اعتصامی، ابوالفتح؛ شهرستانی، محمد، الملل والملح، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ علی‌آبادی، ایرج، «پروین اعتصامی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نکده)،

ستمگران معرفی شده‌اند، هم نشان داده شده است که چگونه از ظلم فقر و نابسامانی به بار می‌آید. این منظومه که حدود سال ۱۳۰۰ ش، هم‌زمان با ورود رضا شاه به عرصهٔ سیاست سروده شده، روشنگر این معناست که شاعر در انتقادهای خود به سرچشمهٔ ستم توجه می‌کرده، و قلب بیداد را نشانه می‌گرفته است (متینی، ۲۰۷؛ دهباشی، 58-56).

در شماری از منظومه‌های پروین به بهانهٔ نقد کردار و رفتار پادشاهان، کردارها و رفتارهای پادشاه وقت مورد انتقاد قرار گرفته است (نک: همان، ۱۰۹، ۲۰۳، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۷-۲۸۸، ۲۹۴؛ نیز نک: متینی، همانجا؛ روحانی، ۱۷۹؛ دهباشی، 62-60). در منظومه «اشک یتیم» که در آن نیز پادشاه وقت مورد طعن و انتقاد است، از پادشاه بیدادگر تا پارسای متجاوز محکوم شده‌اند (همان، ۱۰۵) و در مثنوی «دزد و قاضی» (همان، ۱۶۱-۱۶۲) و در قطعه «مست و هشیار» (همان، ۲۸۴) دستگاه ستم‌پیشهٔ عدالت مورد نقد قرار گرفته، و قضات خود فروخته به خدمت ظلم و جور درآمده افشا شده‌اند (نک: روحانی، ۱۷۹-۱۸۰). پروین در ستیز با دیو فقر، چهرهٔ کریهٔ این پدیده را به صورتهای مختلف تصویر می‌کند و خواننده را برضد این زشتی که منشأ تباهیهای بسیار است، برمی‌انگیزد (به عنوان نمونه، نک: همان، ۱۰۸، ۱۲۷-۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۲-۲۱۴، ۲۱۶-۲۳۲، ۲۳۳).

دوم - مرحلهٔ مثبت، در جست و جوی حقیقت: در این مرحله که مرحلهٔ حقیقت‌جویی و آرمان‌خواهی است، حقایق و آرمانها به جای واقعیت‌های نامطلوب می‌نشینند و آرمانشهر تحقق می‌یابد. پروین ویژگیهای آرمانشهر خود را به دو صورت بیان می‌کند: غیرمستقیم و مستقیم. صورت غیرمستقیم چنان است که با نفی واقعیت‌های نامطلوب در مرحلهٔ منفی، حقایق مطلوب - که طرح آنها در مرحلهٔ مثبت مورد نظر است - به ذهن خواننده القا می‌شود: با نفی ظلم، عدل اثبات می‌گردد و به ذهن می‌آید و با نقد و نفی پادشاه ستمگر، این معنا به ذهن متبادر می‌شود که در آرمانشهر شاعر، پادشاه باید عادل و دادگر باشد. چنین است که نقد و نفی فقر و تهی‌دستی اثبات غنا و رفاه را در پی دارد، نفی جهل اثبات علم را به بار می‌آورد و نفی تبعیض قرین اثبات تساوی و برابری است. صورت مستقیم بیان آرمانها و آرزوهای شاعر است که جای جای در اشعار وی به چشم می‌آید، از جمله در ۵ قطعهٔ غزل‌گونهٔ پروین (همان، ۹۵-۹۷) با عنوان مشترک «آرزوها» که می‌توان با تأمل در آنها آرمانهای شاعر و در نتیجه ویژگیها یا بخشی از ویژگیهای آرمانشهر وی را باز شناخت. در تحلیلی که برخی از محققان از این ۵ قطعه به دست داده‌اند (نک: قانون‌پرور، 116-104) آرمانشهر پروین را جهانی دانسته‌اند که در آن عشق کامل، دانش کامل، هنر کامل، همت کامل و شوق کامل حاکم است (همو، 106).

در میان اشعار پروین که در آنها از ویژگیهای آرمانشهر وی سخن در میان آمده، قطعهٔ موسوم به «نامه به انوشیروان» - که نامهٔ بزرگمهر به انوشیروان است - حکایتی دیگر دارد (همان، ۲۹۴). بنابر مفاد این قطعه، حاکم آرمانشهر پروین باید «کیمیای بزرگی» به دست آورد. این

گزیده‌ها... ۱۶، ۲۰، ۲۶).

پری در فارسی میانه به صورت پَریک یا پَریگ (ساحره و جادوگر) و در سغدی pr'yk(h) (پری، دیو مؤنث) آمده است (حسن دوست، ۲۶۹/۱: قریب، ۲۸۱). دربارهٔ ریشه و اشتقاق و معنی این واژه اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً بارتولمه (همانجا) پیریکا را صورت مؤنث پرکه<sup>۲</sup> می‌داند و یا قیاس با واژهٔ هندی باستان پرکیه<sup>۳</sup> (دشمن) آن را زن بیگانه معنا کرده است. برخی واژهٔ پیریکا را از ریشهٔ هند و اروپایی پله<sup>۴</sup> و به معنای پرکردن و انباشتن و آن را دیو زن خواش و شهوت می‌پندارند (سرکاراتی، ۳-۴، به نقل از گونترت). گری (ص ۱۹۷) پیریکای اوستایی را به معنای احاطه کننده گرفته، که بعدها در تحول معنایی به «افسونگر و جادوگر» تبدیل شده است (برای نظریات دیگر دربارهٔ اشتقاق و معنای پری، نک: دوشن گیمن، ۷۱؛ اشیگل، ۲۹؛ سرکاراتی، ۱-۳۲).

در اسطوره‌ها: پری به عنوان زن - ایزد آب، خدای مادینه و موجود عجیب الخلقه دریایی با سرشتی جادوگرانه و اعجازگر در اسطوره‌های جهان دیده می‌شود. در اساطیر یونانی پری یا حوری دریایی<sup>۵</sup>، موجودی زیبا و فریکار است که دریانوردان را اغوا می‌کند (هال، ۴۳) و به صورت خون آشام گورستانها، روان مردگان را به جهان فرودین می‌برد. پیکرهٔ خیالی پری را بر تابوتهای سنگی روم نقش می‌کردند (هال، ۴۳-۴۴: ۷/۲۵۰ ER).

پری در رمزپردازیهای اسطوره‌ای آب در اساطیر ایران و یونان و بین‌النهرین نقشی مستمر و آشکار دارد. در اساطیر بین‌النهرین «انسان دریایی» یا «ماهی - انسان» که آن را کولولو<sup>۶</sup> می‌نامیدند، همان پری دریایی است که بالاته، سروبازویش انسان، و پایین پیکرش ماهی است و رابطه‌ای نزدیک با الههٔ آب (اِثا<sup>۷</sup>)، و نقشی محافظتی - جادویی دارد. انسان دریایی در آثار برجامانده از دورهٔ هخامنشیان و سلوکیان هم دیده می‌شود. در آثار هنری دوره‌های نوپایی و نواشوری و بابلی کهن پیکره‌های «ماهی - زن» تصویر شده است که آن را کولیل تو<sup>۸</sup> می‌نامیدند (بلک، ۱۳۱-۱۳۲).

در اسطوره‌های یونانی «نمف»<sup>۹</sup>ها (که احتمالاً هسان پری ایرانی است) الهه‌های آب و چشمه‌سارها و فواره‌ها هستند که در زیرسایهٔ درختان و در جنگلها و بیشه‌زارها زندگی می‌کنند. آنها نیروی جادویی دارند و به پهلوانان و قهرمانان کمک می‌کنند. در بسیاری از حماسه‌های کهن یونان، مادران قهرمانان در شمار نمفها و موجوداتی برتر از قوای طبیعی هستند که به رموز قهرمانی آشنایند (الیاده، ۲۰۲-۲۰۳).

در برخی اسطوره‌های ایرانی پریان در دریا می‌زیند و از دریا به درمی‌آیند و با آتش مقدس «آذر برزین» به ستیز می‌پردازند. پریها در دریاچهٔ کاسنویه<sup>۱۰</sup> هستند و رحم زنان و دختران دوشیزه را که در گاهنبار خاصی در آب دریاچه آب‌تتی کنند، پالوده و زایا می‌کنند و

ازدینا؛ فرخزاد، فروغ، ایمان یاوریم به آغاز فصل سرد، تهران، ۱۳۴۳؛ قزوینی، محمد، «شعر پروین»، مقالات، به کوشش عبدالکریم جریزدار، تهران، ۱۳۴۳؛ گرکانی، فضل‌الله، تهت شاعری، تهران، ۱۳۵۶؛ لاهیجی، محمد، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۸۱؛ متینی، جلال، «چند کلمه دربارهٔ پروین اعتصامی»، ایران‌شناسی، کالیفرنیا، ۱۳۶۸؛ ۱۳۹۱/۱، ص ۱، ش ۲؛ مهکامه (محمض)، سرو، «مقاله و قطعه»، مجموعهٔ مقالات و قطعات اشعار (نک: همد، اعتصامی، ابرالفتح؛ میرانصاری، علی، پژوهشها (نک: همد، اسنادی از شاعر...))؛ نادریور، نادر، «دربارهٔ پروین اعتصامی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نک: همد، ازدینا)؛ ناصر خسرو، دیوان، تهران، ۱۳۷۳؛ ندیمی، سوزان، «پروین اعتصامی شاعری شیرین سخن و مبارزی خاموش»، ترجمهٔ عطاءالله ندیمی، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نک: همد، ازدینا)؛ نصیرالدین طوسی، شرح الانشادات، قم، ۱۴۰۳؛ نصیری، محمدرضا، «بانوی شعر ایران»، مجموعهٔ مقالات، تهران، ۱۳۸۳؛ نفیسی، سمیه، «پروین اعتصامی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نک: همد، ازدینا)؛ هشتودی، محمدشاه، منتخب آثار (از نویسندگان و شعراء معاصر)، تهران، ۱۳۲۳؛ یارشاطر، احسان، «در جهان دانش و هنر»، سخن، ۱۳۳۵؛ س. ۷، ش ۵؛ یوسفی، غلامحسین، «شرق وهایی»، یادنامهٔ پروین اعتصامی (نک: همد، ازدینا)؛ نیز:

Dabashi, H., «Of Poetics, Politics and Ethics: The Legacy of Parvin E'tesami, Once A Dewdrop», ed. H. Moayyad, California, 1994; Ghanoonparvar, M. R., «Parvin E'tesami's Utopia», ibid; Moayyad, H., «Parvin E'tesami's Niche in the Pantheon of Persian Poetry», ibid. اصغر دادبه - علی میرانصاری

پَری، موجودی وهمی ماورای طبیعی در اندیشه و باورهای مردم جامعه‌های کهن سنتی ایران. پری در آغاز و در دورهٔ تاریخ اساطیری ایران از ایزد بانوان باروری و زایش بود که در دین مزدیسنا جنبهٔ اهریمنی گرفت و به صورت موجودی فریکار ناخجسته درآمد. از آن پس، رفته رفته در فرهنگ و ادب فارسی دوباره نقش نیک و منش بهی خود را بازیافت.

معنا و ریشه‌شناسی: فرهنگهای فارسی پری را همچون جن و ماده جن خویر و از فرشتگان بالدار، از جنس آتش (غیاث اللغات، ۱۴۲: آندراج، ۹۱۴/۲: لغت نامه...) و در تقابل با جن و دیو - که سرشتی پلید و اهریمنی دارند - دانسته‌اند (برهان...، ۳۹۶/۱: آندراج، همانجا).

واژهٔ پری در اوستا به صورت پشیریکا<sup>۱</sup>، به معنای زن بیگانه و غریبه (بارتولمه، ۱۸۹) آمده، و ماده دیوی پلید، پتیاره، جادوگر، فریکار، دشمن زمین و گیاه و آب و ستوران و تیشتر (فرشتهٔ باران) و... انگاشته شده است (پشتها، ۵۱/۱، ۵۳، ۱۵۳، ۲۳۹، ۲۴۵، ۳۴۳، ۳۶۱: بندش، ۸۴: مزدپور، ۶۹۲). در اوستا به فریکاری پری در به دام انداختن پهلوانانی چون گرشاسب و جم اشاره شده، و آمده است که برای چیرگی بر پریان و دور کردن گزندشان به درگاه فروهر و ایزدان و پارسایان نیایش می‌کردند (وندیداد، ۱۹۵/۱: رضی، ۲۶۸-۲۷۲: دههر، ۹: دربارهٔ تفسیر داستان گرشاسب و پری خنثیتی و جم و پری و دیو، نک: سرکاراتی، ۱۴، ۱۶-۱۷؛ نیز دربارهٔ دیگر بدکارهای پری، نک:

1.pairikā 2.paraka 3.parakiya 4.pelē 5.sirens 6.Kulullū 7.Ea 8.Kuliitu 9.Nymphe  
10.Kāsaoya

ماهیتی کاملاً شبیه پریان اعجازگر و جادوانه دارند (بلک، ۸۸-۸۶). در فرهنگ اسلامی - عربی، پری که ویژگیها و ساز و کارهای جادوگرانه‌ای مشابه پری دارد، به معنای جن آمده است. مثلاً ناصر خسرو (ص ۵۸۹) در تفسیر آیاتی از قرآن مجید و در بیان جنس دیو و پری و انواع آفریدگان می‌نویسد: «و خدای تعالی از آفریدگان خویش دو گروه را یاد کرد که از بهر پرستش آفریدم، یکی جن را که آن را به پارسی پری خوانند و دیگر انس را، یعنی مردم را...» (نیز نک: ایرانیکا، VII/428).

واژه‌های جن، جان و چنه که در قرآن ۳۲ بار آمده، در پاره‌ای ترجمه‌های فارسی کهن پری معنا شده است (مثلاً نک: ابوالفتوح، ۲۰۲/۱؛ جرجانی، ۳۴؛ فرهنگنامه...، ۶۲۲/۲). ویژگیهایی که در منابع اسلامی برای جن و انواع آن آمده، همسان و همانند پری است. در نهج الفصاحه (۲۰۸/۱) از قول پیامبر (ص) آمده است: خداوند جن را ۳ قسم آفرید: یک قسم مارها و عقربها و حشرات اند و قسم دیگر چون باد در هوا روان اند و قسم دیگر حساب و عقاب دارند...». در قرآن نیز به نامرئی بودن جنها از دیدگان، یاریگری و کمک یا دشمنی و آزار و گزند رساندن به انسانها و ... اشاراتی شده است (سبأ/۱۲-۱۳؛ انبیاء/۸۲/۲۷؛ نمل/۱۷/۲۷؛ انعام/۱۱۲/۶؛ برای دیگر آگاهیهای مربوط به ویژگیهای جن و شباهت آن با پری، نک: ابن عربی، ۱۳۰/۱؛ سیوطی، ۳۲۵-۳۳۴).

در باورها: پریان در باور مردم جهان موجودات نیکو و کار سازند، جایگاهشان در رودخانه و جنگل است و از آهن می‌ترسند و می‌توانند غیب شوند؛ از اسرار همه چیز آگاه‌اند؛ غیب گویند و بادیوها دوست و گاهی دشمن‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: ERE, V/678-689; ER, V/249). به باور مردم ایران هم پریان موجوداتی نیکو و پر خیر و برکت، و گاه شریر و آزار رسان‌اند که در چشمه‌ها، رودها، دریاها و کوهها جای دارند و چشمه‌ها، رودها و کوههای پری دار مقدس‌اند. پریان گاه به شکل حیواناتی مثل مار، قورباغه و ماهی و ... درمی‌آیند و یا چهره‌ای انسان نما و اندامی ماهی‌وار دارند. در باورهای مردم لرستان «آدم آبی» (شکل دیگری از پری دریایی) در دریا و رودها زندگی می‌کند و اندام آن ترکیبی است از انسان و ماهی و از انسانها می‌گریزد (اسدیان، ۱۴۰؛ برای دیگر باورهای مردم لرستان درباره پری، نک: همو، ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۹۷، ۱۷۵، ۱۸۹). در بیرجند هم «مادر آب» ماده دیوی است که ویژگیهای پری را دارد و در چاهها، استخرها و آب انبارها جای دارد و کودکان را می‌رباید (رضایی، ۶۱۷؛ درباره باورهای مردم دیگر مناطق ایران درباره جن و پری، نک: سالاری، ۳۷۰؛ پاینده، ۲۶۸-۲۶۹؛ شریعت‌زاده، ۲۵۲/۲؛ طباطبایی، ۴۵۵-۴۵۶).

موجوداتی مانند پری، جن، آل و ... از چیزهایی مانند آتش و روشنائی آهن و ابزار و اشیاء آهنی، بعضی گیاهان و دانه‌های قدسی و

دوشیزگان، از تخمه زردشت که در دریاچه نگهداری می‌شود، سوشیانتها را می‌زایند (سرکاراتی، ۲۲). به نظر می‌رسد که این اسطوره ایرانی ریشه در باورهای آیینی مردم، پیش از رواج آیین زردشتی داشته باشد که در آن، پری نماد نیکویی، بارندگی، زایش و آب بوده است. در رمزپردازیه‌های اسطوره‌ای آب در جنوب هند نیز فرشتگان و پریان دریایی - که اصطلاحاً ناگی (شاه بانو یا بوی ماهی) نامیده می‌شوند - موجوداتی با قدرت جادویی - مذهبی هستند که در قعر اقیانوسها می‌زیند و به قهرمانان نیرو و قدرت جادویی می‌دهند (الیاده، ۲۰۷).

انواع: پریان اسطوره‌ها را می‌توان از لحاظ ساختار ظاهر و اندام، محل و مأوای زندگی، منش و ماهیت و کارکردها به چند نوع تقسیم کرد: در برخی اسطوره‌ها پری موجودی دریایی و آبی است یا سری به شکل انسان (بیشتر به شکل زنانه) و بدنی شبیه پرند یا ماهی که با آواز خود دریانوردان را به کام نیستی می‌کشد (هال، ۴۳؛ بلک، ۱۳۱). در برخی اسطوره‌ها پریان در سرزمینهای دور دست مانند پشت کوه قاف مأوا دارند (EI<sup>2</sup>, VIII/271).

در اسطوره‌های مردم چین، فلات قاره و جنوب شرقی آسیا، هند و اندونزی، پری شاه‌دختی است که بوی ماهی می‌دهد و با برهمنی درمی‌آمیزد و دودمانی را بنیان می‌نهد (الیاده، ۲۰۶). در دیگر اسطوره‌های هندی پری به شکل فرشته - مار درمی‌آید و از چشمه‌ها و فواره‌ها نگاهبانی می‌کند و همچون نماد قهرمانی و باروری و بی‌مرگی ستایش شده است (همو، ۲۰۷). نمفهای یونانی هم سیمایی آدم نما دارند و در زندگی بشر نقش محسوسی ایفا می‌کنند. آنها کودکان را می‌پرورند و با نیروی جادویی خود راه و رسم قهرمانی را به آنها می‌آموزند. گاهی نمفها منش و ماهیتی شریر دارند و خطرناک‌اند؛ کودکان را می‌ربایند و می‌آزارند (برای دیوان کودک ربا، نک: هال، ۵۰؛ آل، نیز ام‌صبیان)، یا روح کسانی را که در میانه روز شاهد تجلی قدسیانه‌شان باشند، آشفته و پریشان (پری زده) می‌کنند (الیاده، ۲۰۲-۲۰۳؛ برای آگاهی بیشتر از پری زدگی، نک: هال، پری خوانی). در دیگر اسطوره‌ها، پری موجودی بالدار و زیبا تصویر شده است. ترکهای آناتولی پری را پَری قزی (= پری دخت)، یک روح نیکو و خیرخواه می‌نامند که می‌توان با او ازدواج کرد. پری دخت نیکوکاران را کمک و بدکاران را مجازات می‌کند. به باور قزاقهای ترک، پریان از ارواح اهریمنی هستند (همانجا، EI<sup>2</sup>).

همانندها: در متون ادبی و فرهنگهای فارسی همانندهایی برای پری آورده‌اند که نقش و وظیفه‌ای کم و بیش یکسان دارند. مهم‌ترین این همانندها فرشته، حوری، ملک، خندله، همزاد، جان، جنی، چنه، خافی، خافیه، ابلیس، ماده‌دیو و ... هستند (صفی‌پوری، ۲۰۱/۸؛ لغت‌نامه). این همانندها گاهی در افسانه‌ها و داستانهای مردم به جای یکدیگر ظاهر می‌گردند و نقش بازی می‌کنند. مثلاً در اسطوره‌های بین‌النهرین جنیه<sup>۱</sup> که موجوداتی انسان نما به نام شیردال<sup>۲</sup> دیو<sup>۳</sup> هستند، شکل، ظاهر، نقش و

1. genies      2. griffin-demon

۴۷-۴۴/۱: قصه حمزه، ۲۱۵/۱: هفت لشکر، ۹۵-۹۶، ۱۰۰-۱۰۱: نقیب الممالک، ۳۰۲-۳۰۰: انجری، ۲۹/۲، ۷۹، ۱۵۵، ۱۶۵، (جه).

مأخذ: آندراج، محمدیادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، به کوشش محمد جعفر باحقی و محمد مهدی ناصح، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ارجانی، فرامرز، سمک عیار، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۲۷-۱۳۵۳ ش؛ ازرقی هروی، ابوبکر، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ انجری شیرازی، ابوالقاسم، قصه‌های ایرانی، تهران، ۱۳۵۲-۱۳۵۳ ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بلوکاشی، علی، «بقایای فرهنگی: نقش و ارزش»، کلک، تهران، ۱۳۶۹ ش، شد ۳: پندش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ پاینده، محمود، آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ پرپ، و. ی. ریخت شناسی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جرجانی، علی، ترجمان القرآن، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز عیوضی و اکبر بهروز، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ خواجری کرمانی، محمود، سام نامه، به کوشش اردشیر بشاشی، بمبئی، ۱۳۱۹ ش؛ دقیقی، محمد، دیوان، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ رضایی، جمال، بیرجند نامه، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ رضی، هاشم، حاشیه بر وندیداد (نکته ده وندیداد)، سالاری، عبدالله، فرهنگ مردم کوهپایه ساوه، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرکاراتی، بهمن، «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی تطبیقی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ۱۳۵۰ ش، س ۲۳، شد ۹۷-۱۰۰، سعدی، دیوان غزلیات، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سیوطی، الرحمة فی الطب و الحکمة، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳ م؛ شریعت زاده، علی اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ طباطبایی اردکانی، محمود، فرهنگ عامه اردکان، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ طرسوسی، محمد، داراب نامه، به کوشش ذبیح الله صفاء، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ غیاث اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی؛ فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فرهنگنامه قرآنی، به کوشش محمدجعفر باحقی، مشهد، ۱۳۷۲-۱۳۷۴ ش؛ قرآن کریم؛ قریب، بدوالزمان، فرهنگ سفندی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ قصه حمزه (حمزه نامه)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ کریاسی راوری، علی، فرهنگ مردم راور، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ گزیده‌های زادسیرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لامی گرگانی، ابوالحسن، دیوان، به کوشش سعید نفیسی و کوهی کرمانی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ ماسه، هانری، معتقدات ایرانی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ مزداپور، کایون، «گلچینی از فرگرد سوم زند وندیداد»، آینده، ۱۳۶۹ ش، س ۱۶، شد ۹۹-۱۱۲؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ مولوی، کلیات شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ناصرخسرو، دیوان، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش بهروز نرویتان، تهران، انتشارات توس؛ نقیب الممالک، محمدعلی، امیرارسلان، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نهج‌الفصاحة، به کوشش غلامحسین مجیدی، قم، ۱۳۲۱ ق؛ وندیداد، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ هال، جیمز، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ هفت لشکر، به کوشش مهراڤ افشاری و مهدی مدایی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ هیس، ه. ر.، تاریخ مردم شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ یشنها، ترجمه ابراهیم یورداد، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز؛

Bartholomae, C., Zum Altiranischen Wörterbuch, Strassburg, 1906;

بودار و برخی دعاها و طلسمها و... می‌ترسند و می‌رمند (ER)، همانجا). مردم با همراه کردن این رمانده‌ها نیروی زیانکار این موجودات را از خود دور می‌کنند (برای توضیحات بیشتر درباره رمانده‌ها و نقش آنها در رماندن دیوان و جادوان، نک: ه. د. ام صبیان).

برخی جامعه‌شناسان سده اخیر با توجه به آیین جاندار پنداری<sup>۱</sup> به مطالعه و تحقیق در ادبیات عامه، آداب و رسوم، باورها، خرافات و تأثیر آن بر اسطوره‌ها و ادیان و مذاهب پرداخته‌اند (بلوکاشی، ۹۸). مثلاً تیلر معتقد است، کاربرد اشیاء آهنی مانند سوزن، قیچی، چاقو، سیخ، خنجر و کارد برای رماندن ارواح خبیث و زیانکار و جن و پری در بسیاری از سرزمینهای شرق و غرب جهان باقی مانده فرهنگ عصر حجر است که فلز جدید را برای موجوداتی مانند جن و پری زبان‌آور می‌دانستند (نک: هیس، ۱۱۴؛ ماسه، ۳۸۱؛ نیز نک: بلوکاشی، ۹۹).

مردم جامعه‌های مختلف ایران هم برای رماندن جن، پری، آل، غول و... از آهن، آهن‌ریا، کبریت، باروت، آتش و ادعیه و طلسم و اوراد استفاده می‌کنند (درباره رماندن ارواح زیانکار در راور، لرستان، گیل و دیلم، کوهپایه، ساوه و دیگر مناطق، نک: کریاسی، ۱۴۸؛ اسدیان، ۱۶۶-۱۶۷؛ پاینده، ۳۰؛ سالاری، ۲۰۱).

در ادبیات پری از عناصر تصویر ساز ذهنی ادب پروران فارسی زبان بوده است که در بیان شاعرانه و تشبیهات خود، زیبایی و جاهت نگار و معشوق را به او مانند کرده‌اند. ترکیباتی چون پری پیکر، پریسان، پریسا، پری چهره، پری رو، پری دیدار، پری رخ، پری رخسار، پری زاد، پری زاده و... نمونه این تشبیهات است (برای پری و ترکیبات شاعرانه با واژه پری در اشعار کهن فارسی، مثلاً نک: دقیقی، ۱۰۰، ۱۰۶؛ فرخی، ۳۹۴؛ منوچهری، ۳۷؛ لامی، ۱۸۶؛ ازرقی، ۶۶؛ نظامی، ۱۸۱، ۲۰۹، ۲۸۱؛ مولوی، ۷۱/۲، ۲۴۹/۳؛ سعدی، ۲۰۴/۱، ۲۲۴، ۲۸۰، ۲۸۷؛ خواجو، ۴۳۰/۱؛ حافظ، ۱۸۵، ۲۹۱، ۳۴۱، ۴۹۲).

محققان در بسیاری از بررسیها و تحلیلهای مردم شناختی اخیر درباره داستانهای پریان به این نتیجه دست یافته‌اند که بنیان واصل آنها به آداب، باورها و معتقدات مردم پیش از تاریخ باز می‌گردد (برای آگاهیهای بیشتر درباره چگونگی طبقه‌بندی داستانهای پریان جهان، شکل و ریخت و خویشکاریهای پریان داستانها، نک: پرپ، سراسر کتاب). قصه‌ها و افسانه‌های پریان از برجسته‌ترین گونه‌های داستانی در ادبیات عامه (ادبیات شفاهی) هستند که با طبیعت و زندگی و الگوهای اجتماعی و اعتقادی-آرامانی مردم در آمیخته، و از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته‌اند. در داستانها و افسانه‌های عامیانه که غالباً شرح دلدادگی و عشق‌ورزی قهرمانان با پریان است، ویژگیهای چندی برای پریان بر شمرده‌اند: بال و پروازند؛ از میان دود و ابر آسمان بیدار می‌شوند؛ جلد دارند و گاهی از جلد خود بیرون می‌آیند؛ به شکل مرغ، اسب، گاو، اژدها، شیر، مار، مارمولک، کبوتر، گورخر، آهو و دیگر چهارپا در می‌آیند و... (برای نمونه این داستانهای پری وار عامیانه، نک: ارجانی، ۳۲-۳۱/۵، ۴۵-۴۹، ۵۱، جم: طرسوسی، ۴۵۴/۲؛ خواجو،



اسماعیل میرزا در ۲۷ جمادی الاول ۹۸۴ در تالار چهل ستون قزوین رسماً با عنوان شاه اسماعیل دوم بر تخت نشست. پری خان خانم که در روی کار آوردن او نقشی اساسی داشت، تصور می‌کرد که می‌تواند مثل سابق با قدرت در امور سلطنت مداخله کند (واله، ۵۱۹)، اما شاه اسماعیل دوم از همان ابتدای کار دست وی را از امور و ارتباطش را با درباریان و امرا قطع کرد (همو، ۵۱۲) و حتی جمعی را نیز به مراقبت و مواظبت از وی گماشت (تتوی، ۷۷۶) و اطرافیان و ملازمانش را نیز مرخص کرد (قاضی احمد، ۶۲۲/۱). پادشاهی شاه اسماعیل دوم دیری نپایید و در ۱۳ رمضان ۹۸۵ به طرزی مرموز درگذشت. بیشتر تاریخ نگاران معاصر وی معتقدند که مرگ شاه اسماعیل دوم نیز در نتیجه توطئه پری خان خانم رخ داد (نک: حسینی جنابذی، ۵۸۵؛ روملو، ۶۴۷؛ حسینی استرابادی، ۱۰۱؛ اسکندریک، ۲۱۹/۱).

پس از مرگ شاه، پری خان خانم بار دیگر مصدر امور شد و در آن اوضاع بحرانی، برای جلوگیری از اضمحلال سلطنت صفوی و بروز چند دستگی میان سران قزلباش و حفظ آرامش پایتخت به چاره جویی پرداخت (نک: فلسفی، ۳۵/۱). کفایت و کاردانی او به حدی بود که در شورای سران قزلباش برای تعیین پادشاه، عده‌ای خود او را نامزد پادشاهی کردند (افوشته‌ای، ۷۲)؛ گروهی نیز طرفدار شاه شجاع، فرزند شیرخوار اسماعیل دوم و نیابت سلطنت پری خان خانم بودند (اسکندریک، ۲۱۹/۱، ۲۲۰؛ قاضی احمد، ۶۵۶/۲). اما سرانجام رأی بزرگان کشور بر پادشاهی سلطان محمدخداوند، ولیعهد رسمی شاه طهماسب قرار گرفت (اسکندریک، ۲۲۰/۱؛ روملو، ۹۸۵). سلطان محمدخداوند تقریباً نابینا و ناتوان بود و در شیراز روزگار می‌گذراند (حسینی استرابادی، ۱۰۲؛ اسکندریک، ۲۲۴/۱).

پری خان خانم مخالفانی هم داشت. مهم ترین مخالف او میرزا سلطان جابری اصفهانی، وزیرشاه اسماعیل دوم بود که به محض انتخاب سلطان محمد خداوند، با تمهیدی خود را از قزوین به شیراز رساند و خود را به شاه جدید و همسر با نفوذش، خیر النساء خانم نزدیک کرد و منصب وزارت را به دست آورد. میرزا سلطان در عین حال، به فعالیت برضد پری خان خانم پرداخت و چنین القا کرد که با وجود پری خان خانم، از پادشاهی جز نامی برای شاه جدید نخواهد ماند (همو، ۲۴۴/۱؛ قاضی احمد، ۶۶۰/۲). این سعایتها در شاه کارگر افتاد و چون وارد قزوین شد (اول رجب ۹۸۵)، فرمان داد تا پری خان خانم را به لاله دوران کودکی‌اش، میرزا خلیل خان افشار سپردند. کسان خلیل خان نیز چند ساعت بعد، به دستور شاه پری خان خانم را در خانه خلیل خان خفه کردند (اسکندریک، ۲۲۶/۱؛ روملو، ۶۶۵؛ قاضی احمد، ۶۶۲/۲). اموال پری خان خانم نیز که در حدود ۱۰ هزار تومان می‌شد، در برابر این خدمت به خان افشار بخشیده شد (اسکندریک، همانجا). پیکر پری خان خانم را در آستانه امام زاده حسین قزوین به خاک سپردند (قاضی احمد، ۱۰۱۷/۲). وی به هنگام مرگ ۳۰ سال داشت.

Black, J. and A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 1992; Dhabhar, E. B. N., notes on *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay, 1913; Duchesne-Guillemin, J., *Les Composés de l'Avesta*, Paris 1936; EI<sup>2</sup>; ER; ERE; Gray, L. H., *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, Iranica; Spiegel, F., *Commentar über das Avesta*, Wien, 1864.

مجموعه ابراهیمی

پری خان خانم (رجب ۹۵۵ - رجب ۹۸۵/اوت ۱۵۲۸ - سپتامبر ۱۵۷۷)، دختر شاه طهماسب اول صفوی و بانویی سیاستمدار و قدرتمند که در تحولات سیاسی دوره خود نقشی مهم داشت. وی در حوالی اهرزاده شد (قاضی احمد، ۳۳۷/۱). مادرش سلطان آغا خانم، از زنان چرخس حرم شاه طهماسب، و دایی وی شمخال سلطان از سرداران با نفوذ و رئیس سپاهیان چرخس بود (تتوی، ۷۰۰؛ پیردایق منشی، ۲۰۱).

پری خان خانم که از تحصیلات بسیار خوبی برخوردار بود، به زودی در دستگاه پدر صاحب نفوذ شد (افوشته‌ای، ۷۰؛ اسکندریک، ۱۱۹/۱). گفته‌اند که شاه طهماسب چنان به او علاقه داشت که راضی به شوهر دادنش نمی‌شد (تتوی، ۷۰۱). اما بعدها او را به همسری بدیع‌الزمان میرزا، پسر بهرام میرزا صفوی درآورد (قاضی احمد، ۳۹۷/۱). این همسری ظاهراً تحقق عملی نیافت (اسکندریک، ۱۳۵/۱).

در سالهای پایانی سلطنت شاه طهماسب که روز به روز بر قدرت و نفوذ پری خان خانم افزوده می‌شد، مسئله جانشینی شاه، ذهن درباریان و صاحبان قدرت را به خود مشغول کرده بود. شماری از قزلباشان و گرجیان دربار، طرفدار حیدر میرزا، فرزند جوان شاه بودند (تتوی، ۷۰۰). عده‌ای دیگر نیز از جانشینی اسماعیل میرزا، فرزند دیگر او حمایت می‌کردند که از سالها پیش به دستور شاه طهماسب در قلعه قهقهه زندانی بود (همانجا). در این میان، پری خان خانم چندی تلاش کرد تا زمینه را برای سلطنت برادر خود، سلیمان میرزا فراهم کند؛ اما به علت بی‌کفایتی و نادانی وی توفیقی نیافت و او نیز به جرگه طرفداران اسماعیل میرزا پیوست (همو، ۷۰۲، ۷۰۱).

پس از مرگ شاه طهماسب (۱۵ صفر ۹۸۴)، حیدر میرزا که بر بالین پدر حاضر بود، رشته کارها را در دست گرفت (همو، ۷۵۶). نخست به دفع پری خان خانم پرداخت، اما شاهزاده خانم هوشمند و حیل‌گر، با اظهار وفاداری و پشیمانی از رقابت‌های گذشته و سوگند به قرآن، برادر را فریفت و جان به در برد (همو، ۷۵۵؛ واله، ۳۵۲؛ منجم، ۲۸)؛ اما در همان شب به کمک دایی خود، شمخال سلطان مخالفان حیدر میرزا را برانگیخت تا به قصر سلطنتی ریخته، وی را به قتل رسانند (تتوی، ۷۵۵-۷۵۶؛ حسینی جنابذی، ۵۷۴، ۵۷۵؛ افوشته‌ای، ۲۱، ۲۲). آن‌گاه با صلاح‌دید پری خان خانم، یکی از امرای ترکمان برای آوردن اسماعیل میرزا روانه قلعه قهقهه شد و در این فترت، پری خان خانم با کمال قدرت اداره امور کشور را در دست گرفت (اسکندریک، ۱۹۷/۱؛ واله، ۵۰۳؛ افوشته‌ای، ۷۱).

پری خان خانم بانویی باهوش، قدرت طلب، دسیسه گر، دانش دوست و ادب پرور بود (افوخته‌ای، ۷۰). عبدی بیک نویدی شیرازی تاریخ تكملة الاخبار را به نام او نوشته است (ص ۹۹). محتشم کاشانی، شاعر معروف دوره صفوی مورد علاقه و توجه پری خان خانم بود و او نیز قصایدی در مدح پری خان خانم سروده است (ص ۱۷۰-۱۸۰). پری خان خانم خود نیز شعر می سرود و «حقیقی» تخلص می کرد و در برخی از تذکرها اشعاری از او باقی مانده است (نک: دیهیم، ۵۱/۱). پری خان خانم مدرسه‌ای در اصفهان ساخت که به نام وی شهرت یافت، اما پس از چندی ویران شد و مصالح آن در ساخت مسجد رحیم خان و مسجد نوبه کار رفت (رفیعی، ۲۹).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰؛ افوخته‌ای، محمود، نقارة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰؛ پیریدادی منشی، جواهر الاخبار، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران، ۱۳۷۸؛ توی، احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، به کوشش علی آل‌داد، تهران، ۱۳۷۸؛ حسینی استرآبادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴؛ حسینی جنبادی، میرزاییک، روضة الصفویة، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸؛ دیهیم، محمد، تذکرة شعراء آذربایجان، تبریز، ۱۳۶۷؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۲۴؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹؛ منجم یزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله گرکانی، تهران، ۱۳۴۴؛ نویدی شیرازی، زین العابدین، تكملة الاخبار، به کوشش وحیدیان، تهران، ۱۳۶۶؛ وال، محمدیوسف، خلدیرین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲.

محسن احمدی

**پری خوانی**، یا پری داری، کار کسی که با افسون و ورد پری (هم) را فرا خواند و رام و تسخیر خود کند و در بر آوردن خواسته‌هایش او را به کار گیرد. افسونگر یا مُقَرَّمی که به پری خوانی می پردازد، در گذشته اصطلاحاً پری خوان، پری دار، پری بند (فرهنگ جهانگیری، ۳(۲)/۱۲۵-۱۲۶)، پری افسای و پری سای خوانده می شد (برهان قاطع، آندراج، ذیل واژه‌ها) و امروزه جن گیر نامند (نفیسی، ۴۵۴/۱).

پری را با جان یا جن برابر و هم معنا گرفته‌اند و در برخی ترجمه‌های کهن فارسی از قرآن مانند ترجمان القرآن، برابر کلمه جن و جته، کلمه فارسی پری و پریان آورده‌اند (مثلاً نک: جرجانی، ۳۴؛ نیز نک: فرهنگنامه...، ۶۲۲/۲). در شعر و ادب فارسی نیز آدمی و پری معادل انسان و جان عربی به کار رفته است. احمد جام در انس الثانیین می گوید: «ملک سبجانه و تعالی... آدمیان و پریان... بیافرید» (ص ۱۸۸-۱۸۹). سوزنی گوید: «... / تا به تازی هست انسان آدمی و جان پری» (ص ۲۸۶؛ نیز قس: بنو الجان و بنی آدم با آدمیان و پریان: زندگی بخاری، ۷۵، ۶۹).

در اوستا جادو به صورت «یاتو»، و به معنای سحر و ساحری، و پیوسته به همراه واژه «پشیریکا» آمده است. این واژه در زبان پهلوی «بریک»<sup>۲</sup>، یعنی پری شده است که جنس مؤنث جادو به شمار

می رود (یشتها، ۱۳/۱-۱۴؛ تفضلی، ۱۰۲).

پری نیز مانند جن و بادیجن (دریارة انواع باده‌ها و بادجها و نقش آنها، نک: بلوکباشی، ۳۳-۴۳؛ نیز ه. د. اهل هوا) اشخاص را می زند و به درون او راه می یابد و بیمار می کند. کسی را که پری در او راه یافته، و در اختیار خود گرفته، و بیمار کرده است، اصطلاحاً «پری زده» (قس: جن زده، دیوزده و بادیزده) و «پری گرفته» و «پری دیده» می نامیدند (سوزنی، ۲۴۰؛ فرهنگ جهانگیری، نفیسی، همانجاها؛ لغت نامه...، ذیل پری زده). پری گرفته را به درستی معادل پری زده و به معنای جن زده و مصروع به کار برده‌اند. خاقانی می گوید: «خم چو پری گرفته ای یافته صرع و کرده کف /...» (ص ۴۳۰؛ نیز نک: فرهنگ بزرگ...، ذیل پری گرفته). برخی هم آن را به معنای پری خوان که از مغیبات خبر دهد، دانسته‌اند (نک: برهان قاطع، آندراج، ذیل پری گرفته). بلغمی در شرح کاهنان - که اسرار غیب را دانند - می نویسد: «این کاهنان که گفتندی ما را پری آید و از چیزها آگاه کند، همچنان که این مردمان پری گرفتگانند از زن و مرد، چنین گویند که پری ما را خبر دهد تا مردمان را بگویم» (۶۹۴/۲).

پری خوانان جملگی مدعی بودند که پریان آنها را یاری می دهند و از اسرار پنهان آگاه می کنند و آنان یا کمک پریان به نیروی غیبی دست یابند و از احوال مردم و غیبیات و گم شده‌ها و خیر و شر مطلع گردند و با کارهای ناباورانه خود بیماریهای پری زدگی یا جن زدگی را درمان کنند؛ از این رو، پری خوانان را کاهن نیز خوانده‌اند (جونی، ۸۵/۱؛ فرهنگ جهانگیری، ۳(۲)/۱۲۶؛ آندراج، ۲(۲)/۹۱۴-۹۱۵).

**پری درمانی**: در جامعه‌های کهن سنتی پری خوانان بسیاری بودند که دعوی پری داری و ارتباط با پریان و جنیان می کردند. پری خوانان بیشتر از جامعه زنان و غالباً از شهرهای ماوراءالنهر ایران و ترکستان بودند. کار پری خوانی و تسخیر پریان برای درمان پری زدگان، به ویژه درمان دیوانگی و جنون بسیار رونق داشت و در هر شهر و آبادی چند پری خوان به درمان مبتلایان مشغول بودند. بلغمی از شمار بسیار زیاد پری گرفتگان (= پری خوانان) سرزمین یمن نیز یاد می کند و از دو استاد ایشان به نامهای مطیح و شیق نام می برد که «هر دو پری گرفته و کاهنان بودند» (همانجا). هو در داستان «بهرام شویینه با دختر پری» نقل می کند که یزدان بخشش، وزیر هرمز برای آگاهی از سرنوشت آن دو سراغ کاهنه یا پری گرفته‌ای می رود (۷۷۹/۲).

پری خوانان نقش طبیبان یا شمنهای بومی و قبیله‌ای را در جامعه‌های سنتی گذشته ایفا می کردند و کارشان درمان بیماران پری زده و دور کردن هر نوع گزند و رنج و بلا از آنان بود. آنان شیوه‌های گوناگونی را در احضار پریان و جن زدایی به کار می بردند. مؤلف تحفة الفرائب، از نوشته‌های سده ۵ ق، «در شناختن حیلها که مردم پری دار را به کار آید»، انواع ترندهایی که پری داران به قصد احضار پریها و

(=پری زده) بیرون، و آنها را از جنگ این ارواح زیان کار آزاد می کنند (بلوکباشی و شهیدی، ۶۰؛ نیز نک: ه.د، اهل هوا).

پُر خوانی که ظاهراً دگرگون شده پُری خوانی است، از آیینهای پری درمانی با رقص و موسیقی است که پیش از گرویدن ترکمنها به اسلام در میان آنان متداول بوده، و هنوز هم در میان ترکمنهای کوکلان معمول است (اشتری، ۱۸). در مراسم پری خوانی یا پرخوانی، نوازنده ترکمن - که او را «بخشی» می نامند - ساز می نوازد و پُرخوان با اجرای حرکات رقص و فرو کردن نوک خنجر یا شمشیر در برخی جاهای حساس بدن بیمار و ایجاد شوک بر او، بیمار را مجذوب و تحت تأثیر قرار می دهد و به گفته خود با یاری پریها ارواح زیان کار را از تن و روان آشفته بیمار دور می سازد و به او آرامش می بخشد (همو، ۱۴، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: گلی، ۲۸۸).

مآخذ: آژند، یعقوب، «قیام تاریخی»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵، ش. ۳، ص. ۱؛ آندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵، ش. ۱؛ احمد جام، انس الثانیین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸، ش. ۱؛ اشتری، بهروز، «موسیقی و ترکمن»، مجموعه مقالات اولین گرد هم آیی مردم شناسی، تهران، ۱۳۶۹، ش. ۱؛ بارتولد، و.، «ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶، ش. ۱؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۷۵، ش. ۱؛ بلخی، محمد، تاریخ نامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۲، ش. ۱؛ بلوکباشی، علی، «هویت سازی اجتماعی از راه یادزدایی گشتاری»، نامه انسان شناسی، تهران، ۱۳۸۱، ش. ۱، ص. ۱؛ بلوکباشی، علی و یحیی شهیدی، پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دوره قاجار، تهران، ۱۳۸۱، ش. ۱؛ تفضلی، احمد، واژه نامه میثری خرد، تهران، ۱۳۴۸، ش. ۱؛ جرجانی، علی، ترجمان القرآن، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳، ش. ۱؛ جوینی، عطاء ملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹، ق. ۱/۱؛ حاسب، محمد، تحفة القرائب، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱، ش. ۱؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷، ش. ۱؛ رازیوش، شهنار، «قیام محمود تاریخی»، تحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۷۵، ص. ۱۱، ۱ و ۲؛ زنگی بخاری، محمد، بستان العقول، به کوشش محمدرضا دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲، ش. ۱؛ سلمان ساوجی، جمال الدین، کلیات، به کوشش عباسعلی وفایی، تهران، ۱۳۷۶، ش. ۱؛ سوزنی سمرقندی، محمد، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸، ش. ۱؛ فرهنگ بزرگ سخن، به کوشش حسن انوری، تهران، ۱۳۸۱، ش. ۱؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱، ش. ۱؛ فرهنگ نامه قرآنی، مشهد، ۱۳۷۲، ش. ۱؛ گلی، امین الله، تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها، تهران، ۱۳۶۶، ش. ۱؛ لغت نامه دهخدا؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر سعدالدین درویشی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۷، ش. ۱؛ مولوی، کلیات شمس، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶ - ۱۳۴۶، ش. ۱؛ نفیسی، سعید، «غریال بند غیور»، نمونه هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۳۸، ش. ۱؛ پششا، ترجمه ابراهیم پوردارد، به کوشش بهرام فره وشی، تهران، ۱۳۵۶، ش. ۱؛ یادداشتهای مؤلف.

علی بلوکباشی

پَریزاد، مَدْرَسَه، از بناهای دوره شاهرخ تیموری (س ۸۰۷ - ۸۵۰/ق ۱۴۰۵ - ۱۴۴۶م) در مشهد، واقع در مجموعه آستان قدس رضوی. مشهور است که بانی آن پریزاد، ندیمه گوهرشاد آغا، همسر شاهرخ بوده است. او این مدرسه را هم زمان با برپایی مسجد جامع گوهرشاد و از مازاد مصالح آن بنا نهاد (فریزر، ۴۵۹؛ حکیم الممالک، ۵۹۹؛ مولوی، ۷۶).

اکنون مدرسه پریزاد از شمال به مدرسه بالاسر، از شرق به

نمودن آنها به مردم به کار می بردند، توضیح می دهد. از جمله حیلها به زندانی کردن پریان در کوزه سفالین اشاره می کند و می نویسد: کوزه ای از گل و سنگ آهک آب ندیده بسازند و در آن آب ریزند و ورد و افسون خوانند و بر آن دمند تا صداهایی از کوزه برآید و در پی آن شکند و آن را نشانه حضور پریان در کوزه اعلام دارند (نک: حاسب، ۷۸-۸۰).

یکی از شگردهای پری خوانان و معرمان داشتن شیشه های جادویی بود که ادعای محبوس کردن پریان را در آنها داشتند. از این روی، اصطلاح «در شیشه کردن پری» و «در شیشه نگه داشتن پری» در ادبیات فارسی راه یافت. مثلاً سلمان ساوجی می گوید: درون شیشه می، آتشی است همچو پری / سمن رخان چمن را مگر پری خوان است (ص ۵۱)؛ نیز مولوی می گوید: «هرکس که پری خوتر، در شیشه کنم زوتر...» (۲۲۰/۳). مؤلف مرزبان نامه نیز در وصف دیوی گرفتار در بن غاری، او را «چون پری در شیشه معرمان» تشبیه می کند (مرزبان بن رستم، ۹۹/۱).

برای درمان رنجوران پری زده، پری خوانان مجلسی برپا می کردند و در آن با رقص و کارهای شگفت انگیز پریها را احضار می کردند و از آنها رهایی و بهبود بیمار را می خواستند (جوینی، همانجا؛ بارتولد، ۹۸۵/۲؛ نفیسی، ۴۵۴/۱). یکی دیگر از راههای پری زدایی و دور نگه داشتن پری زدگان از آزار و زیان جن و پری همراه کردن پاره ای آهن با آنان بود. در فرهنگ عامه، آهن از رماننده های ارواح خبیث زیان کار از وجود انسان و حیوان و زیستگاههای آنها انگاشته می شده است (یادداشت مؤلف). سوزنی می گوید: «به من نمای رخ و اندکی به من ده دل / که با پری زده دارند اندکی آهن» (همانجا).

جوینی خواهر محمود تاریخی غریال ساز را که در نیمه نخست سده ۷ق از روستای تاراب بخارا بر مغولان شورید، از پری خوانان مشهور آن دیار معرفی می کند که افسونگری و پری داری را به برادرش آموخت. محمود غریال ساز که بارتولد او را «شمن بزرگ» و نفیسی «غریال بند غیور» می خواند، به نیروی جادوانه و افسونگرانه شمنی خود چند بیمار پری زده را شفا بخشید و در نتیجه، توده مردم منطقه همچون معتقدانی استوار بر وی گرد آمدند و او به یاری آنان، شورشی بزرگ بر ضد مغولان برپا کرد (درباره داستان پری خوانی محمود تاریخی و شورش او، نک: جوینی، ۸۵/۱-۹۰؛ بارتولد، ۹۸۴/۲-۹۸۹؛ نیز نک: نفیسی، ۴۵۳/۱-۴۵۸؛ آژند، ۱۷-۲۰؛ رازیوش، ۵۹، ۶۶).

پُرخوانی: درمانگرانی بومی در میان برخی از قومها و جامعه های ایلای ایران، مانند ترکمنها، بلوچها و مردم سواحل نشین خلیج فارس و دریای عمان هستند که بیماران جن زده را با رقص و موسیقی درمان می کنند. مثلاً باباها و ماماها (درمانگران باد زدا)ی سواحل و جزایر خلیج فارس و بلوچستان به شیوه موسیقی درمانی و نواختن تمبیره یا تبیره (سازی سیم دار شبیه تار)، سارنگی (سازی زهی جویی شبیه قیچک) یا نی، زُتری (سازی بادی به شکل گُرنا) و انواع دهلها، بادها (=جن بادها)، از جمله «باد زار» را از درون بیماربان باد زده

است. کتیبه سردر ورودی تاریخ ۱۰۹۱ق را داراست و متن آن از مرمت مدرسه توسط نجفقلی خان بیگلربیگی قندهار با اهتمام محمدباقر بیگ و سعی میرزا شکرالله در زمان شاه سلیمان صفوی حکایت دارد (اعتمادالسلطنه، ۲۵۴/۲-۲۵۵). این کتیبه که ۳ طرف بدنه سردر ورودی را دور زده، به قلم ثلث به رنگ زرد بر زمینه لاجوردی نوشته شده است (اکین، همانجا).

از مقایسه نقشه عمومی و تزیینات به کار رفته در بنای پریژاد با بناهایی همچون مدرسه غیاثیه خرگرد، ساخت این بنا را می‌توان هم‌زمان با برپایی مسجد گوهرشاد دانست. مدرسه پریژاد به شماره ۳۳۳ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۱۰۶).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محدحسن، مطلع الشمس، به کوشش محمدیمن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حکیم السالک، علینی، روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فاضل، محمود، «مدارس قدیم مشهد»، رحید، تهران، ۱۳۵۰ش، ۱۰؛ مشکوتی، نصرالله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مولوی، عبدالحمید، «مسجد شاه یا مقبره امیر غیاث الدین ملکشاه»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۲۷ش، ۷۴-۷۵؛ نادری، بقرط، «مدرسه پریژاد در مشهد»، آگاهی‌نامه، تهران، ۱۳۵۷ش، ۳۱؛ نیز:

Fraser, J. B., *Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822*, Oxford, 1984; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; O'Kane, B., *Timurid Architecture in Khurasan*, California, 1987.

محمدمرتضایی

پریژرن، شهری کهن در استان خودمختار کوزوو - متوهایای جمهوری صربستان و مونتنگرو. این شهر در ۴۲° و ۱۲° عرض شمالی و ۲۰° و ۴۴° طول شرقی در دامنه‌های رشته کوه شار در جنوب استان کوزوو واقع است و رودخانه بیستریکا از میان آن می‌گذرد. به سبب واقع شدن این شهر بر سر راههایی که کرانه‌های دریایی آدریاتیک را به نواحی داخلی بالکان متصل می‌سازد، از موقعیت اقتصادی مناسبی برخوردار است. صنایع غذایی، نساجی، دارویی و فلزی از عمده‌ترین صنایع پریژرن است و در کنار آن صنایع دستی (ملیله دوزی) نیز رونق دارد (انکارتا<sup>۱</sup>؛ «پریژرن»<sup>۲</sup>). ۷۸٪ از جمعیت ۱۵۹۱۴۵ تنی (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) پریژرن را آلبانیایی تبارها، ۵٪ را صربها و ۱۷٪ بقیه را دیگر ملیتها تشکیل می‌دهند (همان؛ «فرهنگ...»<sup>۳</sup>).

پیشینه تاریخی: یافته‌های باستان‌شناختی بیانگر آن است که پریژرن یکی از کهن‌ترین مراکز مسکونی در اروپای جنوب شرقی بوده است. نخستین ساکنان این شهر ایلیرینها بودند؛ سپس با تشکیل پادشاهی صربستان، پریژرن مدت کوتاهی مرکز این پادشاهی شد و پس از آن بیزانسیها بر این شهر دست یافتند. در ۴۱۰ق/۱۰۱۹م از این شهر به عنوان مقر اسقف ارتدکس یاد شده است. پریژرن بارها میان امپراتوری بیزانس، پادشاهی صربستان و بلغارستان دست به دست گشت و به هنگام چیرگی عثمانیان بر این شهر در رجب ۸۵۹/زوئن ۱۴۵۵ در قلمرو پادشاهی صربستان قرار داشت (نک: «پریژرن»؛

دارالسیاده رضوی و از جنوب به مسجد گوهر شاد محدود است. پیش از این، مدرسه از سوی غرب به بازار قدیمی و از آنجا به صحن عتیق حرم رضوی راه داشت (همانجا؛ اکین، ۱۳۳). این بنا یک بار در زمان شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ق/۱۶۶۶-۱۶۹۴م) و بار دیگر در عصر حاضر به طور گسترده مرمت شده است. در نتیجه این مرمتها تنها نشانه‌های اندکی از بنای دوره تیموری آن برجای مانده است (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ فاضل، ۱۴۵۱؛ نادری، ۲۶).

نقشه این بنا همانند دیگر مدرسه‌های دوره تیموری ۴ ایوانی است. طرح صحن آن که گوشه‌های پخ دارد، پیش از این در خانقاه خواجه عبدالله انصاری در گازرگاه و مدرسه غیاثیه در خرگرد اجرا شده بود. در دو سوی ایوانها ۲۷ حجره در دو طبقه برگرد صحن قرار گرفته‌اند که راه ارتباطی آنها ۴ راه پله در ۴ کنج صحن است (نادری، همانجا؛ اکین، ۱۳۳-۱۳۴، ۲۱).

ورودی کنونی بنا در ضلع غربی، دهلیزی نسبتاً طولانی با طاق قوسی است. نمای بیرونی آن دارای یک نیم گنبد با مقرنسهای گچی، از مرمت‌های دوره صفوی است که تزیینات پیشین را پوشانده است. گنبدخانه‌ای در پشت ایوان شرقی واقع شده است که به گنبدخانه دیگری در گوشه جنوب شرقی راه می‌یابد (همو، ۱۳۳، نیز نقشه ۱:۴؛ گللبک، ۳۳۲). در وضع کنونی به سبب مرمت‌های گسترده و مکرر و نیز افزایش حدود یک متر بر ارتفاع بنای اصلی، فضای صحن تنگ، دلگیر و ناخوشایند به نظر می‌رسد (اکین، ۱۳۴). ایوان جنوبی کمی عقب نشسته است و محرابی کوچک و خالی از تزیین در انتهای آن قرار دارد. این ایوان دارای تزییناتی شامل ترکیبی از آجر و کاشی است که احتمالاً باقی‌مانده تزیینات بنای اصلی در دوره تیموری است، اما طاق خام دستا نه آن به یقین از مرمت‌های بعدی است (همانجا). ایوان شمالی نیز مانند ایوان جنوبی عقب نشستگی دارد، اما عاری از تزیین است (همانجا). عالی‌ترین نمونه تزیینات بنا که از دوره تیموری باقی مانده است، در ایوان شرقی دیده می‌شود. بدنه و طاق ایوان با نقوش گل و برگ شیوه یافته درون طرحهای شبدری در میان قاب بندی سراسر آجری پوشیده شده است. رنگ بندی اصلی این نقوش آبی تیره و روشن، سبزینه، سیاه ته بنفش، کهربایی و سفید است. حرکت تقریباً مواج قاب بندیها با تنوعی پیچیده‌تر در مسجد کبود تبریز دیده می‌شود. در انتهای ایوان کتیبه زیبایی از کاشی معرق با قلم ثلث سفید رنگ بر زمینه آبی تیره وجود دارد که در بخش فوقانی آن نیز کتیبه‌ای به خط کوفی و به رنگ کهربایی یافت می‌شود که زمینه آن سبز تیره است (همانجا). ایوان غربی از ایوانهای دیگر بسیار کم عمق تر است، دیوار انتهایی آن دارای تزیینات تلفیق آجر و کاشی شامل طرحهای شبدری است که درون آنها با نقوش گل و برگ شیوه یافته، پر شده است. با اینکه بخشی از آن از میان رفته، اما آثار باقی مانده همانند تزیینات مدرسه غیاثیه خرگرد متعلق به دوره تیموری است (همانجا).

در هیچ یک از کتیبه‌های موجود در بنا سال ساخت نوشته نشده

جمهوری صربستان و مونتنگرو تغییر نام داد. امروزه پریزن مرکز اقتصادی ایالت کوزوو به شمار می‌آید (انکارتا؛ «پریزن»).

پریزن یکی از مراکز تصوف در بالکان بوده است. تکیه‌های طریقه‌های ستانیه و قادریه که به ترتیب در سالهای ۹۹۸ و ۱۰۶۶ ق بنا نهاده شده‌اند، هنوز پابرجا هستند. همچنین تکیه طریقه قراباشیه شعبه‌ای از سلسله خلوتیه که در ۱۱۱۱ ق ظهور یافت، هنوز باقی است. سلیمان افندی (د ۱۱۵۱ ق/۱۷۳۸ م) شعبه عاجزیه از طریقت سعدیه را در این شهر بنیاد نهاد. برگزاری مراسم نوروز در تکیه فرقه رفاعیه که در ۱۳۵۱ ش/۱۹۷۲ م بازسازی شده، از بزرگ‌ترین رویدادهای اهل تصوف در بالکان است (EI<sup>2</sup>، همانجا).

شماری از نویسندگان و شعرای عثمانی از پریزن برخاسته‌اند. از میان این شخصیتها عاشق چلبی است که در ۹۲۶ ق/۱۵۲۰ م در پریزن متولد شد. نام اصلی وی پیر محمد است و در اشعار خود عاشقی تخلص می‌کرده است. عاشقی که زبان و ادب فارسی و عربی را به خوبی می‌دانست، آثاری از این دو زبان به ترکی ترجمه کرد. («دائرة المعارف...»، ۳/۹۴۹، ولی، ۲۷۱-۲۷۲). تجلی ذوالفقار افندی (د ۱۱۰۰ ق/۱۶۸۹ م) صاحب دیوان بلاغت از دیگر شعرای عثمانی پریزن است (شیخی محمد، ۵۵).

پریزن با داشتن بیش از ۶۵ بنای تاریخی برجای مانده از دوره عثمانیان و پیش از آن، به صورت یک «موزه شهر» درآمد. کهن‌ترین بنای این شهر کلیسای «ماریالویشکای مقدس» است که دیرینگی آن به روزگار چیرگی امپراتوری بیزانس بر این شهر می‌رسد. این کلیسای یکی از کهن‌ترین کلیساهای کاتولیک رومی در بالکان به شمار می‌رود که بعدها به کلیسای ارتدکس شرقی بدل شد («پریزن»؛ انکارتا؛ «پریزن، تاریخ»).

از دیگر آثار این شهر قلعه آن است که قدمت آن به سده ۱۱ م می‌رسد. همچنین مسجد محمت پاشا (محمدپاشا) کهن‌ترین بنای اسلامی این شهر است که بنا بر کتیبه سر در آن، در ۹۶۸ ق/۱۵۶۱ م ساخته شده است. این مسجد در یک سطح مدور بنا شده، و دارای پنجره‌های متعددی است و محراب و منبر آن از سنگ مرمر ساخته شده است. در کنار این مسجد، مدرسه‌ای بنا شده که مزار محمت پاشا در آنجاست. همچنین از روزگار محمت پاشا حمامی برجای مانده که با تکه سنگهای بزرگ خوش‌تراش و معماری متناسب و زیبا ساخته شده است. این حمام دارای دو بخش زنانه و مردانه بوده است. از دیگر آثار دوره حضور ترکان بر این شهر، مسجد سنان پاشاست که بنا بر کتیبه آن، در ۱۰۲۴ ق/۱۶۱۵ م بنا گردیده است. معماری متناسب و زیبای این مسجد یکی از آثار هنری بی‌نظیر اسلامی به شمار می‌رود. مناره بلند و با عظمت آن بر سراسر شهر اشراف دارد و گنبد بزرگ آن با بنای مدور مسجد کاملاً هماهنگ است. فضای داخلی مسجد با طرحهای هندسی

(«پریزن، تاریخ...»؛ EI<sup>2</sup>، VIII/337).

پریزن با افزوده شدن بر قلمرو عثمانیها، توسعه بیشتری یافت (نک: «پریزن»). در دوره حاکمیت عثمانیان بر این شهر، پریزن یکی از والی نشینهای عثمانی در بالکان بود و تا ۱۹۱۲ م جزو قلمرو والیان عثمانی قرار داشت (انکارتا؛ «پریزن»). در سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق/۱۶ و ۱۷ م با گرویدن تدریجی مردم به اسلام و برپا شدن شمار بسیاری بناهای اسلامی، پریزن چهره شهری اسلامی به خود گرفت (EI<sup>2</sup>، VIII/338-339). در ۱۸۶۷ م دولت عثمانی برای اداره بهتر امور تغییراتی در تقسیمات اداری قلمرو خود ایجاد کرد. براساس این تغییرات، کوزوو نخست به دو ولایت تقسیم شد، اما در ۱۸۶۸ م ولایت پریزن که شامل ۴ سنجاق بود و منطقه اداری وسیعی که تقریباً سراسر کوزوو و تتو و منطقه گاسینییه، دبره، اسکوپیه و نیش را در برمی‌گرفت، به وجود آمد (ملکم، ۲۸۶).

در دوره تنظیمات (۱۲۵۵-۱۳۲۶ ق/۱۸۳۹-۱۹۰۸ م) که دگرگونیهای در ساختار سیاسی و فرهنگی امپراتوری عثمانی صورت گرفت، اصلاحاتی توسط مدحت پاشا در ۱۲۸۶ ق/۱۸۶۹ م در ولایت پریزن به اجرا درآمد. از جمله این اصلاحات ایجاد نشریه‌ای محلی بود که نخستین شماره آن با روی جلدی به زبانهای ترکی و صربی در اوت ۱۸۷۱ منتشر شد (همانجا). این نشریه با اقبال عمومی مردم پریزن مواجه شد. در دوره حکومت صفوت پاشا بر پریزن نیمی از این نشریه به زبان صربی انتشار می‌یافت. در دهه ۱۹۶۰ م پریزن توسط خطوط تلگراف به شهرهای پچوی، پریشینا، سالونیک و استانبول مرتبط شد. در ۱۸۸۰ م بخش یا ولایت پریزن همراه با سنجاق دبره که در تقسیمات اداری عثمانیان جزو ایالت کوزوو بود، از این ایالت جدا شد و به ایالت ماناستر پیوست و تا ۱۸۸۲ م به همان منوال باقی بود («هفتمین...»؛ II/669).

در ۱۸۸۳ م پریزن دوباره به ایالت کوزوو افزوده شد و سپس در ۱۸۸۶ م بار دیگر در حوزه اداری ایالت ماناستر قرار گرفت. این انضمام چندان طولی نکشید و از ۱۸۸۸ م دوباره به ایالت کوزوو ملحق شد. ایالت کوزوو در ۱۹۱۲ م از ۶ سنجاق بزرگ که یکی از آنها پریزن بود، تشکیل می‌شد (همانجا). در ذیقعد ۱۳۳۰/اکتبر ۱۹۱۲ طی جنگ نخست بالکان، ارتش صربستان به فرماندهی ژنرال یانکوویچ، پریزن را از تصرف عثمانیان بیرون آورد (EI<sup>2</sup>، VIII/340).

پس از پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸ م و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی، ایالت آلبانیایی‌نشین کوزوو و از آن جمله شهر پریزن در قلمرو این پادشاهی قرار گرفت. این شهر در طول جنگهای اول و دوم رونق گذشته خود را از دست داد و جمعیت آن رو به کاهش گذاشت (همانجا)؛ اما پس از جنگ جهانی دوم به واسطه موقعیت مناسب جغرافیایی، مورد توجه واقع شد و به صورت شهری امروزی درآمد. با فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی در ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲ م، پریزن در فدراسیون جدید یوگسلاوی باقی ماند. این فدراسیون در ۲۰۰۳ م به

آرایش شده است و هر بیننده‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد («پریزن»؛ انکار تا).

مآخذ: شبخی محمدافندی، وقایع الفیلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ملکم، نوبل، تاریخ اجمالی کوزوو، ترجمه باقر نصیری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ولی، وهاب و الهامه مفتاح، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Eliz; Encarta Reference Library, 2004; «Prizren», www.albanian.com; «Prizren - History», www.komuna-prizren.org/en/history; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1991; VII. Türk tarih kongresi hazırlık komitesi, Ankara, 1973; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

وهاب ولی

پَریشان، نک: قآانی.

پَریشان، دریاچه‌ای در استان فارس.

نام و پیشینه: جغرافی‌نویسان سده ۴م/ق ۱۰ از این دریاچه با نامهای گوناگون یاد کرده‌اند. اصطخری آن را «تَوَز» نامیده که در استان شاپور، نزدیک کازرون واقع بوده، و ۱۰ فرسنگ (ح ۶۰ کم) درازا داشته است (ص ۱۲۲). ابن حوقل از آن با نام «دریاچه مور» معروف به دریاچه کازرون یاد کرده (ص ۲۷۷)، و در حدود العالم «دریای یون» نامیده شده که با ۱۰ فرسنگ درازا و ۸ فرسنگ پهنا منافع بسیار داشته است (ص ۱۵). مقدسی آن را دریاچه کازرون نامیده که در آن ماهی صید می‌شده، و بهره‌های دیگری نیز داشته است (ص ۳۳۹). ابن بلخی از نویسندگان سده ۴م/ق ۱۲م، مانند ابن حوقل، این دریاچه را «مور» خوانده، و دور آن را دو فرسنگ دانسته است (ص ۱۵۴) و حمدالله مستوفی که در سده ۸م/ق ۱۴م می‌زیسته، آن را «مورجره» نامیده، و افزوده است که ماهی فراوانی در آن صید می‌شود (ص ۲۴۰).

این دریاچه «قَرشویه» معروف به «پَریشم» نیز نامیده شده است (فرصت، ۲۷۸) و امروزه آن را به نام پَریشان - روستایی به همین نام در کناره شمالی دریاچه (مظفریان، ۳۰) - و فامور - نام دهستانی از شهرستان کازرون (نشریه...، ۲۵) و همچنین نام کوهی در شمال دریاچه - نامیده می‌شود (مظفریان، همانجا). به نوشته لسترنج این دریاچه (دریاچه کازرون) در سده ۴م/ق ۱۰م دریاچه «موز» یا موزک نامیده می‌شد (ص ۲۶۷). این نام برای لسترنج تردیدآمیز بوده است و شاید همان واژه «مور» باشد که ابن حوقل و ابن بلخی از آن یاد کرده‌اند. وضع جغرافیایی: دریاچه پَریشان در ۱۵ کیلومتری جنوب خاوری کازرون و در غرب شیراز قرار گرفته است (جعفری، ۲۵۱؛ بدیمی، ۱۷۴/۱). فسایی موقعیت آن را در میانه بلوک کازرون و بلوک فامور نوشته است (۱۶۰۰/۲). این دریاچه به صورت پهنه دراز و باریکی از شمال شرقی به جنوب غربی کشیده شده است (مک گرگور، ۱/۲۴) و در حدود ۳۵۰۰-۴۲۰۰ هکتار وسعت دارد و بزرگ‌ترین دریاچه آب شیرین ایران به‌شمار می‌رود. منابع آبی تغذیه‌کننده آن آب چشمه‌های پل آبگینه، جمشیدی، گراب و رودخانه فامور است که به این دریاچه می‌ریزند (کازرون، بش). حجم همه آبهایی که از چشمه‌های

پیرامون به آن وارد می‌شود، سالیانه به حدود ۲۶۰۵۱۶۰۷۷۶ متر می‌رسد (پروژه...، ۵). افزون بر اینها، دهها چشمه آب شیرین جوشان از کف دریاچه، مایه سرشاری آب آن است (مظفریان، ۳۶). ارتفاع دریاچه از سطح دریا ۸۲۰ متر، و میانگین ژرفای آن ۱/۳۰ متر است (پروژه...، ۷-۸) که در ژرف‌ترین نقطه از ۳/۵ متر تجاوز نمی‌کند (مظفریان، همانجا).

ویژگیهای طبیعی: پیرامون دریاچه پَریشان را دشتی فرا گرفته است که دمای آن در تابستانها از ۴۵ سانتی‌گراد می‌گذرد. در زمستانها حتی شبها به ندرت آب یخ می‌بندد و معمولاً با مدین آفتاب دمای هوا از ۱۰ سانتی‌گراد بالاتر می‌رود (منطقه...، بش). بارندگی سالیانه بیش از ۵۰۰ میلی‌متر موجب پیدایش مراتع انبوه در دشت پَریشان گردیده است (همان). وجود این دریاچه یکی از عوامل مؤثر در حفظ تعادل آب و هوای منطقه به‌شمار می‌رود (پروژه...، ۲۰). دشت پَریشان را در گذشته جنگلی از درختان گوناگون پوشانیده بود که اکنون نشانه‌های ناچیزی از آن بر جای مانده است (مظفریان، ۳۷). گونه غالب این درختان جنگلی «گُناَر» بوده است که امروزه تنها در جوار اسام زاده‌ها دیده می‌شود (منطقه، بش). در فصل بهار، دشت پیرامون دریاچه، به صورت گلکشت زیبایی درمی‌آید که پر از گل‌های درشت و بی‌مانند نرگس و شب‌بوست و فضای دریاچه آکنده از عطر این گل‌ها می‌گردد (مظفریان، ۳۸؛ بهروزی، ۲۰). افزون بر اینها، نزارهای پهناور کناره دریاچه نیز بر زیبایی آن می‌افزاید (منطقه، بش).

دریاچه پَریشان یکی از مهم‌ترین زیستگاههای پرندگان و آبزیان ایران به‌شمار می‌رود (مظفریان، ۳۶، ۳۷-۳۸). به سبب گوناگونی آب و هوا و گیاهان، پرندگان ویژه جنگلهای بلوط، پرندگان جنگلهای گرمسیری، کوهستانی و تالابی در آن زندگی می‌کنند و تاکنون دست کم ۲۶۳ گونه پرنده در منطقه حفاظت شده پَریشان شناسایی شده است. از مهم‌ترین پرندگان بومی دریاچه، انواع مرغابی، باکلان، نوک قاشقی و ماهی‌خوار را می‌توان نام برد. این دریاچه همچنین یکی از بهترین زیستگاههای پرندگان مهاجر جهان است که از سرزمینهای گوناگون مانند سیبری، کانادا، دانمارک و... به اینجا می‌آیند (منطقه، بش؛ مظفریان، ۳۸). درنا، پلیکان و فلامینگو را می‌توان از مهم‌ترین پرندگان مهاجر این دریاچه دانست. درنا بهار و تابستان را در روسیه، و پاییز و زمستان را در دریاچه پَریشان به‌سر می‌برد و فلامینگوها نیز در زمستان از شمال آفریقا و نیز از سیبری به سوی این دریاچه مهاجرت می‌کنند (مظفریان، ۳۸-۳۹). دریاچه پَریشان برای تولید مثل و زمستان‌گذرانی پرندگانی مانند اردک‌های مرسری، سرسفید، بلوطی و پلیکان پاخاکستری که از پرندگان در خطر انقراض هستند، اهمیت بسیاری دارد و نیز برای پرندگان دیگر مانند آنتوت، سرسبز، لک لک، درنا، باکلان و جنگر مکان مناسبی است (منطقه، بش). بجز پرندگان، دریاچه پَریشان از جهت زیست انواع گوناگون ماهی و گیاهان آبی نیز درخور توجه است. افزون بر اینها، پیرامون دریاچه زیستگاه جانورانی مانند

به عنوان «ذخیره گاه زیست کره» برگزیده شد. ولی پس از انقلاب، اهداف نخستین طرح کاهش یافت و تنها دو دریاچه پریشان و ارژن و منطقه کوهستانی میان آنها، به صورت منطقه حفاظت شده درآمد (منطقه، پش).

مآخذ: این بلخی، فارس نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کیمبرج، ۱۹۲۱م؛ این حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بدیعی، رستم، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهروزی، محمدجواد، شهر سبزی یا اوضاع اقتصادی، طبیعی، تاریخی شهرستان کازرون، شیراز، ۱۳۳۶ش؛ پروژه احیای تالاب پریشان، به کوشش هدایت رهنمایی و دیگران، اداره کل حفاظت محیط زیست فارس، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، عباس، دایرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ فرصت، محمدنصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کازروین (نشریه)، سازمان ایرانگردی و جهانگردی استان فارس، اداره کل میراث فرهنگی، مظفریان، منوچهر، کازرون در آینه فرهنگ ایران، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۷م؛ منطقه حفاظت شده ارژن و پریشان (نشریه)، اداره کل حفاظت محیط زیست استان فارس؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شه ۲؛ نیز:

Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966;  
MacGregor, C. M., *Narrative of a Journey Through the Province of Le Khorassan*, London, 1879.  
محسن احمدی

پرشان لر، ملا ابوالقاسم مشهور به ملا پریشان، عارف و شاعر نامدار لر، از جزئیات زندگی ملا پریشان اطلاعاتی در دست نیست و تنها براساس دو بیت از اشعار او که در آنها به ۵۰ سال خدمتش نزد شیخ رجب بُرسی (هـ) اشاره کرده است (بند ۲۳)، می توان دوره زندگی او را میان نیمه دوم سده ۸ و نیمه اول سده ۹ق در نظر گرفت. زادگاه ملا پریشان نیز موضوع مناقشه است، چنان که پاره ای محققان موطن وی را دینور، و او را گرد دانسته اند (نک: حیدری، «ز»؛ مردوخ روحانی، ۱۳۷۱؛ سلطانی، ۱۳۶۱؛ شاکری، ۱۲۱)، و برخی دیگر او را از طایفه لر غیاثوند و اهل دلفان (غرب لرستان) به شمار آورده، و بر لر بودن او پای فشرده اند (غضنفری، «ج»؛ روحبخشان، ۳۲۰؛ کاظمی، ۵۷۰). اما باتوجه به اینکه پریشان اشعار خود را به زبان لری و گویش لکی (و نه زبان کردی) سروده است، قول گروه دوم مبنی بر لر بودن او درست تر می نماید.

اشعار ملا پریشان - که در آنها به «پرشان» تخلص کرده است - در دیوان وی، مشهور به پریشان نامه گرد آمده است. با نگاهی به دیوان او به روشنی مشخص می گردد که ملا پریشان شیعه جعفری بوده، و در جای جای دیوان خود بر ولایت علی (ع) تأکید کرده، و در تکریم او، و نیز ستایش اهل بیت پیامبر (ص) کوشیده است. وی همچنین اشعاری در سوگ شهیدان کریم دارد (نک: بند ۱۶، نیز بخش دوم، ص ۹۴). چنان که از اشعار او می توان دریافت، وی پیرو مذهب حروفیه نیز بوده که در هنگام حیات او به گسترده در منطقه لرستان رواج داشته است

خرس قهوه ای، گریه وحشی، پلنگ، سیاه گوش، گرگ، گراز، آهو، قوچ و بز وحشی است (مظفریان، ۳۹).

منطقه میان دریاچه پریشان و ارژن از دیرزمان، زیستگاه اصلی گوزن زرد ایرانی بوده است. نسل این نوع از گوزن که از زیباترین و رنگین ترین گوزنهای جهان است، منقرض شده اعلام گردیده بود، اما در ۱۳۷۲ش با آوردن ۲۰ رأس آن از دشت ناز به منطقه، این حیوان ارزشمند دوباره به زیستگاه اصلی خود بازگردانیده شد (همانجا).

ویژگیهای اقتصادی: وجود دریاچه پریشان، زمینه مساعدی برای کشاورزی و باغداری در منطقه پدید آورده است. ماهی گیری نیز از مشاغل عمده مردم است و هر ساله بیش از ۶۰ تن ماهی در آن صید می شود (پروژه، ۳۹). در این دریاچه ۳ گونه ماهی به نامهای دریک (کفال)، شانه و سرخه (سرخو) وجود دارد (همان، ۹). ظاهراً ماهی گیری از دیرباز در این دریاچه معمول بوده است، چنان که نویسندگان در سده ۴ق/۱۰ از صید فراوان در این دریاچه سخن گفته اند (ابن حوقل، ۲۷۷؛ اصطخری، ۱۲۲؛ مقدسی، ۳۳۹). به گفته فسایی (۱۳۳۷-۱۳۱۶ق/۱۸۲۲-۱۸۹۸م) یک سال بخش بزرگی از دریاچه خشک شد و گیاه سیاه دانه فراوانی در کف آن روید. همو می افزاید که نزدیک روستای پریشان غاری (شیگفتی) در کنار دریاچه قرار دارد که تا نیمه آن و گاهی تا سقف غار را آب دریاچه فرا می گیرد و زمستانها ماهیهای دریاچه به سبب گرمی آب به اینجا می آیند و سوراخی به اندازه دهانه یک چاه در سقف غار وجود دارد و مردم روستای پریشان به نوبت بر سر غار می روند و دلوئی به ریمان می بندند و آن را به غار می اندازند و چون آن را بیرون می آورند، پر از ماهی باشد. در این دریاچه ماهیهای بزرگ سرخ رنگ از ۲ تا ۱۰ من تبریز (من تبریز = ۲/۹۷۰ کیلوگرم) فراوان است و مردم از آن روغن می گیرند (۱۶۰/۷۲).

ماهیهای دریاچه پریشان به لطافت ستوده شده اند (فرصت، ۲۷۸). اخیراً سازمان ایرانگردی و جهانگردی فارس، با همکاری سازمان محیط زیست، اقدام به ایجاد تأسیسات خدماتی، برای گردشگران نموده است (کازرون، پش). به نظر می رسد که با توسعه این گونه اقدامات مانند ساختن هتل و رستوران، این منطقه بتواند به صورت یک منطقه زیبا و پرجاذبه گردشگری درآید (مظفریان، ۳۸).

اهمیت جهانی دریاچه پریشان: در ۱۳۵۰ش در «کنفرانس جهانی تالابها و پرندگان مهاجر» که در شهر رامسر تشکیل گردید، کارشناسان جهانی، از نظر تنوع پرندگان و زیبایی چشم اندازها، دریاچه پریشان (به همراه دریاچه ارژن فارس) را به عنوان مرکز پژوهش جهانی تالابها، تحت مدیریت پروژه بین المللی، برگزیدند. در زمستان ۱۳۵۱ش منطقه ای به وسعت ۱۹۱ هزار هکتار به عنوان پارک انتخاب گردید و دریاچه های پریشان و ارژن در میانه پارک قرار گرفتند. در ۱۳۵۳ش به علت مشکلاتی که پیش آمد، وسعت این منطقه به ۹۱ هزار و سپس به ۶۵ هزار هکتار کاهش یافت و عنوان آن نیز به پارک ملی تبدیل گردید و در همان سال (۱۳۵۳ش) این پارک از سوی سازمان یونسکو

(نک: بند ۲۰).

اشعار پریشان بیانگر آشنایی عمیق او با مبانی عرفانی و مفاهیم فلسفی و کلامی است و کاربرد اصطلاحاتی چون حدوث و قدم، قدم زمانی و قدم ذاتی، قوس صعود و قوس نزول، احاطه و محاط و... و نیز پرداختن به مباحثی چون ذات و صفات خداوند، وجوب و امکان و... در اشعار او نشان از دانش او در این زمینه‌ها دارد. همچنین کاربرد گسترده و مکرر آیات قرآنی، امثال و حکم عربی و فارسی، کلمات قصار پیشوایان دین و احادیث متعدد، از یک سو معرف احاطه او به زبان عربی و از سوی دیگر بیانگر شناخت عمیق او از این منابع است. به علاوه، اشارات او به منطق الطیر عطار و مثنوی مولوی، و نیز سرودن قطعه‌ای بر سیاق «ساقی‌نامه» موجود در دیوان حافظ، حکایت از آشنایی و انس او با این کتابها دارد (نک: بند ۳، که در پایان آن به داستان سیمرخ اشاره دارد، نیز بندهای ۱۴، ۱۹، ۲۱، برای ساقی‌نامه، نک: بخش دوم، ص ۱۰۹).

ملایریشان ظاهراً با تصوف رایج در زمان خود پیوند چندانی نداشته، و در برخی اشعار خود صوفیه را به باد نقد گرفته است (نک: بند ۲۴). از این رو، برخلاف نظر پاره‌ای محققان که وی را «از صوفیه معروف کرد» دانسته‌اند (بهار، ۱۳۷۸/۲)، نمی‌توان او را صوفی به معنای معمول آن به‌شمار آورد. پریشان در واقع عارفی شیعی و شاعری دانشمند بوده است که ارزش اشعار او، به‌رغم حضور گسترده دیوانش در میان مردم لرستان و کردستان، به سبب کمتر شناخته بودن زبان آن، به شایستگی شناخته نشده است.

مآخذ: بهار، محمدتقی، «قسمتی از یادداشت‌های مسافرت من به شوری»، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ پریشان لر، ابوالقاسم، دیوان، به کوشش اسفندیار غضنفری امرایی، خرم‌آباد، ۱۳۶۱ ش؛ حیدری زیباجویی، فتحعلی، مقدمه بر دیوان ملایریشان کرد، کرمانشاه، ۱۳۳۵ ش؛ روح‌بخشان، عبدالحمید، «ملایریشان کرد»، لرستان پژوهی، خرم‌آباد، ۱۳۷۷ ش، س ۱، ش ۱ و ۲؛ سلطانی، محمدعلی، حدیقه سلطانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شاکری، باقر، تذکره مختصر شعرای کرمانشاه، کرمانشاه، ۱۳۳۷ ش؛ غضنفری امرایی، اسفندیار، مقدمه بر دیوان پریشان لر (هد)، کاظمی، ایرج، مشاهیر گهر خرم‌آباد، ۱۳۷۶ ش؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، تهران، ۱۳۶۲ ش.

پریشتینا، مرکز ایالت خودمختار کوزوو (نام رسمی کوزوو متوهای) واقع در جنوب جمهوری صربستان و موننگرو. این شهر در ۴۲° و ۳۹° عرض شمالی و ۲۱° و ۱۰° طول شرقی («اطلس...»، ۱۴۰، فهرست)، در دشت کوزوو واقع است. پریشتینا با ۲۵۴۰۲۳ تن (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۵م) جمعیت بزرگ‌ترین شهر استان کوزوو است. بیشتر ساکنان این شهر را مسلمانان آلبانیایی تبار تشکیل می‌دهند (انکارتا<sup>۱</sup>؛ «فرهنگ...»<sup>۲</sup>). این شهر مرکز بازرگانی، صنعتی و فرهنگی کوزوو به‌شمار می‌رود و دارای صنایع غذایی، نساجی، دارویی، فلزی و جویی است. در کوه‌های کپائونیک در نزدیکی پریشتینا معادن سرب،

نقره و روی وجود دارد که از دیرباز از این معادن بهره‌برداری می‌شود (بریتانیکا؛ ملکم، ۲۰).

پیشینه تاریخی: دیرنگی این شهر به سده ۲م باز می‌گردد. تراژان، امپراتور روم (۹۸-۱۱۷م) شهر رومی اولیانا را در ۱۲ کیلومتری جنوب شرقی پریشتینای کنونی بنیان نهاد. این شهر در زمان ایلیریان اولیانا اسپلندیسیما نامیده می‌شد. در سده ۶م ژوستینین، امپراتور بیزانس آن را گسترش داد که ژوستینا سکوندا خوانده می‌شد. بقایای این شهر رومی امروزه در جنوب شرقی پریشتینا پابرجاست. پس از تخریب اولیانا در سده‌های اولیه قرون وسطی توسط اسلاوها و بلغارها، پریشتینا در نزدیکی آن ساخته شد («پریشتینا»<sup>۳</sup>؛ EI<sup>۲</sup>).

در سده ۱۳/۱۴م در گریه‌هایی میان صربها و بیزانسیها بر سر تصرف این شهر روی داد که منجر به چیرگی صربها بر این شهر شد (جودا، ۲۱). میلوتین (۱۲۸۲-۱۳۲۱م) پادشاه صربها پس از استیلا بر این شهر، پریشتینا را به‌عنوان پایتخت پادشاهی صربها برگزید و در روزگار جانشینان میلوتین بر اهمیت این شهر افزوده گردید. با توسعه و رونق پریشتینا در سده ۱۴م در زمان فرمانروایی استفان دوشان و جانشین وی، لازار، این شهر در معرض تهدید عثمانیها قرار گرفت و بدین سبب پایتخت پادشاهی صربستان از پریشتینا به بلگراد منتقل گشت. اما با این حال پریشتینا به‌عنوان مقر و مرکز برانکویچ<sup>۴</sup> (د ۱۳۹۸م) باقی ماند و به هنگام جنگ اول کوزوو در شعبان ۷۹۱/اوت ۱۳۸۹ و وک برانکویچ حاکم پریشتینا بود (گینز، ۱۴۴-۱۴۲؛ «پریشتینا»؛ «دائرة المعارف...»، XXVII/120؛ اوزون چارشیلی، EI<sup>۲</sup>/260).

در جنگ کوزوو که در نزدیکی پریشتینا روی داد، نیروهای صرب از عثمانیها شکست خوردند و برانکویچ با پرداخت خراج، تابعیت حکومت عثمانی را پذیرفت و بر منصب خود باقی ماند (اوزون چارشیلی، 254-253/260؛ جودا، 38). ایلدرم بایزید در ۱۴۱۲م برادر زن خود موسی چلبی را به‌عنوان نماینده دولت عثمانی در پریشتینا تعیین کرد («دائرة المعارف...»، همانجا).

با اضمحلال پادشاهی صربها در ۸۴۳/۱۴۳۹م، عثمانیها عیسی بیک اسکویایی را به حکومت پریشتینا گماشتند. با چیرگی کامل عثمانیان بر این شهر و ساخت و سازهای تازه توسط آنان، پریشتینا چهره شهری عثمانی به‌خود گرفت. کار ساخت نخستین مسجد شهر که در ۸۳۰/۱۴۲۷م در دوره حکومت مراد دوم (۸۲۴-۸۵۵/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) آغاز شده بود، در دوره حکومت محمد فاتح (۸۵۵-۸۸۶/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) به پایان رسید. همچنین محمد فاتح مسجد دیگری به نام خود در آنجا ساخت و مسجد دیگری نیز توسط خاندان یاشار پاشا در پریشتینا احداث شد. در دوره حکومت عثمانیان، این شهر، در نتیجه تجمع بازرگانان راگوسا (بندر دوبرونیک امروزی) در آن، مرکزیت اقتصادی خود را حفظ کرد و به سرعت به صورت یک مرکز بازرگانی

1. Britannica...

2. Encarta...

3. The World...

4. «Prishtina»

5. Vuk Brankovich

6. Türk...



در ۱۲۹۸ ق/۱۸۸۱ م، طرح ملی‌گرایانه «اتحاد پریزن» به ریاست سلیمان آقا ژکشی، در برخی از شهرهای آلبانیایی‌نشین از جمله پریشتینا منجر به قیامهایی شد که سرانجام توسط درویش پاشا سرکوب گردید و آرامش به پریشتینا بازگشت («دائرة المعارف»، همانجا)؛ اما ملی‌گرایان آلبانیایی همچنان خواستار استقلال آلبانی از دولت عثمانی بودند.

در انتخابات مجلس نمایندگان عثمانی که پس از مشروطه دوم در ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م، صورت گرفت، حسن بیگ پریشا (پریشتینا) و اسماعیل کمال دو تن از نمایندگان مردم آلبانی در مجلس عثمانی، تلویحاً استقلال آلبانی از عثمانی را اعلام کردند که منجر به شورشهایی در ۱۹۱۰ م، در نواحی آلبانیایی‌نشین شد. این نهضت توسط شفقت تورگات پاشا و جاوید پاشا سرکوب شد. در ژوئن ۱۹۱۱، سلطان محمد پنجم برای جذب قلوب مسلمانان آلبانیایی به کوزوو سفر کرد و وارد پریشتینا شد و در آنجا با انتشار بیانیه‌ای اعلام عفو عمومی کرد و جرایم همه کسانی را که در شورش ۱۹۱۰ م شرکت داشتند، بخشید (نک: ملکم، ۳۴۸ پی: «دائرة المعارف»، همانجا)، اما در ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲ م، به هنگام جنگ اول بالکان، پریشتینا به تصرف ارتش صربستان درآمد و حاکمیت ۵۰۰ ساله عثمانیان بر این شهر پایان یافت. صربها با بدرفتاری با مسلمانان سعی در بیرون راندن آنها از پریشتینا کردند. از ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵ م بسیاری از مسلمانان پریشتینا را ترک کردند (شاو، II/294؛ ملکم، ۳۶۸، ۳۷۵). پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل پادشاهی یوگسلاوی پریشتینا به عنوان مرکز کوزوو معین شد («دائرة المعارف»، همانجا).

صربها پس از چیرگی بر کوزوو، دست به کشتار آلبانی تباران آنجا گشودند و تنها در پریشتینا ۵ هزار تن از مسلمانان آلبانیایی را به قتل رساندند و زمینهای کشاورزی آنان را مصادره کردند و از سویی دیگر کشاورزان نواحی صربستان و موتنگرو را در زمینهای کشاورزی پریشتینا اسکان دادند (بلوف، 210؛ ملکم، ۴۰۱-۴۰۲).

پس از پایان جنگ جهانی دوم و تأسیس کشور جمهوری فدرال یوگسلاوی، پریشتینا به عنوان مرکز ایالت خودمختار کوزوو در قلمرو جمهوری صربستان تعیین شد. در دوره حکومت تیتو بر یوگسلاوی پریشتینا به مرکز سیاسی و فرهنگی آلبانی تباران یوگسلاوی بدل شد. ۹۰٪ از ساکنان کوزوو را در این زمان آلبانی تباران تشکیل می دادند (کثانی، ۵۲، ۵۰؛ EI<sup>2</sup>). پس از فروپاشی جمهوری فدرال سوسیالیستی یوگسلاوی در ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲ م، درگیریهای خونین در کوزوو و به ویژه در پریشتینا میان آلبانی تباران و صربها به وقوع پیوست که در نهایت با مداخله ناتو این ناآرامیها فروکش کرد و بنابر قطعنامه ۱۲۲۴ شورای امنیت سازمان ملل متحد، خودمختاری کوزوو با پایتختی پریشتینا در قالب حفظ تمامیت ارضی یوگسلاوی به رسمیت شناخته شد (ولی‌اللهی، ۲۲۸).

مآخذ: اولیا چلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ چواد، علی، سالک عثمانیه نک

توسعه یافت (نک: EI<sup>2</sup>؛ ملکم، ۲۲-۲۳، ۱۳۹-۱۴۰؛ سامی، ۱۴۹/۲). در اواخر سده ۱۰ ق/۱۶ م، ۶۰٪ اهالی پریشتینا را مسلمانان تشکیل می دادند (ملکم، ۱۶۸). اولیا چلی که در سده ۱۱ ق/۱۷ م از پریشتینا دیدار کرده، آنجا را شهری با ۲۰۶۰ خانه دو طبقه با باغها و باغچه‌های خرم و ۳۰۰ باب دکان که برای رفع نیازهای اهالی شهر کافی نبوده، وصف کرده است و قصر آلائی بیک و عمارت محکمه آن را از بناهای معروف آنجا بر شمرده است. افزون بر اینها، به گزارش او پریشتینا در آن زمان دارای ۱۱ کاروان‌سرا و مساجد و حمامهای متعددی بوده است (۵۵۲/۵).

در ۱۱۰۰ ق/۱۶۸۹ م، اتریشها به کوزوو حمله کردند و آلبانیاییهای طرفدار آنها به رهبری پتر بوگدانی - اسقف اعظم کاتولیک مذهب اسکوپیه - به نیروهای اتریشی پیوستند و پریشتینا بدون مقاومت به دست اتریشها افتاد، اما دیری نپایید که در ۱۶۹۰ م ترکها پریشتینا را باز پس گرفتند (نک: ملکم، ۱۹۴، ۲۲۵؛ سولتر، 255؛ «دائرة المعارف»، همانجا). شیوع طاعون در ۱۱۰۱ ق و شروع دوباره جنگ میان نیروهای عثمانی و اتریشی بر سر حاکمیت کوزوو در ۱۱۵۰ ق/۱۷۳۷ م، آسیبهای بسیاری به پریشتینا رساند (ملکم، ۲۴۹ پی).

بر اثر گسترش منازعات و افزایش هرج و مرج در ایالت روم ایلی، برخی از خاندانهای برجسته محلی در بالکان به قدرت رسیدند. از این میان خاندان جیونولی (ژینولی) بر پریشتینا و ژیلان حکمفرما شدند. در اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م این خاندان چنان مقتدر شد که به آنان «دومین حکمران» کوزوو (پس از سلطان) لقب داده بودند (ملکم، ۲۶۵).

در ۱۸۱۲ م نخست فرانسه و سپس دیگر کشورها از جمله پادشاهی صربستان در ۱۸۸۹ م در پریشتینا به تأسیس کنسولگری دست زدند. مسلمانان آلبانیایی گشایش کنسولگری صربستان در پریشتینا را گامهایی به سوی الحاق کوزوو به صربستان تلقی می کردند و از این کار ناخرسند بودند. در ۱۳۰۷ ق/۱۸۹۰ م کنسول صربستان در پریشتینا به قتل رسید و قاتل او هرگز شناخته نشد. در اسناد برجای مانده از این دوره، از پریشتینا به عنوان شهری با حدود ۷ هزار تا ۹ هزار تن جمعیت و ۱۵۰۰ خانه یاد شده است. بنابراین اسناد در آن دوره ۲۰٪ از جمعیت پریشتینا را صربها تشکیل می داده‌اند («پریشتینا»؛ EI<sup>2</sup>؛ نیز نک: ملکم، ۳۳۶).

در اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م، مرکز ایالت کوزوو از پریشتینا به اسکوپیه انتقال یافت. بنابر گزارشهای موجود از آن زمان، پریشتینا شهری با حدود ۱۰۶۰۰ تن جمعیت بوده است که از آن میان بیش از ۸۱۰۰ تن از اهالی آن را مسلمانان و بقیه را مسیحیانی از ملیتهای مختلف تشکیل می داده‌اند و دارای ۱۸ مسجد، ۲ مدرسه ابتدایی - یکی برای دختران و دیگری برای پسران - و یک مدرسه رشدیه (متوسطه)، ۵۰۰ باب دکان، ۱۰ کاروان‌سرا، ۲ مسافرخانه، ۳ حمام و یک بیمارستان نظامی در بیرون شهر بوده است (نک: سامی، همانجا؛ جواد، ۲۳۴-۲۳۵). در همین دوره با رشد تمایلات استقلال طلبانه در میان ملی‌گرایان آلبانی،

تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول، ۱۳۱۲ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ کتانی، علی، اقلیتهای مسلمان در جهان امروز، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ملک، نول، تاریخ اجمالی کوزوو، ترجمه باقر نصیری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ولی‌اللهی ملکشا، حبیب‌الله و احمد جعفری، ریشه‌های بحران کوزوو و دخالت نظامی ناتو، تهران، ۱۳۸۰ش؛ نیز:

Beloff, N., *Tito's Flawed Legacy*, Colorado, 1985; Britannica, 2004; Britannica Atlas, Chicago, 1996; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2004; Gibbons, H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire*, London, 1968; Judah, T., *The Serbs*, London, 1997; «Prishtina», Albanian, www.Albanian.com / main / countries / kosovo / prishtina; Shaw, S. and E. S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1985; *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1978; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com; Zöllner, E., *Geschichte Österreichs*, Wien, 1990.

مهدی گیوانی

پرلیپ (به ترکی: پرلیه)، شهر و استانی در جمهوری مقدونیه. استان پرلیپ با ۱'۸۲۴ کیلومتر مساحت و ۹۴'۴۶۴ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) در نواحی مرکزی مقدونیه واقع است و مرکز آن شهر تاریخی پرلیپ است («فرهنگ...»؛ نیز نک: اطلس...).

شهر پرلیپ در ۴۱° و ۲۰' عرض شمالی و ۲۱° و ۳۳' طول شرقی در شمال دشت حاصل‌خیز پلاگونیا در دامنه‌های رشته کوه بابونا واقع است. این شهر نام خود را از قلعه‌ای کوهستانی به همین نام، به معنی «مستقر بر کوه»، گرفته است («اطلس...»؛ ۱۴۰، فهرست: «پرلیپ»، «مقدونیه...»؛ EI<sup>2</sup>, VIII/310). پرلیپ با ۷۳'۸۱۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) سومین شهر بزرگ مقدونیه است («فرهنگ...»؛ «پرلیپ»، «اتاق...»<sup>۵</sup>) و از مراکز بازرگانی و کشاورزی این کشور به شمار می‌رود. تولید تنباکو و صنایع جانبی آن عمده‌ترین فعالیت اقتصادی در این شهر است و محصول تنباکوی آن یکی از بهترین انواع تنباکو به شمار می‌رود و بسیاری از کارخانه‌های سیگارسازی جهان در تولید محصولات خود از آن استفاده می‌کنند. نساجی و شراب‌سازی از دیگر صنایع پرلیپ است (کلمبیا<sup>۶</sup>: «پرلیپ»، «اتاق»؛ افشار، ۶۴).

پیشینه تاریخی: یافته‌های باستان‌شناسی، دیرینگی منطقه پرلیپ را به سده‌های پایانی پیش از میلاد می‌رساند. همچنین این یافته‌ها حکایت از چیرگی رومیان و سپس بیزانسیها بر این منطقه دارد. با این وجود، برای نخستین بار از این شهر در فرامین باسیلیوس دوم، امپراتور بیزانس در ۴۰۵ق/۱۰۱۴م یاد شده است. پرلیپ تا اوایل سده ۷ق/۱۳م، در قلمرو امپراتوری بیزانس باقی بود و پس از آن بر قلمرو پادشاهی دوم بلغار افزوده شد. سپس در قلمرو ووکاشین<sup>۷</sup> که در ۷۶۷ق/۱۳۶۶م در پرلیپ بر تخت نشست و خود را شاه خوانده بود، درآمد (نک: «پرلیپ»، «مقدونیه»؛ EI<sup>2</sup>، همانجا). اما دیری نپایید که ووکاشین در ۱۳۷۱م در جنگی که بر ضد عثمانیها ترتیب داده بود، شکست خورد و به هنگام فرار کشته شد و پس از او پسرش مارکو کرایلیه‌ویچ<sup>۸</sup> بر جای او نشست. او پرلیپ را مرکز حکومت خود قرار داد و قلعه آن را بازسازی کرد که از آن

پس به نام او مارکووی کولی (قلعه مارکو) خوانده شد (اوزون چارشیلی، ۱/۱۹۹: «پرلیپ»، «مقدونیه»).

در ۷۸۴ق/۱۳۸۲م، به روزگار سلطان مراد اول (حک ۷۶۱-۷۹۲ق)، پرلیپ توسط تیمورتاش پاشا به تصرف عثمانیان درآمد (حاجی خلیفه، ۱۳۸: اولیاچلی، ۵۷۱/۵: اوزون چارشیلی، ۱/۱۷۵) و مارکو تا ۷۹۷ق/۱۳۹۵م به عنوان پادشاه تحت‌الحمايه عثمانیان بر منطقه پرلیپ حکومت کرد. در دوره سلطان محمدفاتح (حک ۸۵۵-۸۶۶ق) گروه‌های بزرگی از ترکان مسلمان که بیشتر صنعتگر بودند، در دو کیلومتر پایین تر از شهر قدیمی، اسکان داده شدند. قدیمی‌ترین مسجد شهر که بنا بر کتیبه سر در آن در ۸۸۱ق ساخته شده است، به همین دوره باز می‌گردد (EI<sup>2</sup>، همانجا).

اولیا چلیی که در سده ۱۱/۱۷م از این شهر دیدار کرده، آن را شهری میانه‌حال با قلعه‌ای استوار، ۱۰ محله و هزار خانه کاه‌گلی با باغچه‌های بزرگ وصف کرده است. بنا به گزارش او، هر یک از محله‌های شهر دارای مسجدی بوده است که از میان آنها مسجد آلائی‌بیک در بازار و نیز مسجد ارسلان پاشا از همه معروف‌تر بوده‌اند. افزون بر آن، شهر دارای مدرسه، تکیه، مکتب، خان (کاروان‌سرا) و حمامی بزرگ و نیز ۲۰۰ باب دکان بوده است و اهالی شهر بیشتر به کار ساخت اسباب‌بازی و چاقو اشتغال داشته‌اند و به سبب وجود شکارگاه‌های خوب در کوه‌های مجاور شهر، مردم آن به شکار علاقه بسیاری داشته‌اند. بنابر روایت اولیا چلیی در روزگار او بیشتر ساکنان پرلیپ را صربها و بلغارها تشکیل می‌دادند و بسیاری از آنها به زبان بلغاری گفت و گومی کردند (۵۷۱/۵-۵۷۲).

در سده‌های بعد با مهاجرت ترکان به این شهر، بافت جمعیتی شهر کاملاً دگرگون شد. بنا به گزارش سامی در اواخر سده ۱۳ق/۱۹م بیشتر جمعیت ۱۸'۳۷۸ تنی پرلیپ را مسلمانان ترکی زبان تشکیل می‌داده‌اند. توصیفات سامی از این شهر که به روزگار او دارای ۱۰ مسجد، ۳ تکیه، ۵ مدرسه علوم دینی، دو حمام، یک مدرسه متوسطه (رشدیه)، یک مدرسه ابتدایی، ۷ مدرسه اسلامی، ۶ مدرسه ابتدایی برای مسیحیان، دو کلیسا و بازارمکاره‌ای پررونق بوده است (۱۵۰۰/۲)، نشان از آبادانی پرلیپ در اواخر دوره حضور ترکان بر آنجا دارد.

پرلیپ در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م به هنگام نخستین جنگ بالکان به تصرف صربها درآمد (EI<sup>2</sup>, VIII/312) و از آن پس جزئی از صربستان شد و پس از جنگ جهانی اول با شکل‌گیری پادشاهی یوگسلاوی در شمار شهرهای آن کشور درآمد. پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس جمهوری فدرال یوگسلاوی در قلمرو جمهوری مقدونیه از جمهوریهای شش‌گانه فدراسیون یوگسلاوی به شمار آمد و در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م با فروپاشی فدراسیون یوگسلاوی و استقلال جمهوری مقدونیه این شهر در زمره شهرهای این کشور نوین قرار گرفت.

1. The World...  
6. Vukašin

2. Britannica ...  
7. Marko Kiraliyevic

3. «Prilep», Macedonia.

4. «Prilep», Economic ...

5. The Columbia ...

بخشهای کوهستانی طبرستان همچنان در دست باوندیان باقی بود (نک: مادلونگ، ۲۰۰۱-۲۰۰۰).

در ۱۶۶۴/۷۸۳ م ونداد هرمزد قانونی به پریم مقر حکومت اسپهبدان رفت و با یاری اسپهبد شروین باوندی فرمانروای اسپهبدان در آن زمان توانست ثواب و کارگزاران خلیفه عباسی را از برخی نواحی طبرستان بیرون براند (ابن اسفندیار، ۱۸۳/۱: اولیاءالله، ۶۰-۶۱؛ مادلونگ، ۲۰۰۲). در اوایل سده ۳ ق در گیرودار کشمکشهای میان قاروندیان و باوندیان، مازیار آخرین فرمانروای دودمان قاروندی به یاری مأمون (حک ۱۹۸-۲۱۸/۲۱۸-۸۱۴ م) خلیفه عباسی، موفق شد حکومت این نواحی را به دست آورد (همو، ۲۰۴؛ نجمی، ۲۷) و لقب سستی اسپهبدان را اختیار کرد. وی مساجدی در پریم و دیگر شهرهای قلمرو خویش نیز بنا کرد (ابن فقیه، ۳۰۶؛ مادلونگ، همانجا).

در زمان معتصم عباسی (حک ۲۱۸-۲۲۷/۲۲۷-۸۳۳ م) و به اشاره وی عبدالله طاهر امیر خراسان به طبرستان لشکر کشید و به یاری قارن ابن شهریار باوندی، مازیار را از میان برداشت و با مرگ مازیار دودمان قاروندیان در طبرستان منقرض شد و کوههای شروین و پریم مجدداً تحت حاکمیت خاندان باوندی که اطاعت طاهریان را پذیرفته بودند، درآمد و باوندیان به استحکام دژ پریم کوشیدند (همو، ۲۰۵-۲۰۶؛ اعظمی، ۵۳؛ نک: بلاذری، ۴۷۴-۴۷۵).

تا نیمه اول سده ۳ ق/۹ بیشتر اهالی پریم بر دیانت زردشتی باقی بودند و با اسلام آوردن قارن بن شهریار باوندی پذیرش اسلام در پریم و دیگر نواحی طبرستان افزایش یافت (مادلونگ، ۲۰۰۶). با آغاز قیام حسن زید علوی در ۲۵۰ ق/۸۶۴ م بر ضد عاملان دستگاه خلافت عباسی در طبرستان، بیشتر مردم آنجا بجز اهالی کوهستان پریم با او بیعت کردند (طبری، ۲۷۳/۹-۲۷۴).

جغرافی‌نویسان سده ۴ ق/۱۰ م از پریم به عنوان مرکز ناحیه کوهستانی قارن کوه و پایتخت باوندیان یاد کرده‌اند که خزاین و ذخایر حکومتی در آنجا نگهداری می‌شده است. از نظر اقتصادی پریم دارای مرکزیت بوده، و هر ۱۵ روز یک بار بازار روزپروتنی در آن برپا می‌شده است و بازرگانان از دیگر نواحی بدانجا می‌آمدند (اصطخری، ۲۰۵-۲۰۶؛ ابن حوقل، ۳۷۷/۲؛ حدود، ۱۴۷). در سده ۴ ق بیشتر اهالی قارن کوه را زردشتیان تشکیل می‌دادند و بر آنجا اسپهبدان باوندی حکم می‌راندند (همانجا).

بنابه روایت مؤلف گمنام کتاب *حدود العالم لشکرگاهی در نیم فرسنگی* پریم وجود داشته که مقر اسپهبد قارن کوه بوده است و بیشتر ساکنان این لشکرگاه را مسلمانانی که از دیگر نواحی بدانجا مهاجرت کرده بودند و به بازرگانی و پیشه‌وری می‌پرداختند، تشکیل می‌دادند، اما اهالی بومی این منطقه بیشتر به کار سپاهی‌گری و برزگری اشتغال داشتند و به آیین زردشتی پای‌بند بوده، و همچنین به آداب و مراسم دیانت زرتشتی می‌پرداخته‌اند که برای نمونه از ستایش آب چشمه‌های اطراف پریم و طلب باران که یادآور مراسم و آیین پرستش ایزد آب، اناهیتا در ایران

از آثار دیدنی بر جای مانده در این شهر می‌توان به بقایای قلعه سنگی مارکوری کولی، صومعه‌هایی از روزگار بیزانسیها، مسجد قدیمی شهر، برج ساعت در بازار آن و دیوار کاروان‌سرای شهر که از آثار دوره عثمانیان به شمار می‌رود، یاد کرد ((پرلیپ، «مقدونیه»)).

مآخذ: اطلس راهنمای کشورهای جهان، دفتر چهارم کشورهای اروپا، سازمان جغرافیایی وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹؛ افشار، سعید، مقدونیه، تهران، ۱۳۷۷؛ ش: اولیا چلی، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ حاجی خلیفه، *تقویم التواریخ* (ترجمه)، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۲۰۶ ق؛ نیز:

*Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; EI<sup>2</sup>; «Prilep, Economic Chamber of Macedonia, www.mchamber.org.mk/www1/prilep.htm; «Prilep, Macedonia, faq. macedonia.org/travel/cities/prilep.html; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com. وهاب ولی

پریم، نام منطقه‌ای تاریخی در جنوب ساری و پایتخت کوهستانی اسپهبدان طبرستان، امروزه با عنوان فریم نام دهستانی از بخش دودانگه به مرکزیت روستای محمدآباد واقع در شهرستان ساری.

از پریم برای نخستین بار در منابع تاریخی ذیل وقایع خسرو انوشیروان (سد ۵۳۱-۵۷۹ م) یاد شده است. وی نواحی‌ای از طبرستان را که شامل وندامیدکوه (امیدکوه)، آمل، لغور و پریم (فریم) بود، به پاس خدمات قارن (کارن) - پسر سوخرا وزیر قباد از اعضای خاندان کارن - در نبرد با هیتالیان به وی واگذار و به او لقب اسپهبد طبرستان داده شد (ابن اسفندیار، ۱۵۰/۱-۱۵۲؛ مرعشی، ۱۰۸؛ اولیاءالله، ۲۷-۲۹؛ نیز نک: تولدک، ۶۶۰؛ کریستن سن، ۹۹؛ مادلونگ، ۲۰۰۰).

حکومت این نواحی مقارن با انقراض دولت ساسانیان در دست اعقاب کارن باقی ماند و بر این ناحیه نام معرب کوه قارن نهاده شد (ابن اسفندیار، ۱۵۲/۱؛ تولدک، ۶۷۳-۶۷۴). با ضعف و زوال دولت ساسانی، طبرستان دستخوش تهاجمات هیتالیان به وی و از سوی دیگر عربها شد و مردمان آن ناحیه که از این نابسامانیها به ستوه آمده بودند، فرمانروایی این نواحی را به باو - از سرداران یزدگرد سوم - که برای زیارت آتشکده کوسان به طبرستان آمده بود، پیشنهاد کردند. وی به اصرار مردم طبرستان حکومت این ناحیه را پذیرفت (ابن اسفندیار، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ نیز نک: ه د، آل باوند). در این زمان پریم و کوههای قارن در دست قاروندیان بود. آنها نیز حاکمیت باو را پذیرفتند و با داشتن سمت فرمانروایی ناحیه قارن کوه، در اطاعت باوندیان بودند (نک: برزگر، ۹۳/۱؛ عسکری، ۱۲۹).

هنگامی که سهراب فرزند خردسال باو بر جای پدر نشست، پریم به عنوان مقر حکومت او تعیین شد و با بنای قصر، گرمابه و میدان در این شهر بر عمران و آبادانی آنجا افزوده شد که آثار آنها تا زمان ابن اسفندیار بر جای بوده، و وی از آن عمارات دیدن کرده است (ابن اسفندیار، ۱۵۶/۱). کوههای صعب‌العبور طبرستان به‌ویژه قارن کوه مانع از پیشروی عربها به این نواحی بود (نک: بلاذری، ۴۷۳) و حکومت

باستان بوده است، می‌توان یاد کرد (ص ۱۴۷-۱۴۸).

وجود ضرابخانه‌ای در پریم که در آن به ضرب سکه‌های سیمین می‌پرداختند (اعظمی، همانجا)، نشان از اهمیت اقتصادی آنجا در سده ۴ق دارد. نقش روی این سکه‌ها گویای آن است که باوندیان این دوره سیادت آل بویه را پذیرفته بودند و از شیعه امامیه نیز حمایت می‌کردند و مذهب تشیع در پریم رواج داشته، به طوری که مادر مجدالدوله بویه خواهر اسپهبد پریم بوده است (رشیدالدین، ۱۹۰/۱؛ مادلونگ، 216-217؛ نیز نک: اعظمی، ۵۴)؛ در عین حال، بنابر سکه دیگری، در ۳۷۵/ق اسپهبد شروین بن رستم نامی بدون پذیرش سیادت آل بویه بر پریم حکومت می‌کرد (مادلونگ، 217، حاشیه ۱).

در پی استیلای قابوس بن وشمگیر بر طبرستان و گرگان به سبب جنگها و کشمکشهایی که میان وی و مجدالدوله بویه در گرفت، لشکریان وی انبارهای آذوقه و ذخایر پریم را غارت کردند و در نتیجه آنجا دچار قحطی و کمبود مواد غذایی گردید (عتبی، ۲۴۱؛ رشیدالدین، ۱۳۹/۱؛ ملحقات، ۱۰۱/۱؛ مرعشی، ۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۰). با ظهور دولت سلجوقیان و استیلای طغرل سلجوقی (حک ۴۲۹-۴۵۵/ق ۱۰۳۸-۱۰۶۳) بر طبرستان، نواحی مختلف این ولایت تحت حاکمیت سلجوقیان درآمد، اما پریم همچنان در دست خاندان باوندی باقی ماند (ملحقات، ۲۶/۱).

در ذیحجه ۴۷۳/م ۱۰۸۱ حسن صباح به علت موقعیت سوق الجیشی قلعه و ناحیه کوهستانی پریم برای تبلیغ مذهب اسماعیلیه نزاری در میان مردمان شیعه مذهب این ناحیه، به پریم سفر کرد (جوینی، ۱۹۱/۳). سلطان محمد بن ملکشاه که از این خبر آگاه شد، از اسپهبد حسام‌الدوله شهریار (حک ۴۶۶-۵۰۴/ق ۱۰۷۴-۱۱۱۰م) حاکم پریم خواست که برای سرکوب اسماعیلیان به خدمت او درآید (ملحقات، ۳۳/۱). حسام‌الدوله که از پیام او خشمناک شده بود، از فرمان او سر بر تافت؛ سلطان محمد نیز لشکری به تنبیه او گسیل داشت، اما حسام‌الدوله سپاه او را شکست داده، پراکنده کرد (همان، ۳۳/۱-۳۴؛ مرعشی، ۱۵۱-۱۵۲؛ بازورث، 28).

در ۴۸۶/ق ۱۰۹۳م در دوره دوم فرمانروایی باوندیان (اسپهبدیه) حسام‌الدوله پایتخت را از پریم به ساری منتقل کرد و پریم تنها به عنوان پایگاه نظامی درآمد (برزگر، ۲۵۷/۲) و از این تاریخ به بعد رونق و اهمیت پریم روبه زوال نهاد.

در ۵۲۱/ق ۱۱۲۷م زلزله‌ای شدید که در ناحیه هزار جریب روی داد، باعث ویرانی و کشته شدن اهالی پریم شد، به گونه‌ای که از این تاریخ به بعد پریم اهمیت گذشته خود را هیچ‌گاه بازیافت (امبرسن، ۱۴۱). افول نهایی پریم پس از زمین لرزه شدید ۷۰۰/ق ۱۳۰۱م - که منجر به ویرانی بسیاری از نواحی جنوب مازندران شد - صورت گرفت (همو، ۱۴۶)؛ به گونه‌ای که در سده ۸/ق ۱۴م حمدالله مستوفی از پریم به صورتی یاد کرده

است که نشان از عدم اهمیت آن دارد، چنان که در انضمام پریم به قومس یا به مازندران با شک و تردید یاد می‌کند (نک: ص ۱۶۲).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲/ق ۱۸۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعظمی سنگسری، چراغعلی، «فریم پایگاه اسپهبدان باوندی کجاست؟»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ س ۷، شد ۱؛ امبرسن، ن. و ج. پ.، قلوب، تاریخ زمین لرزه‌های ایران، ترجمه ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۸ش؛ برزگر، اردشیر، تاریخ تیرستان، به کوشش محمد شکر فوشی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ جبرنی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۷م؛ حدودالعالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترچ، لیدن، ۱۳۳۱/ق ۱۹۱۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طبری، تاریخ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عسکری، علی بابا، بهشهر (اشرف البلاد)، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ش؛ ملحقات تاریخ طبرستان (نک: هداین اسفندیار؛ نجمی، ناصر، پاپک خرم‌دین، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تولدکه، ثوذر، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

شیرا جعفری

پریم<sup>۱</sup>، یا بریم، جزیره‌ای آتشفشانی در تنگه باب المندب در جمهوری یمن. این جزیره با ۱۳-۲ وسعت در جنوب غربی شبه جزیره عربستان و در باریک‌ترین بخش تنگه باب المندب میان دو کشور یمن و جیبوتی به فاصله حدود ۴-۳ کیلومتر از ساحل یمن و حدود ۲۸-۳ کیلومتر از ساحل جیبوتی جای دارد. بیشترین درازای آن حدود ۹-۶ کیلومتر و میانگین پهناي آن حدود ۳-۲ کیلومتر است (کلمبیا<sup>۲</sup>؛ انکارتا<sup>۳</sup>؛ «فرهنگ...»<sup>۴</sup>، ۱۰۷/XX؛ «دائرة المعارف...»<sup>۵</sup>، ۱۴۴/III).

این جزیره از دیرباز شناخته شده بود و در برخی منابع کهن از آن با نام «دیودروس» نام برده شده است (نک: پلینی، 469، II/468؛ شوف، 114). در بیشتر متون عربی از این جزیره با نام جزیره «میون» یاد شده است (نک: تیتس، 421؛ ترسیسی، ۴۶۰).

با گسترش نفوذ پرتغالیها در سواحل جنوبی شبه جزیره عربستان، این جزیره در ۹۱۹/ق ۱۵۱۳م به تصرف آنها درآمد. هلندیها هم که در اوایل سده ۱۱/ق ۱۷م به سواحل جنوبی یمن راه یافته بودند، برخی در پریم اقامت گزیدند (ماکرو، ۲۰-۲۱، ۳۱).

این جزیره در سده ۱۲/ق ۱۸م چندین بار به تصرف فرانسه و انگلیس درآمد، تا سرانجام در ۱۲۷۳/ق ۱۸۵۷م انگلیسیها که از نفوذ هر چه بیشتر

1. Perim

2. The Columbia...

3. Encarta...

4. The Imperial...

5. Encyclopedia...

احمد سمرقندی (کاسانی، ۱۰۸۵، ۲۶۸/۶، قس: ۸۸۲، ۱۴۰/۳) و ظهیرالدین ابوالمعالی زیادین الیاس (عبدالقادر، ۲۴۵)، در فقه ثبت شده است. ابوحفص عمر بن محمد نسفی صاحب القند، او را در نسف دیده، اما موفق به سماع از او نشده است (نک: نسفی، همانجا) و روایت او از پزدوی، برخلاف آنچه در اسناد علاءالدین بخاری آمده است (نک: ۴/۱)، نیاید بی واسطه باشد.

از نظر سلوک فردی، نسفی که عصر پزدوی را دریافته، او را با لقب «زاهد» خوانده است (همانجا؛ نیز نک: پزدوی، ۷/۱). گویا او بخش پایانی عمر خود را در نسف و کش (نزدیک سمرقند) گذرانده است، جایی که وی در همان جا وفات یافت (نک: نسفی، ذهبی، همانجاها). پیکر او را به سمرقند بردند و در باب المشهد جاگردیزه، آرامگاه مشهور سمرقند به خاک سپردند و تریش قرن‌ها از مزارات سمرقند بود (نسفی، همانجا؛ سخاوی، ۱۴۸/۱؛ قس: ابوطاهر، ۷۰).

آنچه از آثار وی و گزارش‌های منابع برمی‌آید، چیرگی او در فقه و اصول است، چنان‌که از او به تعبیر «فقیه ماوراءالنهر» یاد شده است (سمعانی، همانجا؛ نیز ذهبی، ۶۰۲/۱۸). از برخی اشارات برمی‌آید که وی در حدیث نیز دستی داشته است (نسفی، همانجا)، وی در ارزیابی حدیث، نگاهی نقادانه داشت و در بابی از کتاب «اصول الفقه» خود، با عنوان «باب الطعن»، با ارائه ضوابطی به تضعیف برخی احادیث برخاسته است (۶۶/۳ بی).

پزدوی در سده‌های پس از خود به عنوان شاخص مذهب صحیح حنفی در ماوراءالنهر شناخته بوده، و چه بسا این شهرت، بازتابی از نقش تاریخی او در دوره زندگانی‌اش بوده است. در منابع متأخر به مناظرات پرشور پزدوی با عالمان مختلف شافعی، از جمله امام محمد غزالی اشاره شده که همه به نفع حنفیان خاتمه یافته است (مثلاً نک: ابوطاهر، ۷۱) و گاه از برخورد شکننده‌ای سخن رفته که پزدوی با حنفیان تدریجاً داشته است (برای نمونه‌ای در قرائت فارسی قرآن، نک: همو، ۷۲؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۵/۱؛ ه، ۳۸۴/۵). به هر روی، برخورد‌های جدلی وی با شافعیان و اصحاب حدیث، در جای‌جای عبارات کتاب «اصول الفقه» او آمده، و به عنوان مهم‌ترین صاحب‌نظر رقیب، اغلب دیدگاه‌های شخص شافعی را نقد کرده است (مثلاً نک: ۹۵/۱، ۹۶-۱۷۸، جم، نیز برای مذهب مالک و اصحاب حدیث، نک: ۱۷/۱، ۱۰۴-۱۰۱، جم). به کارگیری همین شیوه جدلی است که ابن خلدون را واداشته است تا در سخن از طریقه‌های اصلی در علم جدل، طریقه نخست را طریقه پزدوی اعلام کند که «مخصوص ادله شرعی اعم از نص و اجماع و استدلال است» (۴۵۷/۱؛ نیز حاجی خلیفه، ۵۸۰/۱؛ صدیق حسن، ۲۰۹/۲).

پزدوی به دنبال سنتی خاندانی (نک: نسفی، ۴۴۴)، همچون برادرش ابوالیسر محمد، در اصول دین، پیرو مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت و مرتبط با محفل ماتریدی بود. افزون بر اثر منتسب به او در «شرح الفقه الاکبر» منسوب به ابوحنیفه (نک: آثار)، موضع وی در تأیید

فرانسویها پس از گشوده شدن کانال سوئز در سواحل دریای سرخ نگران بودند. پیش از اتمام کار ساخت کانال، جزیره پریم را به اشغال خود درآوردند و یک چراغ دریایی در آن احداث کردند (بیدول، 28، 43). اشغال پریم توسط انگلیسیها موجبات نگرانی دولت عثمانی را فراهم کرد و عثمانیان برای محافظت از اماکن مقدسه مکه و مدینه نیروهایی را از نقاط مختلف به آنجا گسیل داشتند (گوین، 96).

جزیره پریم که در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰م در تجارت زغال‌سنگ با عدن رقابت می‌کرد، پس از اشغال آن توسط انگلیسیها اهمیت خود را از دست داد؛ اما با ورود کشتیهای بخار در صحنه کشتی‌رانی، دوباره اهمیت خود را بازیافت و اولین کشتی بخار در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م در لنگرگاه پریم به بارگیری زغال‌سنگ مبادرت کرد (همو، 180، 178). پس از آغاز جنگ جهانی اول پریم به سبب دارا بودن تجهیزات سوخت‌گیری و اهمیت استراتژیک خود مورد توجه بسیار بود و به همین سبب، در جریان جنگ چندین بار ویران و بازسازی شد (بیدول، 60). در نیمه نخست سده ۲۰م با ورود کشتیهای نفت‌سوز در عرصه کشتی‌رانی بین‌الملل، پریم موقعیت اقتصادی خود را از دست داد (گوین، 291). از آن پس پریم فقط محل توقف نیروهای محافظ و کارکنان دو چراغ دریایی واقع در آن شد (هیکنیاتم، II/11).

مآخذ: ترسیسی، عدنان، بلاد سبأ وحضارات العرب الاولى، بیروت/دمشق، ۱۹۹۰م؛ ماکرو، اریک، الین و الغرب ۱۵۷۱-۱۹۶۲م، ترجمه حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Bidwell, R., *The Two Yemens*, Harlow, 1983; *The Columbia Encyclopedia*, 2001; *Encarta Reference Library*, 2004; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, ed. R. S. Simon et al., New York, 1996; Gavin, R. J., *Aden under British Rule 1839-1967*, London, 1975; Hickinbotham, T., *Aden*, London, 1958; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Schoff, W. H., notes on *The Periplus of the Erythraean Sea*, New Delhi, 1974; Tibbetts, G. R., *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, London, 1971.

بروزیان

**پَزْدَوِی**، یا پزدوی، ابوالحسن فخرالاسلام علی بن محمد بن حسین (ح ۴۰۰-۵ رجب ۴۸۲ق/۱۰۱۰-۱۳ سپتامبر ۱۰۸۹م)، فقیه و اصولی حنفی.

او در خاندانی اهل دانش برخاسته از نسف زاده شد. نیای وی عبدالکریم بن موسی پزدوی و پدرش محمد بن حسین از عالمان و محدثان ماوراءالنهر بودند (نسفی، ۴۴۴، ۵۵۵؛ ابن ماکولا، ۴۷۳/۱). پزده، خاستگاه این خاندان، قلعه‌ای در ۶ فرسنگی نسف بر سر راه بخارا بود (سمعانی، ۳۳۹/۱؛ یاقوت، ذیل پزده). پدرش تنها استاد شناخته اوست (نک: نسفی، ۵۵۵). پزدوی بخش مهمی از فعالیت علمی خود را در سمرقند به سر آورد، جایی که مدتی را به تدریس گذراند (همو، ۵۵۴؛ ذهبی، ۶۰۳/۱۸) و گفته شده که مدتی نیز بر مسند قضا بوده است (ابوطاهر، ۷۲؛ ابن نجیم، ۱۵۳/۴). از شاگردان او نام محمد بن حسن زالی بلخی (نک: نسفی، همانجا)، ابوالمعالی محمد بن نصر مدینی، خطیب سمرقند (سمعانی، همانجا) در حدیث، و علاءالدین محمد بن

حنیفه» (سمعانی، ۳۳۹/۱) یاد می‌شد (نیز ذهبی، ۶۰۲/۱۸). گاه نیز از او به عنوان فرد اجلای «اصولیان» از حنفیه، یاد شده است (ابن نجیم، ۴۷/۱).

پزدوی در مذهب حنفی، در شمار «مجتهدان در مسائل» محسوب است که از آنان تنها اجتهاد در مسائلی انتظار می‌رود که از شخص ابوحنیفه قولی نیامده است (عبدالقادر، ۵۵۸/۱). این مجتهدان کوشش بر آن دارند تا بر اساس اصول تقریر یافته مذهب ابوحنیفه و بسط قواعد آن، احکام بدون نص را استنباط نمایند و این راهی است که پزدوی در آن گامی استوار نهاده است. آن اندازه که به روایت از ابوحنیفه مربوط می‌شود، پزدوی در صورت تعدد روایت از وی، به ترجیح روایتی برخاسته (مثلاً نک: ابن نجیم، ۹۳/۲)، گاه خود روایتی خاص از ابوحنیفه نقل کرده (مثلاً نک: ابن عابدین، ۱۹۷/۸)، و گاه به ارزیابی دلالت روایات از وی پرداخته است (مثلاً ابن نجیم، ۱۴۶/۵). اقدام پزدوی به شرح الجامع الصغیر، حکایت از توجه ویژه وی به آراء محمد بن حسن شیبانی دارد؛ وی در عین اینکه به ضبط روایات محمد اعتنا دارد (مثلاً نک: ابن عابدین، ۳۵۰/۷)، گاه نیز موضعی برخلاف محمد را ترجیح نهاده است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۱۵۷/۴).

پزدوی در مباحث اصولی خود، نسبت به اجماع توجهی ویژه می‌ذول داشته است (۲۲۶/۳ بی). این توجه بازتاب خود را در مباحث فقهی او نیز نهاده است و زمینه‌های مختلف روی آورد به اجماع، افزون بر کارکرد اصلی اجماع به مثابه دلیل، از اجماع بر مجازی بودن کاربرد لفظ گرفته (ابن نجیم، ۴۷/۱) تا اجماع فقیهان بر صدور یک فتوا (همو، ۱۳۳/۱) در مباحث او دیده می‌شود.

پزدوی به روزگار خود با شمس‌الائمہ سرخسی (د ح ۴۹۰ ق/ ۱۰۹۷ م)، عالم حنفی صاحب آثار مشابیه وی و دارای لقب هسان او، «فخر الاسلام» (سرخسی، المبسوط، ۲/۲۵، ۲۸۷/۳۰)، در رقابت بوده که گاه در حکایات تاریخی رقابت آنان بازتابی تند داشته است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۱۵۳/۴). اشاره‌ای به نظریه پزدوی در باب دو حیثیتی بودن نسخ (تبدیل در حق مکلفین و بیان محض در حق شارع) و نقدی که نسبت بدان در الاصول سرخسی (۵۴/۲) صورت گرفته (نک: پزدوی، ۱۵۶/۳؛ قس: علاءالدین بخاری، ۱۹۸/۳)، حکایت از آن دارد که سرخسی کتاب خود را در پاسخ به کتاب پزدوی نوشته است. در موارد متعددی می‌توان دید که سرخسی در تقسیمات و عبارات به شدت از نوشته پزدوی متأثر بوده است (مثلاً نک: پزدوی، ۱۲/۱؛ قس: سرخسی، همان، ۱۰/۱).

در فروع گوناگون فقهی، بارها تقابل دیدگاه‌های این دو به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ابن نجیم، ۲۸۵/۶، ۱۳۹/۷، ۲۸۱؛ ابن عابدین، ۲۶۴/۷؛ ابن همام، ۲۵۴/۷). مقایسه الاصول سرخسی با نوشته اصولی پزدوی، حکایت از همراهی بسیار، و البته برخی تفاوتها دارد، اما چنین می‌نماید که مهم‌ترین اختلافات آنان در زمینه اندیشه سیاسی و اجتماعی بوده است. این تقابلی است در اندیشه که سرخسی را به حبس

دیدگاه‌های حنفیان اهل سنت و جماعت و دوری از گرایشهای اعتزالی به صراحت در مقدمه رساله «اصول الفقه» او و مواضع دیگر آن کتاب آمده است (۷/۱، ۱۱، نیز ۲۳۱/۴ جم). به هر روی، از معتزله بارها در کتاب «اصول الفقه» یاد شده، و مواضع آنان نقد شده است (مثلاً ۴۶/۱، ۶۰ جم).

پزدوی در مقدمه کتاب، علم را بر دو قسم دانسته است: نخست علم توحید و صفات الاهی، و دوم علم شرایع که کتاب خود را راجع به آن تألیف کرده است (۷/۱). وی در نگاهی نظری به علم فقه، آگاهی بر آن را در ۳ سطح دانسته است: علم به نفس احکام، «علم به نصوص و معانی آنها و تعریف اصول یا فروع آنها»، و سوم عمل به فقه که سطح دوم را موضوع کتاب خود شمرده است (۱۲/۱). از آنجا که کتاب اصول پزدوی کتابی در اصول فقه است، کوشش او برای چنین ورودی به مبحث بیانگر نگرش خاص او به جایگاه اصول در میان علوم دینی و ماهیت مباحث آن است. باید دانست که کتاب پزدوی به عنوان شاخصی در حیطه «طریقه فقها» در برخورد با دانش اصول فقه شناخته شده که در برابر «طریقه متکلمان» جای داشته است. فقها که در اینجا محدود به فقیهان حنفی است، در برخورد با اصول فقه، برخلاف متکلمان، مباحث خود را نه از اصول و مبانی کلی عقلی، که از کشف رابطه میان احکام شرعی و استقرار اصول کلی از فروع فقهی پی می‌گرفته‌اند. البته این طریقه از اوایل سده ۴ ق توسط کسانی چون ابوالحسن کرخی و ابوبکر جصاص رازی پایه‌گذاری شده است (برای توجه به اقوال آنان، نک: پزدوی، ۱۱۹/۱، ۲۴۹ جم)، اما اهمیت پزدوی در نظری‌سازی و انسجام‌دهی این طریقه است. عبارت یاد شده از پزدوی در تعریف موضوع کتاب خود، به خوبی نشان از آن دارد که وی در بخش مربوط به شناخت اقسام نصوص و معانی آنها بسیار به موضع متکلمان نزدیک بوده، و در بخش مربوط به رابطه اصول با فروع از آنان فاصله گرفته است. این همگرایی و واگرایی نسبت به طریقه متکلمان در عمل نیز در طی کتاب بازتاب یافته است. گفتنی است که پزدوی نسبت به آراء اصولی شیوخ حنفی عراق نیز برخوردی نقادانه داشته، و دیدگاه آنها را گاه با تلویح (مثلاً نک: ۲۱۹/۱؛ بعضی مشایخنا) و گاه صریح (مثلاً ۲۵۴/۱، ۳۰۶) به نقد گرفته است.

در حیطه انسجام، اصول پزدوی یکی از ساخت‌مندترین متون متقدم در اصول فقه حنفی است و این ویژگی آن، نه تنها از سوی عالمان حنفی، که از سوی عالمان دیگر چون ابن خلدون شناخته شده است (علاءالدین بخاری، ۳/۱؛ ابن خلدون، ۴۵۶/۱). پزدوی در مباحث فقهی و اصولی خود نیز همواره روی به انسجام‌دهی و طبقه‌بندی آورده، و نمونه آن، تقسیمات ظریفی است که درباره اقسام «سنت» (نک: ۲۵۱/۲ بی) یا اقسام «اکراه» یاد کرده است (نک: ابن نجیم، ۸۰/۸).

طریقه‌ای اصولی در فقه حنفی که پیش از پزدوی پدید آمده، و توسط او سامان یافته بود، در منابع پسین به نام پزدوی ثبت گردید و از همین رو، از وی با تعبیری چون «استاذ الائمة و صاحب الطریقه علی مذهب ابی

باب کفالت و ودیعه را نقل کرده است (نک: ۹۶/۳، ۲۱۹). گستره‌ای از فتاوی او نه تنها در کتابهای حنفیان، که گاه در کتب دیگر مذاهب مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن نجیم، ۹۸/۱، ۱۳۳، جم: ابن عابدین، ۲۶۱/۲، ۴۳۵/۳، جم: مرداوی، ۸۰/۲).

برخی از متأخران گفته‌اند که پزدوی در آثارش، گرایش به دشوار گویی داشت و از همین روی، در مقایسه با برادرش ابوالیسر، لقب ابوالعسر گرفته است (طاش‌کوپری‌زاده، ۱۶۵/۲)؛ این لقب اگرچه بر نوعی تقابل مقایسه میان دو برادر دلالت دارد (نک: عبدالقادر، ۳۷۲/۱)، اما کتاب «اصول الفقه» که از نظری‌ترین نوشته‌های اوست، از چنین دشوارگویی برکنار مانده است (برای نمونه‌های تقابل دو برادر، نک: ابن نجیم، ۲۵۹/۶-۲۶۰؛ ابن همام، ۲۲۲/۷).

آثار:

۱. کنز الوصول الی معرفة الاصول یا «اصول الفقه»، چاپ همراه با کشف الاسرار علاءالدین بخاری (نک: مآخذ همین مقاله)؛ تخریج احادیث متن توسط ابن قطلوبغا (ص ۲۰۶؛ برای نسخ خطی، نک: GAL, S, I/638). تاج الشریعه محبویی در التفتیح میان مضامین این کتاب پزدوی و مختصر اصولی ابن حاجب جمع کرده، و این ساعاتی در بدیع النظام مباحث اصولی آمدی را با پزدوی گرد آورده، و خود آن را شرح کرده است (عبدالقادر، ۳۶۵/۱؛ نیز: GAL, S, I/637, 658).

۲. شرح الفقه الاکبر، که ظاهراً شرحی است بر الفقه الاکبر (۲) منسوب به ابوحنیفه (همان، GAL, S, I/638؛ هـ، ۴۰۵/۵). این اثر براساس نسخ آن به پزدوی انتساب یافته، و در منابع مقدم نامی از آن نیامده است. علاءالدین بخاری نیز، آن‌گاه که به بررسی سخنان پزدوی دربارهٔ مضمون الفقه الاکبر پرداخته، چنین شرحی را نمی‌شناخته است (نک: ۸۱). باید توجه داشت که اشارات گذرای پزدوی به مضامین کتاب الفقه الاکبر، ناظر به تحریر قدیم الفقه الاکبر است (نک: ۷/۱-۸؛ قس: «الفقه الاکبر (۱)»، سراسر متن)، در حالی که برخی از این فقرات یاد شده در تحریر جدید الفقه الاکبر (الفقه الاکبر (۲)) دیده نمی‌شود (نیز نک: علاءالدین بخاری، همانجا). این شرح به کوشش استنلی آلدردلی در ۱۸۶۲م در لندن به چاپ رسیده است. همچنین ابوالمنتهی مغنیاوی بر این اثر حاشیه نگاشته که ضمن الرسائل السبعة فی العقائد، در حیدرآباد دکن (۱۴۰۰ق) به چاپ رسیده است.

۳. شرح الجامع الصغیر، شرحی است بر کتاب محمدبن حسن شیبانی در فقه حنفی (عبدالقادر، همانجا؛ ابوطاهر، ۷۰) که برخی نسخ آن به ویرایش صدر شهید به‌دست رسیده، و نسخ خطی پرشماری از آن در کتابخانه‌های هند تا مصر برجای مانده است (نک: GAL, S, I/179؛ TS, II/384؛ GAS, I/428). احتمالاً آنچه با عنوان شرح الجامع الصحیح بخاری یاد شده (بغدادی، هدیه، ۶۹۳/۱)، اشاره‌ای نادرست به همین اثر است.

و حصار افکنده، و پزدوی را در کنار سلطان جای داده است (مثلاً نک: سرخسی، المبسوط، ۱۹۲/۴، ۲۴۱/۷، الاصول، ۹/۱؛ ابن نجیم، ۱۵۳/۴؛ عبدالقادر، ۲۸/۱). از جمله این رأی او درخور توجه است که مالیاتهای حکومتی، اگرچه در اصل ظالمانه وضع شده باشند، در صورتی که عادلانه توزیع گردند، از حسنی ثانوی برخوردار خواهند بود؛ کسی که عهده‌دار چنین توزیعی باشد، «مأجور» و «عدالت» او قابل تأیید خواهد بود (نک: ابن نجیم، ۹۶/۷).

چنین می‌نماید که پزدوی در باب قبول قضا از سوی حکومت نیز موضعی این‌چنین داشته است و از همین‌روست که در جای جای مباحث فقهی خود، همواره به امر قضا توجه داشته، و در جهت تقویت جایگاه قاضی کوشیده است. در مواضع متعددی از فروع فقهی، آن‌گاه که همگنان پزدوی به رهایی فرد خوانده به دادگاه گراییده‌اند، پزدوی همچون قاعده‌ای، تا حد ممکن به جانب «ضامن» شناختن وی گراییده است (مثلاً نک: همو، ۱۳۹/۷، ۲۸۱، ۲۴۶/۸؛ ابن عابدین، ۶۸۰/۵، ۳۹۴/۸). در پاره‌ای از موارد که فقها کوشیده‌اند تا گزینش میان دو حالت را پیشاپیش به صورت نظری نهایی سازند، پزدوی سزاوار دانسته است که امر گزینش به قاضی واگذار گردد تا بسته به شرایط و آنچه مصلحت بیند، به یکی از دو حالت حکم نماید (همو، ۴۶۰/۷). او برای کارآمد ساختن بیشتر دادگاه در رسیدگی به دعاوی، به قابل قبول بودن شهادت بر اموری باطنی چون «همراه بودن فعلی با شهود» گراییده، در حالی که این امر با مخالفت غالب فقیهان دیگر مواجه بوده است (نک: ابن نجیم، ۱۰۷/۳). او حتی با نگاهی واقع‌گرایانه نسبت به نقاط ضعف دستگاه دادرسی در عصر خود، برای حمایت از دستگاه قضایی، حکم قاضی را در هر حال نافذ داشته، و با وجود تقبیحی که نسبت به رشوه روا داشته، دریافت رشوه را مانع از نفوذ حکم قاضی ندانسته است (نک: ابن همام، ۲۵۴/۷).

پزدوی با تکیه بر موضع فقه حنفی در خصوص جایگاه عرف، نسبت به استقراء عرف عمومی یا آنچه «عرف الناس» نامیده، اهتمامی ویژه داشته است؛ وی در مواردی صریحاً یاد کرده که قادر به استقراء واضحی از عرف نبوده (مثلاً ابن نجیم، ۳۱۹/۴؛ ابن عابدین، ۴۳۵/۳)، و در چنین مواردی، گاه از باب رعایت احتیاط، به عرف منقول از متقدمین روی آورده است (مثلاً همو، ۷۳۳/۳).

پزدوی در کتاب «اصول الفقه» بجز پیشوایان نخستین حنفی، به ندرت از رجال مذهب یادی کرده است. از اندک موارد می‌توان به یادکرد صریح از قاضی شهید ابونصر محسن بن احمد مروزی (نک: ۲۹۴/۱؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۹۴/۱) و یادکرد تلویحی از ابوزید دبوسی (د ۳۳۰ یا ۳۳۲ق) (۲۴۵/۴؛ قس: علاءالدین بخاری، ۲۴۵/۴) اشاره کرد که هر دو از نظر زمانی می‌توانند در شمار استادان پزدوی بوده باشند.

آراء فقهی پزدوی نیز در آثار پسین فقه حنفی از اهمیت برخوردار بوده است، چنان‌که مرغینانی در کتاب مهم الهدایه، دو فتاوی مهم او در

۴. زلزلة القاری، که در منابع کهن نامی از آن نیست، نسخه خطی آن در کتابخانه کوپریلی معرفی شده (کوپریلی، ۶/۳؛ نیز نک: GAL, I/460)، و احتمال یگانگی آن با نسخه ای می رود که در دارالکتب مصر با عنوان رساله فی قراة المصلی و ما یعلق بهما معرفی شده است (خدیبیه، ۱۱۴/۳). از یادکردی در رساله سمریه برمی آید که پزدوی نسبت به مسئله قرائت صحیح قرآن، حساس بوده است (ابوطاهر، ۷۲).

۵. المبسوط، در فتاوی و فروع فقه حنفی، در ۱۱ جلد (عبدالقادر، همانجا؛ قس: ابوطاهر، ۷۰) که نسخه ای خطی از آن در کتابخانه ولی الدین افندی استانبول موجود است (دفتر...، GAL, S: ۸۱، همانجا؛ زرکلی، ۳۲۸/۴).

آثار یافت نشده: از آثار یافت نشده او شرح الجامع الکبیر اثر محمد بن حسن شیبانی (عبدالقادر، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۵۷۰/۱؛ غناء الفقهاء (ابن نجیم، ۱۳۶/۶) و تنبیه الاعلام با ابهام در موضوع (نک: صفدی، ۴۳۰/۲۱) در منابع معتبر یاد شده است. اما برخی عنوانها که تنها در منابع سده های ۱۳ و ۱۴ ق آمده، از جمله تفسیر کشف الاستار در ۱۲۰ جزء، با تردید جدی در انتساب رویه روست (لکهنوی، ۱۲۴؛ ادرنوی، ۴۲۷/۱؛ نیز نک: بغدادی، ایضاح، ۳۴/۲، هدیه، ۶۹۳/۱).

مآخذ: ابن خلدون، مقدمة، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، ۱۳۸۶ ق؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، به کوشش محمد خیر رمضان یوسف، دمشق، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ ابن نجیم، زین، البحر الرائق، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن همام، محمد، شرح فتح القدیر، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ ادرنوی، احمد، طبقات المفسرین، به کوشش سلیمان بن صالح خزی، مدینه، ۱۹۹۷ م؛ بغدادی، ایضاح، همر، هدیه، پزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیه کشف الاسرار (نک: همد علاء الدین بخاری)، حاجی خلیفه، کشف؛ خدیبیه، فهرست؛ دفتر کتابخانه ولی الدین، استانبول، ۱۳۰۲ ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام؛ سرخسی، محمد، الاصول، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ همر، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سمعانی، عبدالکرم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابومنصور ماتریدی، همراه الرسائل السبعة فی القوائد، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ صدیق حسن خان، ابجدالعلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد حجیری، ویسان/اشتوتگارت، ۱۶۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ طاش کوریری زاده، احمد، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر النضیة، کراچی، کتابخانه میر محمد؛ علاء الدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ «الفقه الاکبر (۱)»، منسوب به ابوحنیفه، همراه «شرح الفقه الاکبر» (هم؛ الفقه الاکبر (۲)»، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع العنائین، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ کوپریلی، خطی؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، الفوائد البیة، به کوشش محمد بدرالدین نسانی، قاهره، ۱۳۲۴ ق/۱۹۰۶ م؛ مردادی، علی، الانصاف، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ مرغینانی، علی، الهدایة، بیروت، المکتبة الاسلامیة؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS; TS. احمد پاکجی

پَزْدَوِی، یا بزدوی، ابوالیسر صدراالاسلام محمد بن محمد بن حسین بن عبدالکرم (۴۲۱- رجب ۴۹۳ ق/۱۰۳۰- مة ۱۱۰۰)، متکلم،

فقیه وقاضی حنفی- ماتریدی.

نام پزدوی یا بزدوی منسوب است به محلی به نام پزده یا بزده که قلعه ای بود بر سر راه نسف به بخارا (سمعانی، الانساب، ۳۳۹/۱؛ یاقوت، ذیل بزده). وجه تسمیه کتبه او «ابوالیسر» این است که چون برادرش علی بن محمد پزدوی را به سبب دشوار فهم بودن نوشته هایش «ابوالعسر» می خواندند، در مقابل، وی را به دلیل آسانی و قابل فهم بودن آثارش «ابوالیسر» خواندند (طاش کوپری زاده، ۵۴/۲).

از قرار معلوم پزدوی نخستین آموخته های خود را نزد پدرش محمد بن حسین فرا گرفت و این محمد نیز به نوبه خود نزد پدرش، یعنی عبدالکرم تحصیل کرده بود و عبدالکرم شاگرد ابومنصور ماتریدی بود (پزدوی، ۳، ۱۵۵، ۱۵۸). این معنا در وهله نخست نشان می دهد که پزدوی در خانواده ای اهل دانش زاده و پالیده است؛ خاصه آنکه پدرش احمد و برادرزاده اش حسن بن علی نیز دانشمند بودند (عبدالقادر، ۳۰۹/۱، ۷۶/۲). در ثانی گویای این است که وی به مکتب حنفی - ماتریدی تعلق داشته است که از دیرباز در شهرهای ماوراءالنهر گسترده شده بود. از دیگر استادان پزدوی می توان از اسماعیل بن عبدالصادق بیاری و ابویعقوب یوسف سیاری نام برد (لکهنوی، ۱۸۸؛ عبدالقادر، ۴۱۶/۱).

پزدوی در روزگار خود از چهره های برجسته و پیشوای مکتب حنفی - ماتریدی گردید، چنان که دانش پژوهان از دور و نزدیک به مجالس درس او می رفتند که شمار زیاد نام شاگردان او در منابع، حکایت از درسهای پر رونق او در بخارا و سمرقند، و اهتمام او به امر آموزش دارد. یکی از مشهورترین شاگردان او نجم الدین عمر بن محمد نسفی (۴۶۱-۵۳۷ ق) نویسنده القند و العقائد النسفیة است (نسفی، ۵۴۵). برخی دیگر از شاگردان او عبارت اند از محمد بن احمد سمرقندی نویسنده تحفه الفقهاء (لکهنوی، همانجا)، ابوالفضل کاخی، ابوالقاسم طرازی، ابوالقاسم مروزی، ابوالحماد مستملی، ابوحفص سبخی، ابوالحسن شاونی (سمعانی، التحریر، ۵۴۲/۱، ۵۴۳، ۵۸۵، ۱۸۷/۲، ۲۸۷-۲۸۸، ۲۸۹)، احمد بن محمد خلمی و محمد بن منصور نوقدی (عبدالقادر، ۳۲۲/۳، ۳۷۳).

پزدوی چندی قاضی القضاة سمرقند بود، اما دانسته نیست که وی در چه تاریخی به این منصب گمارده شده است، اما هانس پتر لینس تخمین زده است که این تاریخ ۴۸۱ ق/۱۰۸۸ م است (ص ۱۳). از قرائن چنین بر می آید که پزدوی در حدود سال ۴۸۱ ق در بخارا بوده، و این تاریخ مقارن حمله ملکشاه به سمرقند و بخارا است (پزدوی، ۲۵۹). او در بخارا درگذشت (ذهبی، ۴۹/۱۹).

آثار: پزدوی نویسنده پرکاری بوده (لکهنوی، همانجا)، و نوشته هایش مورد عنایت دانش دوستان بوده است (ذهبی، همانجا). از نوشته های برجای مانده وی می توان از اصول الدین و کتاب فیه معرفة الحجج الشرعیة یاد کرد. از کتابهای دیگر او جز نامی نمانده که از آن جمله است: امالی (حاجی خلیفه، ۱۶۵/۱) و المبسوط فی الفروع



خبر داده است که گاه در حق بندگان کاری می‌کند که به صلاح آنان نیست (یزدوی، ۱۲۷). او برخلاف معتزله افعال الاهی را معلل به اغراض نمی‌داند، بلکه مشیت مطلق خدا را که مقید به هیچ قیدی نیست، حاکم بر همه چیز می‌انگارد (ص ۱۳۰). در مسئله وعده و وعید، یزدوی همچون مرجئه از وعیدیه سخت دور می‌شود و بر آن است که مرتکبان کبیره در دوزخ نمی‌مانند و شاید اصلاً به آنجا نروند (ص ۱۳۱). در باب ایمان، وی همان باور اشاعره را تأیید می‌کند (ص ۱۴۶-۱۴۷). درباره اثبات روز رستاخیز، استدلال وی مبتنی بر حکمت عملی و عدل خداوند درباره کسانی است که در دنیا کیفر نمی‌بینند (ص ۱۵۷). چیزی که ما را به یاد استدلال امانوئل کانت فیلسوف آلمانی در این باب می‌اندازد.

در مبحث امامت و سیاست، بر پایه اینکه امام باید از همه برتر باشد (ص ۱۸۷)، همچون سایر اهل سنت، ابوبکر را خلیفه شایسته پس از پیامبر (ص) می‌داند (ص ۱۷۸) و باور شیعه را مردود می‌شمارد (ص ۱۷۹-۱۸۴). البته معزول کردن امام را در هنگام تخلف روا نمی‌داند (ص ۱۹۰).

پاره‌ای از آراء فقهی یزدوی در برخی منابع فقهی آمده است (نک: ابن نجیم، ۳۰۹/۱، ۲۶۶/۳، ۱۲۶/۶، ۲۵۹؛ ابن شحنه، ۳۲۱؛ کاسانی، ۲۴۷/۱).

مأخذ: ابن شحنه، احمد، لسان الحكماء، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن نجیم، زين، البحر الرائق، بيروت، دار المعرفه؛ بغدادی، هديه؛ یزدوی، محمد، اصول الدین، به کوشش ه.پ. لیس، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ حاجی خلیفه، کشف ذہبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، التحجیر، به کوشش منیر ناجسی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ طاس کویری زاده، احمد، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م؛ قرآن کریم؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ لکهنوی، محمد، عبدالحی، القوائد البیة، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ لیس، ه. پ.، مقدمه بر اصول الدین (نک: همو، یزدوی)؛ نسفی، عمر، التقد فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ یاقوت، بلدان، ناصر گذشته

**پزشکی اسلامی** (پزشکی دوره اسلامی)، نظام پزشکی نوینی که تمدن اسلامی با بهره‌گیری از سنتهای پزشکی یونانی، ایرانی و هندی بنیاد نهاد و پژوهشگران معمولاً آن را پزشکی عربی می‌نامند. اما این عنوان برای «نظام پزشکی کشورهای اسلامی در سده‌های میانه» مناسب نیست؛ زیرا بسیاری از پزشکان این دوره و اتفاقاً برجسته‌ترین آنها، همچون رازی، احوازی و ابن سینا ایرانی بوده‌اند، هر چند که اینان نیز آثار علمی خود را به عربی نوشته‌اند. در واقع عنوان «پزشکی اسلامی» برای این نظام مناسب‌تر است؛ زیرا هر چند بسیاری از پزشکان این روزگار و به‌ویژه همه جندی‌شاپوریان مسیحی و برخی از آنان چون ابن میمون یهودی بوده‌اند، اما همه آنان در فضای فرهنگ اسلامی می‌زیسته‌اند. مقصود از واژه «اسلامی» در این عبارت نیروی فرهنگی‌ای است که جریانات فرهنگی متعددی را در یک جا گرد آورد و

(بغدادی، ۷۷/۲).

عقاید: یزدوی در کتاب اصول الدین (تألیف: ۴۸۱ ق، نک: یزدوی، همانجا)، نظام کلامی خود را که در واقع همان چارچوب فکری مکتب ماتریدیه است، تبیین کرده، و توضیح داده است. وی عقاید ماتریدیه را همان باورهای «اهل سنت و جماعت» و روش پیامبر (ص) دانسته، و با انگیزه مبارزه با اندیشه‌های فلسفی و عقاید گمراهان و بدعت‌گذاران این کتاب را نوشته است (نک: ص ۴). یزدوی فیلسوفان را به سبب عقایدی که در مورد خدا، نبوت و معاد دارند، کافر می‌داند (ص ۲۴۰). انگیزه دیگر او در نوشتن این کتاب روی گردانی دانشمندان از علم کلام و روی آوردنشان به فقه بوده است (نک: ص ۲۵۸).

ساختمان هندسی اندیشه‌های کلامی یزدوی بر دوگانه‌انگاری جهان ذهن و جهان عین، و مسلم داشتن جهان خارج همچون یک واقعیت و حقیقت نفس‌الامری است، بدین قرار نخست با سوفسطائیان درگیر می‌شود (ص ۵)؛ پس از آن به معرفی منابع معرفت کلامی می‌پردازد و آراء دیگران را در این زمینه نقد می‌کند و تعقل و استدلال را حجت می‌شمارد (ص ۵-۱۱). وی سپس بحث جواهر و اعراض را پیش می‌کشد (ص ۱۱-۱۴) تا از رهگذر آن - برخلاف اندیشه فیلسوفان - به اثبات حدوث کل عالم بپردازد و آن را مقدمه‌ای برای اثبات پدید آورنده عالم قرار دهد (ص ۱۴-۱۸)؛ آن‌گاه در بحث توحید اثبات می‌کند که این پدید آورنده، واحد است و اندیشه‌های دوگانه و سه‌گانه باوران را به نقد می‌کشد (ص ۱۸-۲۰).

در مبحث ذات الاهی عقیده او این است که خدا شبیه چیزی نیست و از این رهگذر با همه فرقه‌هایی که به تجسیم یا تشبیه معتقدند، درگیر می‌شود و آیه‌های مورد استناد مشبهه را به نفع الاهیات تنزیهی تأویل می‌کند (ص ۲۱-۳۱). در مورد صفات خدا، تبیین وی از صفات به اندیشه‌های اشاعره (ص ۳۸) در این باب نزدیک می‌شود. او برخلاف معتزله، برای صفات به حقیقتی ورای ذات معتقد است و این صفات را قائم به ذات می‌داند (ص ۳۱-۴۲).

در باب اراده و مشیت الاهی، با یکی دانستن این دو، از باور ابوحنیفه فاصله می‌گیرد (ص ۴۲-۴۳). او همسو با اهل سنت و جماعت، کلام الاهی را قدیم و غیر مخلوق می‌داند و دلایل مخالفان این باور را نقد می‌کند (ص ۵۳-۶۹). او بر آن است که خدا قابل دیده شدن است و معتقد است که شماری از مؤمنان در بهشت او را می‌بینند (ص ۷۷-۸۸). در مبحث نبوت پس از اثبات نبوت عامه، به اثبات نبوت پیامبر اسلام (ص) از رهگذر معجزه‌ای چون قرآن می‌پردازد (ص ۹۷، ۲۲۰).

در مسئله جبر و اختیار، باز او به «کسب» اشاعره نزدیک می‌شود (ص ۹۹، ۱۱۵). او برخلاف معتزله و همسو با اشاعره معتقد است که نمی‌توانیم بگوییم که کاری بر خدا واجب است یا واجب نیست، زیرا افعال خدا بر اساس مشیت مطلق اوست، نه بر مقتضای احکام عقل عملی (ص ۱۲۶). و بر اساس آیاتی از قرآن (مثلاً اعراف ۱۸۶/۷) خدا

پیداست به رغم ستایش بسیار ادبای عرب از این حذیم نباید او را پزشک (به معنی واقعی واژه) به شمار آورد. در شواهدی که ابوحنیفه دینوری از اشعار عربی در کتاب النیات آورده، نام گیاهان بسیاری آمده است، بی آنکه به خواص دارویی و درمانی آنها اشاره شود. بنابراین اعراب در دانش پزشکی دوره اسلامی، هیچ نقشی نداشتند و سابقه این علم را باید تنها در میان مردم کشورهای پهناوری جست و جو کرد که دستگاه خلافت از همان سده ۱۴ ق فراچنگ خویش آورد.

تأثیرپذیری پزشکی اسلامی از پزشکی ایرانی: از میان کشورهای مغلوب، پیشینه تمدنی ایران و مصر بسیار درخشان بود. اما ایرانیان به رغم مشکلات همه جانبه واپسین سالهای روزگار ساسانی، برخلاف مصریان از تمدن خود چندان دور نشده بودند. بسیاری از تاریخ نگاران دوره اسلامی، همچون صاعد اندلسی به سابقه کهن ایرانیان در پزشکی اشاره کرده اند (ص ۱۶۰؛ نیز نک: ابن عبری، ۷۹). از گزارشهای دوره اسلامی درمی یابیم که در ایران باستان ۷ خط با کاربرد متفاوت رواج داشته است که از این میان، آثار پزشکی را به خط *\*Nēm-gaštag-dabīrīh* (احتمالاً روایتی تغییر یافته از خط *\*gaštag-dabīrīh*) که ۲۸ حرف داشته، می نوشته اند (ابن ندیم، ۱۵-۱۶، ج فلوگل، ۱۳-۱۴: به نقل از ابن مقفع آنها را «کشتج» و «نیم کشتج» می نامد؛ حمزه، التنبيه، ۶۴ - ۶۵: به نقل از زردشت بن آذرخور موبد معروف به ابوجعفر محمد متوکل به «گشته دفیره» = «الکتابة المغیره» و «نیم گشته دفیره» = «الکتابة المغیر نصفها» اشاره می کند، بی آنکه کاربرد آنها را یاد کند). یاقوت حموی به نقل از حمزه اصفهانی، آورده است که «گشته دفیران» (در اصل: دفران)، کاتبان آثار پزشکی به خط «گشتج» (و نه نیم کشتج) در ریشهر (ریواردشیر) می زیسته اند (ذیل ریشهر)؛ اما نمونه هایی از کاربرد خط کشتج (ابن اسفندیار، ۷۲/۱؛ ابن فقیه، ۵۰۱؛ اولیاء الله آملی، ۷۳) درستی نظر ابن مقفع را تأیید می کند (نک: تفضلی، ۵۴۱-۵۴۰).

شهرت پزشکان ایرانی و به ویژه نسطوریان جندی شاپور در میان مردم و دولتمردان جهان اسلام چندان بود که گویند: هنگامی که از ابوالحارث اسد بن جانی پرسیدند که چرا حتی در روزگار شیوع بیماریهای همه گیر در شهری چون بغداد، بیمار چندان نزد وی نمی آید، پاسخ داد که سالها پیش از زاده شدن وی، مردم بر این باور بوده اند که تازیان در این حرفه چندان زبردست نتوانند بود و او باید کنیه ای چون ابو عیسی و ابو زکریا، و لباسی از حریر سیاه داشته باشد و به جای عربی به زبان مردم جندی شاپور سخن بگوید تا از اعتماد مردم برخوردار شود (جاحظ، الخلاء، ۱۰۲).

از آنجا که هنگام رسیدن تازیان به دروازه های جندی شاپور، تنها یک سده از دوران اوج فعالیت دانشگاه و بیمارستان این شهر می گذشت و همچنان برجسته ترین مرکز پژوهشی آن روزگار به شمار

آنها را پیش را اند. در سراسر سده های میانه، پزشکان اروپایی بی هیچ گفت و گو از پیروان این سنت پزشکی بودند. اما با پیدا شدن تردید در اصول پزشکی کهن (همچون نظریات اخلاط و طبایع اربعه) به ویژه از آغاز سده ۱۸م نظام پزشکی نوینی در کشورهای اروپایی شکل گرفت که با همه نظامهای کهن و از جمله پزشکی اسلامی، تفاوتی بنیادین داشت. این نظام نوین، پس از راهیابی به جهان اسلام، اندک اندک پزشکی اسلامی را کنار زد و جایگزین آن شد. سنت کهن - که از آن پس پزشکی سنتی نامیده می شد و دیگر از حمایت فرهیختگان برخوردار نبود - به سرعت با باورهای عامیانه درآمیخت، چندان که امروزه متمایز ساختن آنها از یکدیگر دشوار می نماید. در واقع همه نظامهای کهن پزشکی و از جمله پزشکی اسلامی، اگر با معیارهای کنونی سنجیده شوند، تفاوت چندان با پزشکی عامیانه نخواهند داشت و بدین اعتبار برجسته ترین آثار پزشکی دوره اسلامی را نیز می توان در شمار مجموعه هایی مدون از آموزه های پزشکی عامیانه یاد کرد. اما در این مقاله همواره مقصود از «پزشکی عامیانه» و «باورهای عامیانه»، آموزه هایی است که به قیاس اندیشه های رایج در میان فرهیختگان آن روزگار عامیانه می نموده است.

### ۱. تاریخ

در این مقاله تنها به سیر تحولات پزشکی عمومی در جهان اسلام اشاره می شود و سیر تحول دیگر شعب علوم پزشکی در ضمن مقالات بیمارستان، داروشناسی و داروسازی، چشم پزشکی، دندان پزشکی و دندان سازی، تشریح، جراحی (همم) خواهد آمد و از کسانی که تنها در یکی از این شعب نام آور بوده اند (چون گیاه داروشناسان برجسته اندلسی)، جز به ضرورت یاد نخواهد شد.

اعراب دوره جاهلی از دانش پزشکی کمترین بهره ای نداشتند و اطلاق جادوگری، به آنچه نزد ایشان درمان نامیده می شد، شایسته تر است. به نظر صدیقی رواج نیافتن دانش پزشکی در میان اعراب افزون بر نبود فرهنگ عمومی، برخی علل طبیعی نیز داشته، و در زندگی خشن اعراب بیابان گرد که جنگ و بردباری در برابر سختیها از ارکان آن بود، نیاز چندان به یک نظام درمانی احساس نمی شده است (ص ۲۱۷؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی اسلامی»، ۱-۶). در یکی از اشعار اوس بن حجر (د ۶۲۰م)، از آخرین شاعران عصر جاهلی، از فردی حذیم نام با عنوان «طیب» یاد شده است (ص ۱۱۱). بیشتر ادبا بر آن اند که نام کامل این پزشک ابن حذیم بوده است و این بیت اوس را به عنوان شاهدهی بر حذف مضاف (واژه ابن) یاد کرده اند و البته برخی نیز این نظر را نپذیرفته، حذیم را نام کامل وی دانسته اند. در این مآخذ این درمانگر را برترین پزشک عرب و حتی برتر از حارث بن کلد (نک: ادامه مقاله) خوانده اند و چیره دستی وی در درمان، به ویژه درمان زخمها و برخی دردها با داغ در امثال آمده است («اطب من ابن حذیم» یا «اطب بالکی من ابن حذیم»؛ نک: میدانی، ۴۴۱/۱؛ زمخشری، المستقصى، ۲۲۰/۱، الکشاف، ۳۳۶/۱؛ بغدادی، ۳۷۰-۳۷۶).

پزشکی و -ašō.baēšaza به یک مفهوم اشاره دارند. اشته افزون بر این، با توجه به اینکه داغ پزشکی معادلی در دسته‌بندی اوستایی یاد شده ندارد، بر آن است که واژه -dātō.baēšaza یاد شده در یشتها را باید تصحیف واژه -dāyō.baēšaza = داغ پزشک (آن که با داغ درمان کند) دانست. وی اهلائی پزشکی و آتش پزشکی را نیز معادل یکدیگر می‌داند (ص ۱۴۷-۱۴۸).

پس می‌توان گفت که در ایران باستان ۵ دسته «گیتی پزشک» یا «تن پزشک» بوده است: آتش پزشک، گیاه پزشک، کارد پزشک، داغ پزشک و افسون پزشک که برترین گونه تن پزشکی، افسون پزشکی است که هدف آن «بیریش و بی‌درد و بی‌رنج گردانیدن تن است و با افسون و نیرنگ شهری، تیز بیرون بردن بیماری از تن» (همو، ۲۴). پس «مهر پزشکی» (افسون پزشکی) درمان بیمارها با استفاده از عوامل روانی است و اطلاق عنوان روان‌پزشکی بر آن (دانشنامه، همانجا) نادرست است، زیرا این ۵ دسته، همگی از جمله تن پزشکان یا گیتی پزشکان به شمار آیند و روان‌پزشکان را «مینو پزشک» نامند که کارشان «بازداشتن مردم (و نیز پالودن روان آنان) از منش، گویش و کنش بد، و راهنمایی آنان به منش، گویش و کنش نیک است، بنابر آموزه‌های دین پاک» (اشه، ۲۳-۲۴). در این بخش از دینکرد درباره اساس پزشکی، علت نیاز مردم بدان، انواع پزشکی (مینوپزشکی = روان پزشکی و تن پزشکی) و شاخه‌های هر نوع، سودمندی این شاخه‌ها، هدف پزشک و درست‌پد در درمان تن و روان، چگونگی کفر پزشک نمایان (آنان که بی‌جواز پزشکی کنند)، اخلاق حرفه‌ای پزشکان و شیوه برخورد پزشک با بیمار، وظیفه متقابل پزشک و جامعه، و غیره نیز سخن به میان آمده است (همو، ۲۲-۲۴).

از بندهای ۳۶ تا ۴۰ فرگرد هفتم و نندیداد نیز می‌توان دریافت که برای دست زدن به جراحی، احراز شرایطی ویژه (افزون بر شرایط حرفه پزشکی) لازم بوده است. پزشک باید پیش از «درمان مزداپرستان با کارد» نخست ۳ دیوپرست را جراحی می‌کرد. اگر هر ۳ درمان می‌شدند، آن‌گاه می‌توانست «هرگونه که خواهد» (با کارد یا بدون کارد) به درمان مزداپرستان بپردازد؛ اما اگر پیش از احراز این شرط مزداپرستی را جراحی کند و بیمار بمیرد، پزشک باید کشته شود. از بندهای بعدی این فرگرد نیز معلوم می‌شود که دستمزد پزشک به طبقه، جایگاه اجتماعی و جنسیت بیمار بستگی دارد. مثلاً دستمزد درمان موبد، دعای خیر اوست در حق پزشک، و دستمزد درمان شهریار گردونه‌ای چهاراسبه (نک: اوستا، ۷۳۶/۲-۷۳۷).

جندی شاپور و پزشکی یونانی: پزشکی ایرانی، آن چنان که اعراب با آن آشنا شدند، خود آمیزه‌ای بود از پزشکی یونانی و آموزه‌ها و تجربیات پزشکی کهن ایرانی و هندی. در این میان، داروشناسی در ایران باستان و سپس در سراسر دوره اسلامی، بیشتر رنگ و بویی

می‌آمد و با توجه به اینکه تقریباً همه پزشکان برجسته دوره اسلامی تا میانه سده ۳ق، به نحوی با جندی شاپور مرتبط بودند، برای بررسی تاریخ پزشکی در اسلام، باید به سنت پزشکی ایرانی و چگونگی شکل‌گیری آن نیز توجه داشت؛ زیرا پزشکی اسلامی گرچه از عناصر پزشکی یونانی سخت تأثیر گرفته بود، اما این عناصر تنها به واسطه آراء و آثار پزشکان ایرانی به دوره اسلامی رسید و پزشکان و دانش آموختگان بیمارستان جندی‌شاپور پس از شکل‌دهی نظام پزشکی اسلامی، دست کم تا پایان سده ۳ق، سنت پزشکی ایران دوره ساسانی را ادامه دادند.

آموزه‌های پزشکی مغان: آگاهی ما از پزشکی در ایران باستان، بسیار اندک، و تنها مبتنی بر اشارات کتب دینی و گزارشهای گاه نادرست مورخان یونانی است. در بند ۶ «اردیبهشت یشت» درمانگران این گونه یاد شده‌اند: -ašō.baēšaza «راستی درمانگر» = آن که بنابر/با راستی درمان کند؛ -dātō.baēšaza «داد درمانگر» = آن که بنابر/با داد (قانون) درمان کند؛ -karētō.baēšaza «کارد درمانگر» = آن که با کارد درمان کند؛ -urvarō.baēšaza «گیاه درمانگر» = آن که با گیاه درمان کند؛ -maqrō.baēšaza «افسون درمانگر» = آن که با افسون (ورد) درمان کند «که در میان درمانگران درمانگرتر است» (یشتها، ۶:۳؛ نیز نک: بارتولمه، 1180، 728، 454، 404، 259؛ قس: پوردادو، ۱۳۳/۱؛ نیز دوست‌خواه، ۲۸۸). بسیاری از پژوهشگران با برداشت نادرست از دو واژه نخست (برای نمونه، نک: دانشنامه، ...، ۶۰۷/۵) یا چشم‌پوشی از آنها (اشه، ۱۲۷)، که چند مورد را یادآور شده است، برآن‌اند که در سنت اوستایی، پزشکان به ۳ دسته کاردپزشک، گیاه پزشک و افسون پزشک تقسیم می‌شده‌اند. این سه گانه به همین ترتیب در بند ۴۴ از فرگرد هفتم و نندیداد نیز آمده است (همو، ۱۴۳؛ نیز دوست‌خواه، ۷۳۷).

کرستن سن (ص 415) با مقایسه‌ای شتابزده میان دسته‌بندی و نندیداد و بهری از «فصول ۱» بقراط (فصل 7، بند 87: «آن بیمارها را که گیاهان درمان نکنند، با کارد درمان شوند، آنها را که کارد درمان نکند، با آتش درمان شوند و آنها را که آتش درمان نکند، باید که درمان‌ناپذیر شمرد») آن را یونانی می‌داند؛ اما این ۳ ابزار درمانی (افسون، کارد و گیاه) با ۳ طبقه اجتماعات اولیه، یعنی روحانیان، جنگاوران و کشاورزان/ دامداران ارتباطی نزدیک دارد و نشانه‌هایی از این دسته‌بندی سه گانه درمانگران را در همه تمدنهای کهن، از جمله در لوحی به دست آمده از روزگار آشور بانی پال و اساطیر یونان باستان توان یافت (اشه، ۱۳، ۱۴۳-۱۴۶). اما در دینکرد هنگام یاد کرد گونه‌های پزشکی این ۶ نام آمده است: -ahlāyih-bēšāzišnīh = اهلائی پزشکی؛ -ātaxs-bēšāzišnīh = آتش پزشکی؛ -urwar-bēšāzišnīh = گیاه پزشکی؛ -kārōd-bēšāzišnīh = کارد پزشکی؛ -dāg-bēšāzišnīh = داغ پزشکی؛ و -māns<sup>a</sup>-r-bēšāzišnīh = افسون پزشکی (همو، ۲۴؛ در آوانویسی شیوه مکنزی<sup>۲</sup> رعایت شده است). پیداست که اهلائی

1. «Aphorisms»

2. MacKenzie

چندان که بقراط (یا یکی از پیروانش) رساله «امراض الحادة»<sup>۱</sup> (بندهای 1-3) را با انتقاد از کتاب «جملات کنیدی»<sup>۲</sup> (از آثار مکتب کنیدوس) آغاز کرده است.

برپایه آگاهیهای ما چنین می‌نماید که تأثیرپذیری پزشکان ایرانی از سنت بقراطی، چندان زودتر از میانه سده ۳م نبوده است. برپایه مندرجات کتاب چهارم دینکرد (IX/578)، شاپور اول (سل ۲۴۰-۲۷۰م) فرمان داد همه آثاری را که تا آن هنگام درباره پزشکی و دیگر علوم نوشته شده بود، از هند، یونان و دیگر نقاط جهان گرد آورند و به اوستا ملحق کنند. ابوالفدا هنگام یادکرد این رویداد، گفته است که به فرمان شاپور اول این کتابها برای نگهداری به جندی‌شاپور فرستاده می‌شد (۵۰/۱). از آنجا که این شهر در همین روزگار و چنان که گویند در رقابت با انطاکیه، از مراکز پژوهشی مهم جهان باستان، ساخته شده بود (حمزه، تاریخ، ۳۹، ...)، شاید بتوان گفت که هدف از بنیاد نهادن آن، ایجاد مرکزی برای پژوهشهای علمی بوده است. گویا این مرکز نخست در آغاز در تمامی رشته‌های علمی فعالیت می‌کرده، اما اعتبار شعبه پزشکی و بیمارستانش چنان بوده است که دیگر کارهای آن چندان به چشم نیامده‌اند. تاریخ بنیان‌گذاری این مؤسسه و به ویژه مدرسه پزشکی آن (البته اگر بتوان عبارت بنیان‌گذاری را درباره آن به‌کار برد)، چندان روشن نیست.

فردوسی در شاهنامه و به هنگام یادکرد روزگار پادشاهی شاپور دوم، تأکید کرده است که مانی به فرمان این پادشاه در کنار دیوار بیمارستان جندی‌شاپور به داز آویخته شد (۲۵۲/۷)؛ قس: دینوری، ۴۶-۴۷، که این رویداد را به دوره حکومت هرمز، فرزند شاپور اول نسبت داده است). البته مانی به فرمان بهرام اول و در فوریه ۲۷۶ یا ۲۷۷م کشته شده است. اما اگر سخن فردوسی درباره بر دار شدن مانی در کنار دیوار بیمارستان را، به رغم اشتباهی که در مورد زمان این رویداد داشته، درست بدانیم، باید گفت که بیمارستان دست کم مدتی پیش از این تاریخ، و شاید از همان روزگار شاپور اول تأسیس شده است. مجموعه علمی جندی‌شاپور در روزگار خسرو انوشیروان به یاری سریانی زبانان نسطوری با پیشرفتی سریع به اوج شکوه و شهرت خود رسید. اشاره قفطی به فعالیت علمی این مدرسه و برگذاری همایشی با شرکت پزشکان جندی‌شاپور در سال بیستم پادشاهی انوشیروان نیز نشان از همین شکوفایی دارد (نک: ص ۱۳۳؛ دانلپ، 219؛ قس: الگود، «تاریخ...»، 46-47). گرچه این مرکز علمی پس از چیرگی اعراب بر خوزستان و تسلیم مردم جندی‌شاپور به شرط عدم تعرض فاتحان (در مورد شرایط صلح، نک: بلاذری، ۳۸۲)، آسیبی ندید، اما از این پس، از هرگونه حمایت دستگاه خلافت محروم شد، و نخستین اخباری که بار دیگر از آن به دست ما رسیده است، به میانه سده ۳ق مربوط می‌شود. از این پس نیز یکایک فرهیختگان این بیمارستان به

ایرانی و گاه هندی داشت تا یونانی؛ زیرا از یک سو برخی داروهای یاد شده در آثار یونانی در سرزمینهای شرقی یافت نمی‌شد و از سوی دیگر در شرایط اقلیمی متنوع ایران و هند گیاهان دارویی بسیاری می‌روید که یونانیان از وجود آنها آگاهی نداشتند. این معنی را می‌توان از بسیاری واژگان و اصطلاحات فارسی به کار رفته در داروسازی و داروشناسی دوره اسلامی به خوبی دریافت. در واقع حتی در آثار عربی داروشناسی دورترین نقاط جهان اسلام نسبت به ایران، یعنی مغرب و اندلس، شمار واژگان فارسی بسیار بیش از یونانی یا عربی بود (کرامتی، سراسر گفتار سوم). اما وضع در پزشکی برخلاف این بود (برای شماری از واژگان فارسی پزشکی، نک: ادامه مقاله). پزشکان ایرانی در اواخر دوره ساسانی و به ویژه جندی‌شاپوریان، گرچه از دیرباز کم و بیش با آثار پزشکان هندی آشنا بودند، اما جز در چشم پزشکی، بیشتر به سنت پزشکی یونان گرایش داشتند؛ چندان که یحیی بن خالد برمکی هنگام مقایسه جبرئیل بن بختیشوع جندی‌شاپوری و صالح بن بهله هندی به هارون الرشید گفته بود: پزشکی جبرئیل، پزشکی رومی (در واقع یونانی) است و صالح بن بهله در پزشکی هندی همان مقامی را دارد که جبرئیل در پزشکی رومی (قفطی، ۲۱۵؛ ابن ابی اصیبه، ۳۴/۲).

ورود پزشکی یونانی به ایران: گرچه براساس آموزه‌های دینی، مراجعه ایرانیان به پزشکان غیرایرانی تنها هنگامی شایسته بود که پزشکان ایرانی در دسترس نباشند، اما چند گزارش از حضور برخی پزشکان یونانی در دربار هخامنشیان در دست است. هرودت در گزارشی که بی‌گمان با داستان پردازی آمیخته است، از حضور دموکدس کروتونایی<sup>۱</sup>، مشهورترین پزشک یونانی روزگار خود در دربار داریوش بزرگ (سل ۵۲۱-۴۸۵ق م) در شوش یاد می‌کند که نخست شکستگی پای وی و سپس دُمَل چرکین سینه همسرش آتوسا را درمان کرد (کتاب III، بندهای 129-137؛ نیز سارتن، 77-78، I/66). جندی پس از آن و در حدود سالهای ۴۱۷-۳۹۸ق م نیز پزشک یونانی دیگری به نام کتسیاس کنیدوسی<sup>۲</sup>، از معاصران بقراط (۸م)، به عنوان پزشک شخصی اردشیر دوم هخامنشی (ونه داریوش هخامنشی، چنان که در دانشنامه، ۶۰۶/۵، آمده است) به کار مشغول بود و در نبرد میان اردشیر و برادرش داریوش، در آورده‌گاه در کنار شاه بود و زخمی را که داریوش به وی رسانده بود، درمان کرد (گزنفن، کتاب I، فصل 8، بندهای 26-27؛ سارتن، 107، I/83). اما این دو پزشک را نمی‌توان نماینده واقعی سنت پزشکی یونانی دانست، زیرا پزشکی یونانی بدان گونه که بعدها به ایرانیان و سپس مسلمانان رسید، روایت جالینوس از سنت پزشکی بقراط بود؛ در حالی که دموکدس سالها پیش از بقراط، و کتسیاس درست در همان روزگار شکل‌گیری سنت پزشکی بقراطی می‌زیست. افزون بر این کتسیاس از شاگردان برجسته مکتب کنیدوس بود که نظرات آنان با آراء بقراط و پیروانش تفاوت بسیار داشت.

استنادهای رازی به خوز و خوزی در *الحاوی* را شاهدهی بر این مدعا دانست (نک: ۲۰۲/۲۱، ذیل غاریقون: «وقیل فی شوسماهی الخوز...» و قال الخوزی... و اصبت لهم اجماعاً»؛ قس: GAS, III/184-185، که کوشیده است به کار رفتن فعل مؤنث قالت برای الخوز را به نگارش این اثر توسط زنی از خوزستان تعبیر کند).

اولمان (همان، ۲۳۵) شوسماهی خوز را یکی از آثار مشهور به بشاق شماهی (معرب واژه سریانی پُشاق شماهی<sup>۲</sup>) می‌داند. بشاق شماهی چنان که بیرونی گوید: عنوان عام واژه‌نامه‌هایی ۴ زبانه بوده که در میان نصرانیان رواج بسیار داشته، و در آن هر اصطلاح فنی [علوم پزشکی] به ۴ زبان یونانی، سریانی، عربی و فارسی می‌آمده، و به تفسیر الاسماء یا چهار نام نیز مشهور بوده است (الصیدته، ۱۶؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۳۸۸/۱، که به واژه‌نامه‌های ۱۰ و ۵ زبانه، دارای واژگان هندی نیز اشاره کرده‌اند). برخلاف نظر اولمان، باید گفت در آنچه رازی از شوسماهی آورده، به خواص داروها نیز اشاره شده است که با موضوع بشاق شماهی‌ها تناسبی ندارد. در هر صورت چون ابن سراجیون نیز دست کم ۳ بار به الخوز استناد کرده است (نک: لکدر، II/277)، می‌توان دریافت که این مجموعه که روایت اصلی آن احتمالاً به زبان سریانی — زبان علمی جندی‌شاپور — بوده، زودتر از سده ۳ق و حتی شاید در اواخر دوره ساسانی فراهم آمده است.

پزشکان صدر اسلام تا بر آمدن مروانیان: حارث بن کلدۀ ثقفی، پزشک اهل طائف، شاید نخستین عربی باشد که بتوان او را پزشک نامید. گویا پرورش وی در طائف که فرهنگی کم و بیش متفاوت از دیگر نواحی عربستان داشت، در علاقه‌مندی وی به آموختن پزشکی مؤثر بوده است. وی در ایران (قاعدتاً در جندی‌شاپور) و یمن (احتمالاً زیر نظر ایرانیان آنجا مشهور به ابناء) پزشکی آموخت. گفته‌اند که خسرو انوشیروان او را بار داد و از وی درباره بنیاد پزشکی پرسید. حارث نیز پاسخ داد: پرهیز و خوشتن‌داری از شکم‌بارگی که همانا نگاهداری دولب و آرام به کار بردن دو دست است! رساله‌ای نیز با عنوان *المحاورات فی الطب بینہ و بین انوشیروان* به حارث منسوب است که حامد ولی در ۱۹۱۰م آن را به عنوان بخشی از رسالۀ دکترای خود به آلمانی ترجمه کرده است. از سوی دیگر گفته‌اند که پیامبر (ص) زمانی از او خواست که سعد بن ابی وقاص را درمان کند و هنگام مرگ عمر نیز بر بالین وی حاضر شد! سرانجام با معاویه، یا به قولی علی (ع) نیز درباره مباحث پزشکی سخن گفت (ابن جلیجل، ۵۴؛ صاعد، ۲۱۲؛ قفطی، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۱۰/۱-۱۱۳؛ ابن خلدون، ۴۹۳؛ قس: ابن اثیر، الکامل، ۵۲/۳، که پزشک عمر را «پزشکی از بنی حارث ابن کعب» دانسته است؛ نیز لکدر، I/26-28؛ عزراوی، ۲۱۷-۲۲۱).

اگر بخواهیم همه این سخنان را باور کنیم، حارث باید بیش از ۱۰۰ سال زندگی کرده باشد و ناگفته پیداست که روایات مربوط به او همچون

بغداد فراخوانده شدند و مکتب پزشکی بغداد به بهای نابودی بیمارستان و مدرسه جندی‌شاپور رونق یافت (نک: ادامه مقاله).

پزشکان دوره ساسانی: از پزشکان ایرانی یا غیر ایرانی که در این روزگار در ایران به فعالیت مشغول بوده‌اند، آگاهی اندکی در دست است. در منابع عربی از تیادروس (تودروس) نصرانی، پزشک روزگار شاپور ذوالاکتاف یا به روایتی بهرام گوریاد شده که کناشی نیز نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱). معلوم نیست این کتاب به عربی ترجمه شده باشد، ولی گویا پزشکان دوره اسلامی دست کم به واسطه پزشکان جندی‌شاپور با آن آشنا بوده‌اند. اما نامدارترین پزشک ایرانی پیش از اسلام، برزویه (ه م) گردآورنده کلیلۀ و دمنه بوده است (همانجا؛ داستانها، ۵۷). برزویه به روایت اصطخری (ص ۲۶۲) در مسالک الممالک از مردم ابرشهر، و به روایت ترجمۀ کهن فارسی همین کتاب از پزشکان مرو بوده است (مسالک و ممالک، ۲۰۸). از باب برزویه که گویا خود او در آغاز کلیلۀ و دمنه افزوده است، می‌توان دریافت که وی از ۹ سالگی به آموختن پزشکی پرداخت، اما پس از سالها تجربه اندوزی در این راه، پزشکی نزد وی خوار گشت، زیرا پزشک «به هیچ حال تدبیر آن نداند که آن تندرستی جاوید بماند و آن بیماری تازه نشود... دارویی باید که از وی ثمرت جاودانی برآید»، پس پزشکی بگذاشت و روی به طلب دین آورد (داستانها، ۵۷-۶۱). به رغم شهرت فراوان برزویه به عنوان رئیس پزشکان و حکیمان پارس، هیچ نوشته پزشکی از وی در دست نیست.

الخوز یا پزشکان جندی‌شاپوری: در آثار پزشکی و داروشناسی دوره اسلامی بارها به عباراتی مانند «قالت الخوز»، «الخوز قالت»، «الخوزی قالت» یا «قال الخوزی»، یا بیشتر به صورت «الخوز» یا «الخوزی» برمی‌خوریم. رازی که تنها در *الحاوی* دست کم ۲۱۵ بار به شکل‌های مختلف به این نام استناد می‌کند، ۸ بار نیز نام کتاب مورد استفاده خود را شوسماهی آورده است (نک: ۴۱۲، ۴۱۱/۲۰، ۵۴۱، ۲۰۲/۲۱، ۲۱۰، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۶۳). بیرونی نیز در *الجماهر* به کناش الخوز (ص ۳۳۳) و در *الصیدته* بارها بی‌آنکه از کتابی یاد کند، به خوز یا خوزی استناد کرده است (مثلاً ص ۳۴، ۵۸، ۸۹، ۱۱۲، ۱۲۳). ارجاعات ابن بیطار به خوز یا خوزی نیز قاعدتاً باید به واسطه *الحاوی* رازی باشد (مثلاً ۶۳/۱، ۹۱، که ذیل انقوانقون و بزرالککان به این نکته تصریح دارد). مطابق حدس لکدر (I/227) و تأیید مایرهوف، اولمان («پزشکی در اسلام»، 101) و زریاب (ص ۴۴-۴۵) مقصود از خوز یا خوزی دیدگاه پزشکان جندی‌شاپور بوده است. به کار رفتن عباراتی چون «الخوز قاطبة» و «اصبت لهم اجماعاً» در *الحاوی* رازی (مثلاً ۲۶/۹، ۲۵۹/۱۹، ۴۵/۲۱، ۲۰۲/۷۰) می‌تواند دلیلی بر درستی این دیدگاه باشد. زریاب همچنین بی‌آنکه شاهدهی بیاورد، بر آن است که اگر همه این پزشکان بر امری متفق بودند، نظر آنان با عباراتی چون *قالت الخوز* آمده است؛ اما اگر یکی از ایشان مطلب خاصی را بیان داشته، از او به الخوزی تعبیر شده است (ص ۴۴، ۴۷، ۴۸). شاید بتوان یکی از

همین نام - که مسیحی و از مردم جندی شاپور بود - تفاوت قائل شد؛ اما برخی پژوهشگران غربی این دو را یکی پنداشته‌اند (مانند اشتاین اشتایدر، «ماسرجویه...»، 433، 430-428؛ مایر هوف، «دریاره انتقال...»، 22، «پزشکان...»، 437-435؛ الگود «تاریخ»، 101-90).

این ندیم در گزارشی بسیار کوتاه و ذیل نام اهرن، نام مترجم کنش وی را ماسرجیس آورده، اما تنها چند سطر پایین‌تر و هنگام برشمردن آثار ماسرجیس از ترجمه این کنش یاد نکرده است (ص ۳۵۵)؛ در حالی که ابن جلیجل به صراحت از پزشک یهودی سریانی زبانی به نام ماسرجویه یاد می‌کند که در روزگار مروانیان، کتاب اهرن را به عربی تفسیر (= ترجمه و شرح، شاید مقصود دو مقاله اضافی باشد) کرد (گویا وی با توجه به یهودی بودن ماسرجویه، او را در شمار پزشکان طبقه ششم، یعنی آنها که اصلشان نه رومی بوده، نه سریانی و نه ایرانی یاد کرده است). به گفته وی این ترجمه در دسترس عموم نبود، تا آنکه عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ ق) این کنش را در کتابخانه دارالخلافه یافت و پس از اندیشه بسیار، سرانجام آن را در دسترس دیگران قرار داد (ص ۶۱)؛ ابن ابی اصیبعه پس از تکرار سخن ابن ندیم دریاره اهرن و ماسرجیس، ذیل نام ماسرجویه بصری آورده است: «همان است که کتاب اهرن را از سریانی به عربی درآورد و او یهودی و سریانی زبان بود و همان است که رازی در الحاوی از او با عنوان اليهودی یاد می‌کند» (۱۰۹/۱، ۱۶۳؛ نیز نک: قفطی، ۸۰، ۳۲۴-۳۲۵؛ ابن عربی، ۱۹۲-۱۹۳).

از زندگی ماسرجویه چیزی دانسته نیست، اما از آنچه گفته شد، می‌توان حدس زد که وی در حدود سالهای ۷۰-۸۰ ق در دیار مروانیان به فعالیت مشغول بوده است. بسیار بعید است که وی مدرسه جندی شاپور در نزدیکی زادگاه خود را رها کرده، و برای تحصیل مثلاً به اسکندریه رفته باشد. البته تمیمی در مادة البقاء (ص ۹۸) بر آن است که اهرن این کنش را به سریانی نوشته، و شاگردش ماسرجویه آن را به عربی درآورده است. اما میان این دو، دست کم ۱۵۰ سال فاصله است. در هر صورت تا آنجا که می‌دانیم، ماسرجویه بصری نخستین کسی است که در دوره اسلامی کتابی را به زبان عربی ترجمه کرد. نیز دو مقاله‌ای که به کنش اهرن افزوده، تا جایی که می‌دانیم کهن‌ترین اثر تألیفی دوره اسلامی دریاره پزشکی و شاید در همه رشته‌های علوم به شمار می‌رود. در تأیید سخن ابن ابی اصیبعه دریاره یکی بودن اليهودی و مترجم کنش اهرن باید گفت که در الحاوی رازی بارها نام یهودی و اهرن با هم آمده (مثلاً ۵۵/۱، ۹۰، ۲۳۴، ۱۶۳، ۶۸، ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۵۸، ۹۹/۱، ۱۹/۱، ۲۵۳)، و یک بار نیز به «اليهودی: المقالة الاولى»، یعنی مقاله نخست از دو مقاله تألیفی ماسرجویه اشاره شده است (همان، ۱۶۳/۴). از ارجاعات رازی همچنین می‌توان دریافت که موضوع مقالات ماسرجویه کم و بیش به درمان و تشخیص بیماریها مربوط بوده است

موارد مشابه با افسانه آمیخته است. نصر فرزند یا به روایت ابن خلکان پسر خوانده حارث نیز پزشک بود. وی به رغم خوشاوندی با پیامبر (ص)، از دشمنان سرسخت او بود و پیامبر (ص) نیز پس از آنکه نصر در جنگ بدر به اسارت درآمد، فرمان داد تا او را بکشند (جاحظ، البیان...، ۴۴-۴۳/۴؛ زیری، ۲۵۵؛ ابن سلام، ۶۴؛ نویری، ۲۱۹/۱۶-۲۲۰). ابن اسحاق مورخ دریاره وی گفته است که کتابهای ایرانی را می‌خوانده است و اگر حارث «ابن حارث» که ابن سینا در القانون (۳۹۴/۳) ترکیب آن را یاد کرده، واقعاً از آن وی باشد، باید گفت که به راستی با داروهای ایرانی آشنا بوده است. در میان صحابه پیامبر (ص) نیز از شخصی به نام ابورمته تمیمی (رفاعة بن یثیری) که گوی جراحی (قاعدتاً در حد دوختن زخم و بیرون آوردن برخی اشیاء خارجی از آن) می‌دانسته، یاد شده است (احمد بن حنبل، ۱۶۳/۴؛ ابن حجر، تهذیب...، ۹۷/۱۲، الاصابه، ۷۰/۴؛ ابن عبدالبر، ۷۰/۴). ابن جلیجل (ص ۵۷-۵۸) به اشتباه وی را ابن ابی رمته نامیده است و دیگر نگارندگان تاریخ‌نامه‌های پزشکی نیز از وی پیروی کرده‌اند (صاعد، همانجا؛ قفطی، ۴۳۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۱۶/۱). ابن اثال و ابوالحکم (پدر حکم دمشقی و پدر بزرگ عیسی بن حکم مشهور به مسیح که هر دو پزشکیان پرآوازه بودند) دو پزشک مسیحی دیار معاویه و بسیار مورد اعتماد وی بودند. گویند که معاویه با زهرهای ساخته ابن اثال برخی دشمنانش را از میان برداشت (همو، ۱۱۶/۱-۱۱۹؛ نیز لکلی، I/83,86).

پزشکی در روزگار مروانیان: خلیفگان اموی تنها به دولتمردان عرب اعتماد داشتند و اینان نیز که پرداختن به علم را شغل بندگان می‌دانستند و بر خود ننگ می‌شمردند (ابن خلدون، ۵۴۴-۵۴۵)، توجهی به رشد علوم عقلی نداشتند. اما پزشکی، به علت نیاز روزمره مردم، و کیمیا و احکام نجوم، به لحاظ شیفتگی برخی فرمانروایان به پیش‌گویی و دیگر رشته‌های علوم غریبه، تا حدی از این بی‌توجهی مستثنا بود. گفته‌اند که خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان (د ۸۵ ق/۷۰۴ م)، مشهور به حکیم آل مروان، پس از آنکه مروان بن حکم دست او را از رسیدن به خلافت کوتاه کرد، به آموختن علم کیمیا از راهی اسکندرانی به نام مریانوس پرداخت و «اصطقان القديم» و دیگر دانشمند اسکندرانی را به ترجمه برخی کتب کیمیا و احتمالاً پزشکی و احکام نجوم از یونانی و قبطی به عربی فرمان داد (ابن ندیم، ۳۰۳؛ جاحظ، همان، ۱۲۶/۱؛ نیز نالینو، ۱۳۷). البته برخی دریاره درستی این روایت تردید روا داشته‌اند (میدلی، 58-56)، اما در هر صورت از آناری که ممکن است در این دوره ترجمه شده باشد، هیچ نشانه‌ای در دست نیست. ولی در همین سالها پزشکی ایرانی از مردم بصره به نام ماسرجویه، کنش اهرن القس (احتمالاً از سده ۶ م) را به واسطه ترجمه‌ای سریانی به عربی ترجمه کرد و دو مقاله نیز به ۳۰ مقاله روایت اصلی افزود. این پزشک سریانی زبان نیمه دوم سده ۱ ق برخلاف بیشتر سریانی زبانان یهودی بود و باید میان او و پزشک سریانی زبان دیگری به

از منصور خواست اجازه دهد به جندی شاپور بازگردد تا در زادگاه خود و در کنار پدرانش بیارامد (قفطی، ۱۶۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۵/۱)، می‌توان حدس زد که این بیمارستان مقارن پایان کار امویان زیر نظر بختیشوع، سر سلسله خاندان بختیشوع و فرزندش جبرائیل به کار مشغول بوده است.

پزشکی اسلامی از روی کار آمدن بنی عباس تا ورود آل بویه به بغداد: اگر بتوان برای نظام پزشکی جدیدی که در دوره اسلامی شکل گرفت و امروزه پزشکی اسلامی نامیده می‌شود، آغازی در نظر گرفت، باید روزگار منصور عباسی را در نظر داشت، زیرا در روزگار وی بود که برای نخستین بار ارتباطی رسمی میان بیمارستان جندی شاپور و دستگاه خلافت برقرار شد. در ۱۴۸ق، جورجس بن جبرائیل بن بختیشوع، رئیس پزشکان جندی شاپور برای درمان درد معده کهنه منصور، به بغداد فراخوانده شد (درمورد روشهای وی در درمان دستگاه گوارش، نک: رازی، الحاوی، ۱۱۲/۵، ۲۳۲؛ ابن جزار، کتاب، ۸۶). وی در ۱۵۲ق و در کهن سالی به زادگاهش جندی شاپور بازگشت و چندی بعد در آنجا درگذشت. البته طبری در ضمن برشمردن رویدادهای سال ۱۴۷ق از حضور «بختیشوع ابو جبرائیل» (یعنی پدر بزرگ جورجس) به عنوان پزشک منصور یاد می‌کند (۱۱/۸). اما چنان که گفته شد، جورجس در این سالها مردی کهن سال بود و پیداست که نیای وی بختیشوع اول مدتها پیش از این سال درگذشته بود. قاضی صاعد اندلسی نیز احتمالاً با تکیه بر همین گزارش (ص ۱۹۱؛ نیز قفطی، ۱۰۲-۱۰۳) از راهبایی «بختیشوع و فرزندش جبرائیل» به دربار ابوالعباس سفاح یاد می‌کند. در نتیجه جورجس نخستین فرد خاندان نسطوری ایرانی بختیشوع بود که نامش در سراسر جهان اسلام پرآوازه شد. او به آیین مسیح و اصول اخلاقی سخت پای بند، و از خدمت خلیفگان ناخشنود بود. جورجس همچون دیگر سریانی زبانان جندی شاپور، بر زبانهای پهلوی، یونانی و سریانی تسلط داشت و عربی نیز می‌دانست و به گفته ابن مطران آثاری را برای منصور از یونانی به عربی ترجمه کرد (۶۵/۱؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱، ۲۰۳). وی چند کتاب و از جمله یک گنّاش نیز به سریانی نوشت که اهتمام حنین بن اسحاق در ترجمه آن به عربی، نشانه شهرت کنّاش اوست (ابن ندیم، ۳۵۴؛ ابن مطران، همانجا؛ قفطی، ۱۶۰-۱۵۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱-۱۲۵؛ ابن عبری، ۲۱۳-۲۱۵؛ نیز گراف، GAL, S, I/114; II/110). چهار بخت پسر ماسرجیس نیز این کنّاش را تفسیر کرده است.

بیرونی یک بار به کنّاش جورجس و تفسیر صهاربخت در کنار یکدیگر اشاره کرده است (الصیدّته، ۶۱۸). به نظر می‌رسد رازی جز در دو مورد که به صراحت از کتاب الاخلاط و کنّاش وی نام برده (الحاوی، ۹۹/۱، ۲۹۳/۱۱)، در استنادهای دیگر خود به جورجس، کنّاش او را در نظر داشته است، زیرا در بخش داروشناسی هرگز از

(یعنی اثری شبیه به یک کنّاش). به همین سبب، در بخش درمانی الحاوی بیش از ۲۰۰ بار (مثلاً ۲۰۲/۱، ۲۰۵/۳، ۱۹۶/۴، ۲۴۵/۱۹)، اما در بخش داروشناسی (مجلدات ۲۰-۲۱) تنها ۵ بار (۱۰۵/۲۰، ۲۵۵/۲۱، ۵۲۳، ۶۳۷) از وی یاد شده است.

در همین روزگار، پزشکی مسیحی به نام تیاذوق که احتمالاً نام اصلی وی تئودوکوس، و زبان مادری وی یونانی بود، به خدمت حجاج ابن یوسف (د ۹۵ق) درآمد و آثاری از جمله یک کنّاش و رساله‌ای درباره داروهای جایگزین (ابدال ادویه) نوشت (ابن قتیبه، عیون، ۳/۲۷۶، ۲۷۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۱/۱-۱۲۳). رازی در الحاوی ۶۲ بار به تیاذوق استناد کرده، و گویا کنّاش وی را در دست داشته است (مثلاً ۵۸/۸، ۲۸۹/۱؛ نیز نک: ابن جزار، کتاب، ۸۶). اما به نظر می‌رسد استنادهای ابن جزار (الا اعتماد، ۱۰۶، ۱۲۵) و ابن سمجون (مثلاً ۲۶/۱، ۱۳۷) گویا به واسطه ابن جزار به تیاذوق تنها با استفاده از رساله ابدال او بوده است.

ابن ابجر کنّانی از پزشکان بنی ابجر بود که در کوفه می‌زیستند (در این باره، نک: ابن قتیبه، المعارف، ۶۶). وی در روزگار امارت عمر بن عبدالعزیز به تشویق وی اسلام آورد و پس از رسیدن عمر به خلافت نیز همچنان پزشک شخصی وی بود (ابن جلیجل، ۵۹؛ «ابن ابجر»؛ صاعد، ۲۱۲). ابن ابی اصیبعه ظاهراً این پزشک را با یکی از افراد قبلی همین خاندان که گویا در مدرسه اسکندریه به کار مشغول بود و نیز عبدالملک ابن سعید بن حیان بن ابجر کنّانی که در ۱۶۰ق زنده بود و بیماران را به رایگان درمان می‌کرد (ابن حجر، تهذیب، ۳۹۴/۶-۳۹۵)، اشتباه گرفته، و در نتیجه گفته است: عبدالملک بن ابجر کنّانی در مدرسه اسکندریه درس می‌داد و در ۹۹ق که عمر مدرسه را به انطاکیه آورد، پزشک شخصی وی شد (۱۱۶/۱؛ نیز ووستنفلد، ۷؛ مایرهوف، «از اسکندریه...»، ۴۰۹-۴۰۷، که حدسهای دیگری درباره هویت وی مطرح کرده است). به هر حال فارابی و مسعودی هنگام اشاره به انتقال مدرسه اسکندریه و برشمردن معلمان این مدرسه از ابن ابجر نام نبرده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲؛ مسعودی، ۱۲۲).

در پایان باید گفت که ابوالفرج اصفهانی در الاغانی از زن درمانگری به نام زینب از بنی اودیاد کرده است که پس از کشیدن کحل بر چشم مردی که رمدها داشت، از وی خواست دراز بکشد تا دارو خوب در چشمانش بچرخد. گرچه ابن ابی اصیبعه این زن را در شمار پزشکان دانسته، و او را در کنار پزشکان اواخر سده ۱ق یاد کرده است (۱۲۳/۱)، اما دانش او نباید چندان فراتر از درمانگران عادی بوده باشد.

درباره فعالیت بیمارستان جندی شاپور از هنگام ورود تازیان تا میانه سده ۲ق تنها با توجه به برخی قرائن می‌توان سخن گفت، اما پیداست که این بیمارستان در روزگار خلیفگان اموی، به رغم نداشتن پشتوانه مالی دولتی، همچنان به فعالیت خود ادامه می‌داده است. از آنجا که جورجس فرزند جبرائیل در ۱۵۲ق/۷۶۹م و هنگامی که مرگ خود را نزدیک دید،

جورجس نام نبرده، و تمام استندهای وی در بخش درمانی الحاوی آمده است (از جمله: ۳۵/۱، ۶۰: بیماریهای مغزی و اعصاب و روان، ۲۴۰/۳-۲۴۲: ورم حلق، ۱۹۱/۸، ۲۵/۹: ترکیبات یک قرص و یک ضماد). رازی در یک مورد نیز (همان، ۸۴/۱۵) شیوة درمانی جورجس برای بیماریهای حاد را که خود نیز قبول داشته، به تفصیل یاد کرده است. سزگین (GAS, III/209) با تکیه بر عبارت «جورجس فی دیابیطا» (رازی، همان، ۲۱۰/۱۰) کتابی با نام دیابیطا به جورجس نسبت داده است، اما پیداست که رازی تنها می‌خواسته نظر وی درباره بیماری دیابت را یاد کند.

از میان شاگردان برجسته جورجس عیسی بن شهلافا، ابراهیم و سرجس نامدار بودند. عیسی نه از لحاظ علمی و نه از لحاظ اخلاقی با استاد قابل مقایسه نبود. در ۱۴۸ق جورجس که نخست می‌خواست دو شاگرد خود سرجس و ابراهیم را با خود ببرد، به ناچار سرجس را بگذاشت و عیسی را با خود برد تا در سری برای کارکنان بیمارستان فراهم نکند! عیسی در ۱۵۰ق به پیشنهاد استاد در زمره پزشکان دربار درآمد. وی پس از آنکه در ۱۵۲ق جانشین جورجس سالخورده شد، با سوءاستفاده از جایگاه خود نزد خلیفه، از ثروتمندان و به ویژه مقامات دینی مسیحیان باج‌خواهی کرد، تا آنکه منصور با آگاهی از این مسئله او را برکنار و تبعید کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۴/۱-۱۲۵: قفطی، ۱۵۸-۱۶۰: ابن عبری، همانجا). قفطی (ص ۲۴۷-۲۴۸) با خلط میان وی و عیسی پسر چهاربخت (نک: ادامه مقاله)، برخی پژوهشگران معاصر را نیز به اشتباه انداخته است. پس از برکناری عیسی، به پیشنهاد جورجس، شاگرد دیگرش ابراهیم پزشک خلیفه شد و دست کم تا مرگ منصور در ۱۵۸ق پیوسته در این منصب بود (همو، ۱۵۸، ۲۴۸: ابن ابی اصیبعه، همانجا). سرجس گویا در روزگار مهدی به بغداد رفت و دست کم در ۱۷۱ق از جمله پزشکان دربار هارون بود (همو، ۱۲۶/۱).

در همین روزگار پزشکی به نام خصیب از مردم بصره پس از آنکه درمان نادرست وی به مرگ محمد بن ابی‌العباس سفاح (برادرزاده منصور خلیفه) انجامید (۱۵۰ق) به زندان افتاد و در همان‌جا درگذشت (همو، ۱۴۸/۱). در تاریخ‌نامه‌های پزشکی درباره نام و کنیه ابن لجلاج، دیگر پزشک منصور، چیزی نیامده است و تنها گفته‌اند که وی با توجه به ناسازگاری آب و هوای حجاز با مزاج منصور عباسی مرگ وی پیش از رسیدن به مکه را به درستی پیش‌بینی کرد (همو، ۱۵۲/۱: قفطی، ۲۳۹). اما ابن سربایون (گ ۱۱۴) هنگام یاد کرد ترکیب «اقراص الزرانیخ» او را «ابو عباد بن لجلاج» می‌نامد. رازی در الحاوی ۶ بار تنها از «ابن لجلاج» (۲۴/۴، ۵۹، ۱۰۹/۵، ۱۰۱-۱۰۰/۷، ۱۶۰، ۷۵/۲۳)، دو بار از کناش وی (۱/۴، ۲۶۴/۱) و یک بار نیز از «کناش ابی عباد اللجلاج» یاد کرده، و سپس همان مطلب را این بار به نقل از «ابن لجلاج» تکرار نموده است (همان، ۷۰/۲۳، ۷۵).

ابن ندیم (ص ۳۵۴-۳۵۵) اخبار مربوط به بختیشوع پسر جورجس و نوه‌اش بختیشوع بن جبرئیل را به یکی از این دو نسبت داده است.

قفطی نخست ضمن تکرار سخن ابن ندیم، به فعالیت بختیشوع فرزند جورجس در دربار ابوالعباس سفاح (روایتی به اصطلاح اصلاح شده از نظر صاعد، ۱۹۱) اشاره (با این حساب بختیشوع دست کم ۱۰۰ سال در خدمت خلفای عباسی بوده است)، و سپس تأکید کرده است که بختیشوع نه منصور را دید و نه سفاح را، و این پدرش بود که به خدمت منصور درآمد (ص ۱۰۰-۱۰۱).

گزارش طبری (۸۷/۸) درباره رسیدن «بختیشوع اکبر» از سوس (از توابع جندی‌شاپور) به نزد منصور نیز احتمالاً به جورجس مربوط است (نک: همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۵/۱). بختیشوع که برخلاف پدر در خدمت به خلیفگان بغداد شتاب داشت، پس از رفتن وی به بغداد به ریاست بیمارستان رسید؛ در خلافت مهدی (۱۶۹-۱۵۸ق) برای درمان هادی به بغداد رفت، اما به رغم موفقیت در کار خود، اندکی بعد با حسد ورزی ابوقریش عیسی، پزشک عرب دربار، و دسیسه خیزران همسر مهدی، به ناچار به جندی‌شاپور بازگشت. او در نخستین سال خلافت هارون (۱۷۱ق) به دعوت یحیی بن خالد به بغداد رفت و اندکی پیش از برافتادن برمکیان (۱۸۷ق) درگذشت. بختیشوع نیز کناشی نوشت که گویا به الکناش المختصر مشهور بود (همو، ۱۲۳/۱-۱۲۷: قفطی، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۵۸-۱۶۰: ابن عبری، ۲۲۶: نیز گراف، III/110: اولمان، «پزشکی در اسلام»، 109، که اشارات ابن قتیبه در عیون، ۳۰۹/۱، ۱۰۳/۲، ۹۴/۴ به بختیشوع [بن جبرئیل] را به خطا مربوط به بختیشوع بن جورجس دانسته است).

رازی در الحاوی دست کم ۳۸ بار از «بختیشوع» (بدون هیچ توضیح دیگر) یاد می‌کند (مثلاً ۹۹/۱، ۷۹/۳، ۲۵۳/۶، ۴۱/۷، ۲۳۵، ۵۹/۸، ۲۶/۱۷) که به احتمال قوی مقصود همین بختیشوع است. این مطالب قاعده‌تاً از یک کناش نقل شده است، زیرا اگرچه در بخش پزشکی الحاوی گاه به نقل از بختیشوع به خواص برخی داروها اشاره شده، اما در بخش داروشناسی الحاوی هرگز نامی از وی به میان نیامده است و پیداست که مباحث درمانی مبحث اصلی، و خواص دارویی از مطالب فرعی کتاب بختیشوع بوده است. اگر بخواهیم ارجاع رازی (همان، ۶۶-۶۵/۱۱) به ششماهی بختیشوع را جدی بگیریم (باید توجه داشت که متن چاپی الحاوی گاه بسیار مشوش است)، باید گفت که او نیز احتمالاً کتابی به شیوة شوسماهی خوز نوشته است. همچنین نظر سزگین (GAS, III/211) درباره یکی بودن بختیشوع و ایشوع/یشوع پخت که تنها در بخش چشم پزشکی الحاوی رازی از او یاد شده است (۱۱۱/۲، ۱۴۶، ۱۵۵، ۲۰۲، ۲۰۷)، درست به نظر نمی‌رسد.

در منابع به ابوقریش عیسی، پزشک دربار مهدی تا هارون، تشخیص‌هایی حیرت‌انگیز (از جمله تشخیص پسر بودن جنین در نخستین روزهای بارداری) نسبت داده‌اند؛ اما گویا وی تنها از داروها سر رشته داشت و از شناخت بیماری و درمان آنها چیز چندانی نمی‌دانست و تنها با حمایت خیزران (مادر هادی و هارون) به کار خود ادامه می‌داد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۶/۱، ۱۴۹-۱۵۳: قفطی، ۱۰۱، ۴۳۰-۴۳۱).



۲۲۷-۲۲۶: ابن عبری، ۲۲۷-۲۲۶؛ حنین، رساله‌های شمه ۱۳، ۱۷، ۴۳، ۱۰۸، ۱۱۰).

جبرئیل اگر چه از لحاظ قدرت، ثروت و شهرت از پدران خود بسیار فراتر رفته بود، اما از لحاظ حیثیت و اعتبار شغلی و اخلاق پزشکی هرگز به پای آنان نرسید. این معنی را می‌توان از استنادهای اندک رازی به وی (تنها ۸ بار) دریافت. سرگین با استناد به رازی (الحاوی، ۲۴۳/۱۰) کتاب ورم الخصى را به وی نسبت می‌دهد، اما در اینجا نیز منظور رازی نظر جبرئیل در این باره بوده است. بیرونی در الصیدنه بارها از نظرات داروشناسی به نام «جبرئیل» یاد می‌کند که به نظر می‌رسد همان جبرئیل بن بختیشوع باشد. از یکی از استنادها چنین برمی‌آید که وی حاشیه‌ای بر اثر داروشناسی اوریباسیوس یا بولس نوشته باشد (الصیدنه، ۱۴۳: فی متن کتاب بولس و اوریباسیوس و حواشی جبریل)، اما چون در اغلب موارد نام جبریل در کنار بولس یاد شده (همان، ۵۲، ۷۰، ۱۰۳، ۱۳۲، ۳۲۸، قس: ۲۸۵: اوریباسیوس و جبریل)، می‌توان گفت که او این حواشی را بر کتاب بولس نوشته است. این جبریل هر که بوده، از نامهای محلی ایرانی گیاهان آگاهی داشته است (برای نمونه، نک: همان، ۴۱؛ درباره اهمیت احتمالی مقاله فی العین منسوب به جبریل، نک: ه: چشم پزشکی).

سهل مشهور به رین طبری (پدر پزشک مشهور ایرانی علی ابن رین) از بزرگان و دبیران مرو بود که شغل دیوانی را که در خانواده وی موروثی بود، رها کرد و برای خدمت به خلق به پزشکی پرداخت و به همین سبب به «رین» یا «ریان» که «سرور و معلم ما» معنی می‌دهد، مشهور شد (ابن رین، الدین، ۹۸، ۱۸۹، فردوس، ۱۰۰۰، ۱). این عنوان در اغلب آثار تاریخ نگاران مسلمان به شکلهای مختلف تصحیف شده است، به طور مثال ابن ندیم در حدود سال ۳۷۰ ق هنگام نام بردن از علی، فرزند سهل، این عنوان را به تأکید «ریل» (یا شاید زیل) آورده است (ص ۳۵۴، ج فلوگل، ۲۹۶). همچنین نام رین یا ریان بسیاری از محققان قدیم و جدید را بر آن داشت که این پدر و پسر را یهودی بدانند (مانند قفطی، ۱۸۷؛ و تکرار نظر قفطی توسط ابن ابی اصیبعه، ۳۰۹-۳۰۸/۱)؛ در حالی که علی ابن رین خود تأکید کرده که نخست پیرو آیین مسیح بوده، و بعدها با غور و تفکر در اندیشه‌های اسلامی و معانی قرآنی و نیز با راهنمایی و ترغیب خلیفه متوکل به اسلام گرویده است (الدین، ۹۸-۹۹: «وما زلت و انا نصرانی...»، نیز ۲۱۰) و پیداست که پدرش سهل را نیز باید در شمار مسیحیان دانست. رین طبری نخستین معلم فرزند پیرآوازه‌اش علی بود و این پسر در فردوس الحکمه بسیاری از دیدگاههای پزشکی و نسخه‌های درمانی پدر را نقل کرده است. در بسیاری از این نسخه‌ها طلسم، ورد و افسون نیز به کار رفته است.

سهل کوشج (کوسه) از پزشکان مسیحی مدرسه جندی شاپور، از مردم اهواز و پدر شاپور بن سهل بود. قفطی (ص ۱۹۶؛ نیز لکلی، I/111) اشتباهاً او را فرزند شاپور دانسته، و به همین سبب او را سهل بن شاپور این سهل نامیده است، در صورتی که در دیگر مآخذ دوره اسلامی به نام

۴۳۵: ابن عبری، همانجا؛ نیز لکلی، I/121).

ابوزکریا ماسویه خوزی (درباره این نسبت، نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۱؛ قفطی، ۳۸۷) پزشک نسطوری ایرانی، از داروسازان جندی شاپور و بعدها داروساز بیمارستان هارون و نیز چشم پزشک فضل بن ربیع بود. وی احتمالاً نخستین پزشکی بود که در دربار خلیفگان عباسی تنها به یک شاخه تخصصی پزشکی (چشم پزشکی) اشتغال داشت. دو فرزند وی میخائیل و یوحنا (مشهور به ابن ماسویه) نیز هر یک پزشکانی مشهور شدند. در مورد جایگاه علمی و چگونگی آمدن ماسویه به بغداد، دو روایت متفاوت وجود دارد (رهاوی، ۱۶۷-۱۶۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۱/۱-۱۷۵، ۱۷۸؛ قفطی، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۸۳-۳۸۴، ۳۸۷). ماسرجویه جندی شاپوری پزشک، چشم‌پزشک و داروشناس مشهور ایرانی در اواخر سده ۲ ق می‌زیست. اگر یکی بودن او و ماسرجیس را درست بپذیریم، باید عیسی بن ماسرجیس و ابوزید چهاربخت را دو فرزند وی دانست (ابن ابی اصیبعه، ۱۶۳/۱-۱۶۴، ۲۰۴؛ ابن جلیجل، ۶۱؛ ابن عبری، ۱۹۲-۱۹۳؛ قفطی، ۳۲۵-۳۲۶؛ بیهقی، ابراهیم، ۴۲۵). شهرت ماسرجویه بیشتر در داروشناسی و نیز چشم پزشکی است. وی به کاربرد روان پزشکی در پزشکی توجه داشت، به طور مثال نگرستن در رنگ سبز را مفید می‌دانست و معتقد بود که صدای گریه و موسیقی در تحت تأثیر قرار دادن شنونده نقشی مهم دارد (جاحظ، الحيوان، ۳۲۳/۳، ۱۹۲/۴، نیز ۲۷۵/۳؛ درباره طبع انواع شیر، ۲۲۲-۲۲۱/۴، ۳۶۴/۵). عوامل دخیل در خطرات نیش عقرب و کیفیت تأثیر آن).

جبرئیل دوم فرزند بختیشوع از نظر جایگاه اجتماعی برجسته‌ترین فرد خاندان بختیشوع بود. از ۱۷۰ ق/۷۸۶ م با رفتن پدرش به بغداد رئیس بیمارستان جندی شاپور شد. در ۱۷۵ ق/۷۹۱ م به سفارش پدر به عنوان پزشک شخصی جعفر بن یحیی بن خالد برمکی به بغداد فراخوانده شد. ظاهراً خاندان بختیشوع از این سال به بعد ریاست بیمارستان جندی شاپور را رها کردند و شخصی به نام دهشتک با یاری برادرزاده‌اش میخائیل «بی‌آنکه از سلطان درهمی دریافت کنند، تنها برای رضای خدا بیمارستان را اداره می‌کردند» (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۴/۱؛ قفطی، ۳۸۳-۳۸۴؛ البته نام این دو در ضمن روایتی مشکوک درباره چگونگی آمدن خانواده ماسویه به بغداد یاد شده است).

جبرئیل پس از مرگ پدر، هم‌زمان با خدمت جعفر برمکی، به خلیفه نیز خدمت کرد. بعدها در دربار هارون به مقامی والا دست یافت و پس از گذراندن فراز و نشیبهای بسیار سرانجام در ۲۱۳ ق/۸۲۸ م در اوج قدرت و اعتبار درگذشت. جبرئیل بخشی از ثروت افسانه‌ای و بارور نکرده خود را - که گویند همه را مدیون حرفه خود بود - به حمایت از مترجمان اختصاص داد. وی کاشف استعداد شگرف حنین بن اسحاق در ترجمه بود و با حمایت وی شماری از آثار پزشکی و منطقی از یونانی به سریانی (و نیز شاید برخی از پهلوی و سریانی به عربی) ترجمه شد (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۷/۱-۱۳۸؛ قفطی، ۱۳۲-۱۴۶؛ جهشیاری، ۱۷۶،

۵۲/۱۹، ۵۵۳/۲۰). ابن سمجون در بخشهای باقی مانده جامع الا دویه المقرده بیش از ۳۷۰ بار از وی نام برده، و در یکی از این اسنادها گفته است: مسیح بن حکم نخستین کسی است که به کاربرد ابریشم به صورت سوخته اشاره کرده، و آن را در «دواء المسک» به کار برده است و بسیاری از پزشکان بعدی از وی پیروی کرده‌اند (۱۷۳/۱-۱۷۴؛ ابن بیطار، ۷/۱؛ ابن سینا، ۳۲۶/۳، سطر ۱۰، که حریر سوخته را در دواء المسک به کار برده است). ابن سمجون هرگز واژه کناش را به کار نبرده، و مقصود وی از الجامع مسیح (۱۸۳/۱، ۲۱۷، ۲۳۳) همان کناش اوست. ابن بیطار نیز ۱۱۷ بار (ظاهراً بیشتر به واسطه ابن سمجون) به دیدگاههای وی اشاره کرده است. این اسنادهای پرشمار نشانه آن است که بخش داروشناسی کناش مسیح، برخلاف دیگر کناشها، بسیار مفصل بوده است.

خانواده طیفوری یکی دیگر از خانواده‌های پزشکان ایرانی نژاد دربار عباسی بود؛ اما آنان از نظر خاستگاه، اعتبار علمی و جایگاه هرگز با دیگر خاندانهای دانشور ایرانی قابل مقایسه نبودند. سرآمد آنان عبدالله، در یکی از روستاهای گشگر زاده شد. نام عبدالله احتمالاً ترجمه نامی سریانی بوده است، زیرا تردیدی نیست که طیفوری و فرزندانش همگی مسیحی بوده‌اند. گذشته از این، شهر کسکر نیز یکی از مراکز کهن سریانی زبانان ایران بوده است. عبدالله از آنجا که نخست پزشک شخصی طیفور برادر یا یکی از موالی خیزران (مادر هادی و هارون) بود، طیفوری لقب گرفت. وی احتمالاً از اواخر حکومت مهدی (پیش از ۱۷۰ ق) در زمره پزشکان درباری، و در ردیف ابوقریش عیسی و داوود بن سربایون قرار گرفت و هنگام مرگ هادی بر بالین او حضور داشت (ابن ابی اصیبه، ۱۵۳/۱-۱۵۶؛ قفطی، ۲۱۸-۲۱۹؛ لکلی، I/119). فرزندش زکریا - که همچون وی طیفوری لقب داشت - هنگام لشکرکشی افشین برابر بابک (۲۲۰ ق/۸۳۵ م)، سرپزشک اردوگاه بود و به فرمان او، به شیوه‌ای جالب مدعیان داروشناسی را آزمود و برای آنان که از آزمون سربلند بیرون آمدند، جواز کار صادر کرد (ابن ابی اصیبه، ۱۵۷/۱؛ قفطی، ۱۸۷-۱۸۹؛ ابن عبری، ۲۴۴؛ لکلی، I/119-120).

اسرائیل فرزند زکریا نیز از پزشکان مشهور روزگار خود بود. وی در اواخر روزگار متوکل، پزشک شخصی وی، و سپس پزشک شخصی فتح بن خاقان بود. به احتمال قوی منظور طبیری و ابن اثیر از ابن طیفوری که به روایتی در جریان مرگ منتصر در ۲۴۸ ق مقصر قلمداد شده بود، همین اسرائیل بن زکریا بوده است (طبری، ۲۵۲/۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۱۴/۷). به گفته ابن ندیم، چنین به سفارش طیفوری [دوم] چند اثر پزشکی را از [یونانی به سریانی] ترجمه کرد (ص ۳۵۵). اما از آناری که این خاندان احتمالاً از خود برجای گذارده‌اند، حتی نامی نیز به روزگار ما نرسیده است و دانشمندانی چون رازی، ابن سمجون و ابن بیطار، به رغم بهره‌گیری از منابع مختلف هرگز از پزشکان این خاندان

پدر سهل اشاره‌ای نشده است. به گفته ابن ابی اصیبه چون سهل ریشی انبوه داشت، به شوخی او را کوسه (کم ریش) لقب داده بودند. سهل در زمان محاصره بغداد توسط سپاهیان خراسان (۱۹۸ ق)، پزشک شخصی هرثمه بن اعین، یکی از دوسردار مشهور مأمون بود و احتمالاً پس از ورود مأمون به بغداد در ۲۰۴ ق به خدمت او درآمد و در ۲۱۸ ق/۸۳۳ م چند ماهی پیش از مرگ مأمون درگذشت. گفته‌اند که وی به لحاظ داشتن لهجه خوزستانی در سخن گفتن به پای کسانی چون زکریا طیفوری، ابن ماسویه و امثال آنان نمی‌رسید، اما در درمان بیمارها کمتر از آنان نبود. از میان ۳ فرزند سهل، شاپور به شهرتی کم‌مانند رسید (قفطی، ۱۹۶-۱۹۷؛ ابن ابی اصیبه، ۱۶۰/۸؛ نیز لکلی، I/111-112).

سلمویه فرزند بنان از سریانی زبانان جندی شاپور و از منتقدان برجسته ابن ماسویه بود. معتصم پس از رسیدن به خلافت در ۲۱۸ ق بی‌درنگ او را که از جمله پزشکان دربار بود، به عنوان پزشک شخصی خود برگزید و همواره او را بزرگ می‌داشت. سلمویه در ۲۲۵ ق/۸۴۰ م درگذشت و معتصم نیز تنها ۲۰ ماه پس از وی دوام آورد؛ زیرا به گفته حنین به اسحاق، ابن ماسویه از شیوه‌ای که سلمویه برای حفظ تندرستی معتصم در پیش گرفته بود، پیروی نکرد. حنین در رساله الی علی بن یحیی (رساله ۵) هوش، دقت و توانایی علمی او را ستوده، و اسحاق ابن حنین، به نقل از پدر، سلمویه را داناترین مردم روزگار خود به حرفه پزشکی برشمرده است (نک: جاحظ، الحيوان، ۵۴/۱، ۲۴۶، ۱۲۳/۴-۱۲۴؛ نظر سلمویه، ابن ماسویه و بختیشوع بن جبرئیل درباره کیفیت تأثیر یاد زهر بر نیش مار و ۳۶۴/۵؛ نظر ابن ۳ درباره تأثیر مالیدن مگس بر جای زنبور گزیدگی؛ نیز ابن قتیبه، عیون، ۱۰۳/۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۲۰۷-۲۰۸؛ ابن ابی اصیبه، ۱۶۴/۸-۱۶۹؛ ابن عبری، ۲۴۳-۲۴۴؛ نیز لکلی، I/118؛ مایهوف، «پرتوی نو...»، 718؛ سارتن، 573-574، I/547). گویا آثار وی همگی درباره داروشناسی و داروسازی بوده‌اند. رازی دیوار در بخش درمانی، و ۱۳ بار در بخش داروشناسی الحاوی از وی یاد کرده است (مثلاً ۲۷/۹، ۳۲۶/۱۹، ۴۴۱/۲۰-۴۴۲/۲۱، ۶۰۲/۲۱). برخی داروهای مرکب نیز به نام سلمویه مشهور شد (ابن سربایون، گ ۱۳۲ ب، گ ۱۵۷ ب؛ قس: ابن سینا، ۳۴۹/۳، ۳۶۸، ۳۹۵، که یقیناً به واسطه ابن سربایون از سلمویه نقل کرده است). همچنین حنین به سفارش سلمویه ۱۳ اثر جالینوس و احتمالاً چند اثر یونانی دیگر را به سریانی درآورد (حنین، رساله‌های شده ۵، ۶، ۲۰، ۴۱، ۴۵، ۹۹، ۹۱، ۷۴، ۶۲، ۵۳، ۴۹، ۱۰۰، ۱۲۲).

عیسی بن حکم دمشق مشهور به مسیح، پزشکی برجسته بود که به گفته یوسف بن ابراهیم در ۲۲۵ ق در دمشق می‌زیست. پدر بزرگ و پدر وی نیز پزشک بودند. مسیح کناشی نوشت که شهرت بسیار یافت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی اصیبه، ۱۱۹/۱-۱۲۱؛ قفطی، ۱۷۸-۱۸۰، ۲۴۹-۲۵۰). رازی دست کم ۱۰۸ بار در الحاوی به مسیح، و بارها به صراحت از کناش مشهور وی یاد کرده است (مثلاً ۲۷/۲، ۴۸، ۸۵، ۱۱۲، ۱۵۱).

قفطی، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۸۰-۳۹۱؛ ابن عبری، ۲۲۷-۲۲۸؛ نیز ابن قتیبه، تأویل...، ۲۱۶؛ فایده خرجنگ برای مارگزیده؛ ذهبی، ۶۵۲/۸۰؛ نیز ابن جوزی، ۱۷۳/۱۱؛ ستایش از مقام علمی وی؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۳۱/۶؛ نیز ابن عدیم، ۴۶۹۴/۱۰؛ حضور پر بستر مرگ مأمون؛ ابن ابی یعلی، ۱۱۱/۱۲؛ نیز ابونعیم، ۲۱۰/۹؛ ذهبی، ۲۷۱/۱۱؛ حضور بر بالین احمد بن حنبل به هنگام مرگ او در ۲۴۱ق؛ برای آگاهی از نظریات پژوهشگران درباره اهمیت آثار وی، نک: ووستنفلد، ۲۳؛ لکلر، ۱۱۱-۱۱۵/۱۰۵؛ براون، ۳۷؛ مایهوف، «پرتوی نو»، ۷۱۷؛ سارتن، ۱۱۱-۱۱۵/۵۴۷؛ گراف، ۱۱۱-۱۱۵/۱۱۱؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، ۱۱۱-۱۱۵/۵۷۴؛ البته نباید او را با یک یا شاید دو پزشک دیگر، مشهور به ماسویه یا ابن ماسویه اشتباه کرد (لکلر، ۵۰۷-۵۰۸/۱). همچنین در نسخ جایی بلدان یاقوت (ذیل جرمین) نام «یحیی بن ماسویه» در شمار راویان آمده، اما این نام تصحیف یحیی بن ماسویه است که در کتب رجالی بارها از وی یاد شده است (مثلاً سمعانی، ۴۷/۲؛ ابن اثیر، اللباب، ۲۷۳/۱).

آثار ابن ماسویه در کنار آثار جالینوس و دیوسکوریدس از مهم‌ترین مآخذ رازی به شمار می‌روند. رازی تنها در الحاوی نزدیک به هزار بار به آثار مختلف ابن ماسویه استناد کرده که از این لحاظ در میان پزشکان دوره اسلامی بی‌مانند است. اعتماد این پزشک نامدار به آثار ابن ماسویه خود دلیلی محکم بر چیره‌دستی این پزشک تواند بود. ابن ماسویه در بسیاری از شاخه‌های علوم پزشکی آثار مهمی نوشت که برخی از آنها نخستین اثر تألیف شده در آن شاخه به شمار می‌روند (در باره برخی از آنها، نک: ه، چشم‌پزشکی، داروشناسی و داروسازی، ایدال الادویه... و تشریح). وی در مورد بسیاری از بیماری‌های مشهور، به ویژه بیماری‌های عصبی و روانی همچون مالیخولیا، سدر و دوار، جذام و... تک‌نگاری‌های داشته است که متأسفانه بسیاری از آنها از میان رفته‌اند و تنها به واسطه استنادهای ارزشمند رازی در الحاوی می‌توان به بخشهایی از آن دسترسی داشت (مثلاً نک: ۵۷/۱-۶۰؛ السدر و الدوار، نیز ۲۲۹/۱۱؛ کتاب فی وجع المفاصل؛ برای اهمیت تک‌نگاری‌های وی درباره بیماری‌های روانی، نک: ه، ۴۲۶/۱۱-۴۲۷). کتاب النوادر الطبية یا الفصول الحکمیة و النوادر الطبية مشتمل بر ۱۳۲ اندرز طبی، فلسفی و اخلاقی که به تقلید از کتاب فصول یقراط و خطاب به حنین بن اسحاق (به قصد پوزش خواهی) نوشته شده است (ابن ماسویه، ۳-۱). کنستانتین آفریکانوس (د ۱۰۸۷م)، متحل مشهور آن را به لاتینی ترجمه کرده که معمولاً با عنوان «فصول یوحنا دمشقی»<sup>۱</sup> منتشر شده است. کتاب الحمیات ابن ماسویه احتمالاً کهن‌ترین تک‌نگاری دوره اسلامی درباره تبهاست که به دست ما رسیده؛ رازی بارها در الحاوی بدان استناد کرده (مثلاً ۹۰/۳-۹۱، ۲۰۲/۶، ۱۵۱/۷، ۳۲/۱۴، ۶۸/۱۶)، و پتروس اسپانیایی آن را به لاتینی تفسیر کرده است.<sup>۲</sup> پژوهشهای ابن ماسویه در زمینه

یاد نکرده‌اند و این مسئله نیز می‌تواند نشان از جایگاه علمی پایین این خاندان داشته باشد.

عیسی بن ماسه (مشهور به ابن ماسه)، پزشک و داروشناس برجسته‌ای بود که درباره وی آگاهی اندکی در دست است (نک: ابن ندیم، ۳۵۴؛ قفطی، ۲۴۶؛ ابن ابی اصیبه، ۱۸۴/۱). ابوالفرج عبدالله بن طیب نکات مهم کتاب الجماع وی را گلچین کرده (ثمره کلام لعیسی بن ماسه فی الجماع و ما یتعلق به) که هر دو در دست است. آثار وی درباره گرمابه و فصد و حجامت نیز به دست ما رسیده است. ابن ابی اصیبه نیز از کتاب من لایحضره طیب، و کتاب الرؤیا (درباره علل ناباروری زنان!) یاد می‌کند. شگفت آنکه موضوع همه استنادهای پر شمار پزشکی چون رازی، ابن سمجون، بیرونی و ابن بيطار به ابن ماسه، خواص داروهاست، در حالی که هیچ یک از آثار یاد شده به داروشناسی مربوط نمی‌شود. ابن سمجون که بیش از ۴۰۰ بار از وی نام برده است، غالباً وی را «عیسی بن ماسه بصری» یا فقط بصری می‌نامد (مثلاً ۵۵/۸۸). ابن بيطار که دست کم ۷۴ بار به وی استناد کرده، ذیل حرم (اسفند) به نقل از وی گفته است: «هنگامی که در بیمارستان مرو بودیم از آن برای... بهره می‌بردیم» (۱۵/۲؛ قس: ابن سمجون، ۱۱۱/۱، که هنگام نقل همین سخنان، عبارت کلیدی «فی بیمارستان مرو» را نیاورده است). وی ذیل سلخ الحیة، کشنج، مرمر و ورس نیز او را ابن ماسه بصری می‌نامد (۲۸/۳، ۷۱/۴، ۱۵۳، ۱۹۱). رازی نیز که در الحاوی ۱۰۸ بار از او یاد کرده، ذیل قناه سخنش را چنین آورده است: «ما خيار را برای درمان سردرد مشهور به بیضه به کار می‌بردیم» (۲۹۳/۲۱). از طرفی رهاوی بارها در ادب الطیب حکایاتی درباره پزشکان دربار مأمون از وی نقل می‌کند (برای نمونه، نک: ه، ابن ماسویه)، برپایه این نشانه‌های اندک می‌توان گفت که ابن ماسه احتمالاً از مردم بصره بوده است و در روزگاری که مأمون در مرو اقامت داشته (بیش از ۲۰۴ق)، در بیمارستان این شهر کار می‌کرده، و سپس همراه وی به بغداد آمده است.

یوحنا فرزند ماسویه داروساز مشهور به ابن ماسویه، یکی از پرآوازه‌ترین پزشکان مدرسه جندی شاپور در دوره اسلامی بود. وی در ۲۴۳ق/۸۵۷م درگذشت و اگر روایت لنون افریقی درباره مرگ ابن ماسویه در ۸۰ سالگی (قمری یا شمسی؟) را درست بپذیریم، تولد وی باید در حدود سالهای ۱۶۰-۱۶۳ق باشد. ابن ماسویه احتمالاً از روزگار هارون تا آخرین سالهای خلافت متوکل همواره از پزشکان برجسته دربار بود. وی با بیشتر پزشکان برجسته معاصر خود، همچون جبرئیل بن بختیشوع، سلمویه و خانواده طیفوری اختلاف داشت و حتی حنین بن اسحاق را که در نوجوانی شاگرد وی بود، از خود راند، اما بعدها با وی از در دوستی درآمد (ابن ندیم، ۳۵۴؛ ج فلوکل، ۲۹۵-۲۹۶؛ رهاوی، ۱۶۷-۱۶۹؛ ابن جلیجل، ۶۵-۶۶؛ ابن ابی اصیبه، ۱۷۱/۱-۱۸۳؛

1. Aphorismi Johannis Damasceni.

2. Petrus Hispanus, De Febris.

جنین‌شناسی نیز قابل توجه است (نک: وایسر، «جنین‌شناسی...»، 22-29، «رساله یوحنا...»، 131-114). از میان آثار مهم وی — که امروزه در دست نیستند — می‌توان به محنة الاطباء، از کهن‌ترین آثار دوره اسلامی درباره آزمایش پزشکان (برای نقل قولهایی از آن، نک: رازی، همان، ۳۹-۳۸/۱۷، ۸۶/۱۹؛ ابن سمجون، ۱۳۵/۱، ۷۴/۳؛ محنة الطبيب (و جامع الطب مما اجتماع عليه اطباء فارس و الروم یا به اختصار الجامع (رازی، همان، مثلاً ۱۷۵/۵، ۲۵۵/۶، ۱۷/۱، ۶۸/۸، ۱۲۰/۱۲؛ نیز بیرونی، الصیدنة، ۴۵۴) اشاره کرد.

ابن ماسویه در پیشبرد نهضت ترجمه نقش مهمی داشت. حنین بن اسحاق و حبیش اعسم به درخواست وی، ۴ کتاب جالینوس را که پیش‌تر توسط خود حنین به عربی ترجمه (یا ترجمه عربی آن مقابله و اصلاح) شده بود، به سریانی برگرداندند (حنین، رساله‌های شمه ۷، ۳۶، ۳۸، ۱۱۹) و حنین ۹ اثر دیگر جالینوس (یا منسوب به وی) و احتمالاً آثاری دیگر را برای یوحنا از یونانی به سریانی ترجمه (یا ترجمه‌های قبلی را اصلاح) کرد (رساله‌های شمه ۱۶، ۱۸، ۲۶، ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۵۳، ۷۹، ۷۵).

میخائیل، دیگر فرزند ماسویه بیشتر به دلیل احتیاط بیش از اندازه در پزشکی مشهور بود، زیرا وی هیچ دارویی را به کار نمی‌برد، مگر آنکه پیش از آن دست کم ۲۰۰ سال استفاده شده بود. البته وی از نظر شهرت و مهارت در پزشکی هرگز با برادر خود یوحنا قابل مقایسه نبود. میخائیل از پزشکان مورد اعتماد مأمون بود (ابن ابی اصیبه، ۱۲۸/۱، ۱۳۵، ۱۸۳-۱۸۴؛ قفطی، ۱۴۱-۱۴۲، ۳۲۸-۳۳۰). شاپور بن سهل فرزند سهل کوسج از دو برادر دیگر (خداویه و یوحنا) به مراتب مشهورتر بود. وی دوران کودکی را در بغداد گذراند و پزشکی را نزد پدر فرا گرفت. گویا در روزگار متوکل در دربار او جایگاهی بلند داشت. با این همه، بغداد را رها کرد و به جندی‌شاپور رفت و ریاست بیمارستان این شهر را برعهده گرفت و در آنجا به درمان بیماران و تألیف اثر مشهورش، الاقربا باین الکبیر، نخستین اثر جامع داروسازی در دوره اسلامی (در این باره، نک: حمارنه، 260-247) مشغول شد و در ۲۵۵ق/ ۸۶۹م در آنجا درگذشت. وی افزون بر این قرا باذین، آثار دیگری نیز در داروسازی و داروشناسی، ردیه‌ای بر یکی از آثار حنین بن اسحاق، و گفتاری درباره خواب و بیداری نوشت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی اصیبه، ۱۶۱/۱؛ قفطی، ۲۰۷؛ ابن عبری، ۲۵۵؛ نیز ووستفالد، 25؛ لکلر، I/112؛ سارتن، I/608؛ نیز هـ، داروشناسی و داروسازی).

از وضعیت بیمارستان جندی‌شاپور پس از درگذشت شاپور آگاهی چندانی در دست نیست و به نظر می‌رسد که حیات علمی این بیمارستان، اندکی پس از مرگ شاپور و پس از ۳ قرن بی‌توجهی دستگاه حکومتی و مهاجرت فرهیختگان آن به بغداد، سرانجام به پایان رسید.

بختیشوع سوم فرزند جبرئیل دوم در ۲۱۳ق/ ۸۲۸م و پس از مرگ پدر، جانشین وی شد و همچون او از توجه ویژه خلیفگان عباسی برخوردار گشت. عجیب آنکه محمد بن عبدالملک زیات، وزیر دانش

دوست عباسیان، با او سخت دشمنی می‌ورزید و سرانجام در ۲۳۰ق واثق (خلافت: ۲۲۷-۲۳۲ق) را به مصادره همه داراییهای بختیشوع و تبعید وی به جندی‌شاپور واداشت. با مرگ واثق در ۲۳۲ق و خلافت متوکل، بختیشوع به بهترین و یاشکوه‌ترین دوران زندگی خود رسید؛ اما متوکل نیز در آخرین سال خلافت خود، او را به بحرین تبعید، و دارایی خیره‌کننده وی را مصادره کرد. بختیشوع پس از مرگ متوکل بار دیگر دارایی و جایگاه از دست رفته را به دست آورد و سرانجام در ۲۵۶ق/ ۸۷۰م و در حالی که بحران سیاسی بغداد به اوج خود رسیده بود، درگذشت. پس از مرگ بختیشوع دولتمردان بر سر تصاحب دارایی افسانه‌ای وی به رقابت برخاستند و چیزی برای پسرش عبیدالله و ۳ دخترش — که ظاهراً همگی صغیر بودند — باقی نگذاشتند. عبیدالله نیز که ظاهراً هنگام مرگ پدر چند سالی بیشتر نداشت، نتوانست به حرفه پزشکی وارد شود و بعدها به اعتبار شهرت پدر شغلی دیوانی برعهده گرفت. بختیشوع بخشی از ثروت هنگفت خود را صرف حمایت از مترجمان کرد (ابن قتیبه، عیون، ۱۰۴-۱۰۳/۲، ۹۴/۴؛ ابن ابی اصیبه، ۱۳۸/۱-۱۴۴؛ قفطی، ۱۰۲-۱۰۴؛ لکلر، I/102-103؛ حنین، رساله‌های شمه ۲، ۱۱، ۱۴، جم).

عیسی و چهار بخت (صهاربخت) دوفرزند ماسرجیس، به احتمال قوی همان ماسرجویه مسیحی بودند. عیسی دو کتاب *الاولان و الروع* و *الطعوم* را تألیف کرد که امروزه نشانی از آنها در دست نیست. گویا وی در ترجمه برخی آثار پزشکی از سریانی به عربی دست داشت (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۴/۱؛ قفطی، ۲۴۷). چهاربخت کنناش جورجس را از متن سریانی (قاعدتاً پیش از آنکه حنین آن را به عربی ترجمه کند) به عربی «تفسیر» (= ترجمه و شرح)، و این تفسیر را به فرزندش عیسی تقدیم کرد. ابوریحان بیرونی از آنچه چهاربخت به کنناش جورجس افزوده، بهره فراوان برده، در حالی که از روایت اصلی کنناش فقط یک بار بهره گرفته است، زیرا بیرونی به فواید درمانی داروها (از مباحث اصلی هر کنناش) کاری نداشته، ولی معادلهایی که چهاربخت برای واژگان جورجس یاد کرده، سخت به کار ابوریحان می‌آمده است. چهاربخت همچون دیگر جندی‌شاپوریان بر اصطلاحات پزشکی و داروشناسی سریانی و فارسی و حتی گویشهای مختلف فارسی تسلط داشته است. بیرونی گه‌گاه نام محلی ایرانی برخی گیاهان را از تفسیر چهاربخت نقل کرده است (الصیدنة، مثلاً ۴۵، ۶۰، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۵۰، ۴۲۰) و گاه به رغم جست و جوی بسیار در منابع چیزی جز نظرات چهاربخت نیافته است (همان، ۲۵۲، ۴۶۳، ۵۳۹، ۵۸۱، ۵۸۶).

از میان آثار پزشکی یعقوب بن اسحاق کندی (ابن جلجل، ۷۳-۷۴؛ ابن ابی اصیبه، ۲۱۱/۱-۲۱۲) بسیاری از بین رفته است و آثار بر جای مانده نیز چنان که باید و شاید بررسی نشده‌اند، رازی در *الحاوی* بارها به اختیارات و گاه به دیگر آثار وی استناد کرده است (از جمله: ۲۵۸/۱).

ترجمه‌های عربی حنین و شاگردانش از آثار جالینوس بهره نگرفته، بلکه از دیدگاه‌های این پزشک یونانی به واسطه ترجمه‌های سریانی آثار او آگاهی یافته، و سپس خود وی آن مطالب را به صورت آزاد به عربی ترجمه کرده است. مطالبی که ابن رین درباره چشم پزشکی آورده، از لحاظ تاریخ پزشکی حائز اهمیت است، زیرا ظاهراً او نیز از کتاب سریانی مجهول المؤلفی که پیش از این در شمار مآخذ ابن ماسویه از آن یاد شد، بهره برده است. مایرهوف این احتمال را مطرح کرده است که شاید بیشتر نقل قول‌های ابن رین از پزشکان یونانی به واسطه همین کتاب باشد. ابن رین در فردوس الحکمة علاوه بر مباحث معمول در سایر کتاب‌ها، مطالب بسیاری درباره حکمت طبیعی، تاریخ تکامل، کیهان شناسی، نجوم، هواشناسی، بوم شناسی و آثار علوی، فیزیولوژی و روان شناسی آورده است. مؤلف به تشریح بسیار کم توجه کرده، و به جراحی نیز اصلاً نپرداخته است. وی بیشتر به حکایت‌هایی درباره اختلال حواس‌های نادر، مسمومیت‌ها و مصونیت‌های نادر در برابر برخی سموم و گزارش‌های جالب و عجیبی از این دست می‌پردازد و گه‌گاه بیش از آنکه شایسته پزشکی بزرگ باشد، به روش‌های آمیخته به سحر و جادو اهمیت می‌دهد. در نتیجه مایرهوف مجموعاً اثر وی را فاقد ارزش علمی قابل توجه دانسته است. به نظر وی علی ابن رین هرگز تجربه مهمی در پزشکی نداشته، و اثر وی را باید بیشتر یک اثر ادبی دانست (یعنی چیزی شبیه به کتاب *الحيوان* جاحظ)، و فردوس الحکمة را حتی با آثار حنین بن اسحاق و شاگردانش نمی‌توان مقایسه کرد، چه رسد به آثاری که بعدها رازی، اهوازی، ابوالحسن طبری و ابن‌سینا نوشتند (مایرهوف، «علی بن رین»، ۶۴-۶۵).

بررسی کتاب فردوس الحکمة نشان از آن دارد که گرچه مایرهوف در انتقاد از ابن رین تا حدی زیاده‌روی کرده، اما نظر وی دست کم درباره بخش بیماری‌های رحم و آبستنی درست است. ابن رین طبری در این بخش از فردوس الحکمة تقریباً در

اخراج نفسی من المحبس

ب	ط	د
ز	ه	ج
و	ا	ح

و لنؤملنی ایرادک

همه شیوه‌های درمانی به سحر، جادو و طلسم‌های مختلفی که در اغلب آنها آیاتی از زیورداوود به کار رفته است، متوسل می‌شود. در یکی از این موارد وی به نقل از پدر خود کاربرد طلسم «بدوح» را که در ۴ حاشیه آن عبارات «اخراج نفسی من المحبس، لاسکر لاسمک، و لنؤملنی ایرادک، اذ انت کافیتی» (ظاهراً ترجمه عربی دو آیه از زیور داوود) نوشته شده، برای درمان سخت زایی نوزاد بسیار شگفت‌انگیز دانسته است (نک: ص ۲۷۶-۲۸۵، به ویژه ۲۸۰: «وقد کان یکتب ابی لعسر الولاد شیئاً عجیباً...»، نیز ۵۰۰، که خواندن برخی اوراد را ضمن ساختن مرهمی ضروری دانسته است).

البته این نکته را نباید فراموش کرد که بخش آبستنی و زایمان اغلب

۹۰/۵، نیز ۲۵۰/۱۱: رساله فی التقریس مع وجع المعدة؛ قس: GAS، III/247، که نامش ناقص آمده است؛ نیز رازی، همان، ۷۷/۶: کتاب فی انجذاب الاخلاط، که در GAS نیامده است). شاگردش احمد بن طیب سرخسی (م ۸) نیز به پزشکی توجه داشت، اما آثار پزشکی وی نیز به دست ما نرسیده است.

حنین بن اسحاق برجسته‌ترین و چیره‌دست‌ترین مترجم آثار پزشکی در دوره اسلامی، از پروردگان مکتب جندی شاپور، و در نوجوانی شاگرد ابن ماسویه بود. این مترجم با حمایت دانشمندان ایرانی همچون ابن ماسویه، خاندان بختیشوع و سلمویه بسیاری از آثار پزشکی را از یونانی به سریانی ترجمه کرد؛ سپس او یا شاگردانش همین ترجمه‌های سریانی را بار دیگر با حمایت بنی موسی (م ۸) به عربی درآوردند. حنین آثار مهمی نیز در چشم پزشکی داشته است. فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حبیب نیز در ترجمه آثار پزشکی دست داشتند (ابن ندیم، ۳۵۲-۳۵۳، ج فلوجل، ۲۹۴، ۲۹۷: قفطی، ۱۷۱-۱۷۷: ابن ابی اصیبعه، ۱۸۴/۱-۲۰۲: ابن عربی، ۲۴۹-۲۵۱: نیز نک: لکسر، I/139-152؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 119-115).

علی ابن رین طبری پزشک پر آوازه ایرانی، فرزند سهل مشهور به رین طبری بود. صدیقی (ص ۷-۶)، مصحح کتاب ابن رین، بر آن است که وی احتمالاً در حدود سال ۶۶۰ق در مرو زاده شده است، اما مایرهوف («علی بن رین...»، 48) تولد وی را حدود سال ۶۹۰ق می‌داند. وی پزشکی را نخست نزد پدرش آموخت (ابن رین، فردوس، ۸، در بسیاری از مواضع این کتاب نیز نسخه‌ها و داروهای مرکب ساخته پدرش را نقل کرده است) و سپس با بهره‌گیری از آثار پزشکان یونانی و احتمالاً پزشکان ایرانی و سریانی زبان جندی شاپور در این کار ورزیده شد. در جوانی به شغل دبیری مازیار بن قارن مشغول بود و در این کار شهرتی بسیار یافت. پس از شکست و گشته شدن مازیار در ۲۲۴ یا ۲۲۷ق؟ به سامرا - که در آن روزگار مرکز خلافت بود - رفت و معتصم عباسی با احترام فراوان او را پذیرفت. اعتبار علی ابن رین در روزگار متوکل به اوج خود رسید. ادواردیراون وی را به همراه رازی، علی بن عباس مجوسی اهوازی و ابن سینا، برجسته‌ترین پزشکان اسلام برشمرده است. برجسته‌ترین اثر علی ابن رین در پزشکی کتاب فردوس الحکمة است (ابن ندیم، ۳۵۴؛ برای تحلیل مختصر فردوس الحکمة، نک: مایرهوف، «فردوس الحکمة...»، 54-6؛ براون، 44-37؛ نیز ووستنفلد، 21؛ لکسر، I/290، 292-293؛ سارتن، I/546-547، 574ff.).

ابن رین در فردوس الحکمة از آثار دانشمندان کهن یونانی همچون بقراط، جالینوس و ارسطو، و نیز اسکندر افرویدی، و همچنین از آرخیگنس، مانکوس حمصی، استفان اسکندرانی، از آثار هندی و سرانجام از پزشکان سریانی زبان و عربی نویس متأخر همچون ماسرجویه (احتمالاً ماسرجویه جندی شاپوری)، ابن ماسویه و حنین بن اسحاق و نیز بارها از نظریات پدر خود رین طبری بهره گرفته است. به نظر مایرهوف، ابن رین همچون معاصر مسن‌تر خود ابن ماسویه، از

این سرابیون تنها به موضعی که از وی نام برده است، خلاصه نمی‌شود. چه، وی خود به صراحت گفته است که تنها در نقل نظریه‌ای که خود نیازموده، مأخذ خود را یاد کرده است (نک: ص ۵۸۷).

ابن سینا تقریباً یک سوم از کتاب پنجم القانون خود را از روی مقالة هفتم الکناش الصغیر رونویسی کرده، و یقیناً در جایهای دیگر نیز به این کتاب توجه داشته، اما تنها چند بار از وی نام برده است. سیداسما عیل جرجانی نیز در آثار خود بارها از آثار ابن سرابیون بهره برده، و چند بار نیز از وی نام برده است. ابومنصور موفق هروی در الابنیه چندین بار به طور مستقیم و با ذکر نام «یوحنا» (که گاه با ابن ماسویه اشتباه شده) از کتاب ابن سرابیون بهره برده، و بارها نیز به واسطه القانون ابن سینا (و طبعاً بدون اشاره به مؤلف اصلی، یعنی ابن سرابیون) از مطالب الکناش الصغیر استفاده کرده است. دو داروشناس برجسته اندلسی یعنی غافقی و ابن بیطار نیز بارها و بارها از بخش داروشناسی الکناش الکبیر و الکناش الصغیر (که چندان مفصل نیز نبوده) بهره برده، و از ابن سرابیون نیز نام برده‌اند. پزشکان و داروشناسان دیگری همچون ابوریحان در الصيدنة، قلاسی در قرابادین و ... به آثار ابن سرابیون توجه داشته‌اند. در واقع می‌توان گفت که گرچه ابن سرابیون امروزه حتی در میان پژوهشگران تاریخ پزشکی شهرت چندانی ندارد، اما در دوره اسلامی، شهرت و اعتبار وی چندان کمتر از رازی، ابن سینا و اهوازی نبوده است؛ نیز به جرأت می‌توان گفت که ابن سرابیون از نظر تأثیرگذاری بر پزشکان اروپای سده‌های میانه، پس از ابن سینا، رازی و علی بن عباس مجوسی اهوازی در ردیف چهارم قرار دارد. بهترین شاهد بر این مدعا دو ترجمه عربی به لاتینی و دو ترجمه لاتینی به عبری، و از آن مهم‌تر چاپ پی در پی ترجمه‌های لاتین الکناش الصغیر اوست. گِراردوس کرمونایی (۱۱۱۴-۱۱۸۷م)، مترجم بزرگ آثار عربی به لاتینی و آندریاس آلیاگوس (بین سالهای ۱۴۸۷-۱۵۱۷م) که هر دو القانون ابن سینا را به لاتینی ترجمه کرده‌اند، از این کتاب نیز یک ترجمه لاتینی فراهم آوردند. اما محققان گفته‌اند که ترجمه آلیاگوس در واقع روایت تصحیح شده ترجمه گِراردوس است. ترجمه گِراردوس نخستین بار در ۱۴۷۹م (یعنی حتی زودتر از نخستین چاپ القانون ابن سینا) در ونیز، و سپس بارها و بارها در نقاط مختلف اروپا چاپ شد. در واقع از میان آثار دوره اسلامی تنها القانون ابن سینا از لحاظ شمار چاپ متن لاتینی با الکناش الصغیر قابل مقایسه است. ترجمه آلیاگوس نیز نخستین بار در ۱۵۵۰م در ونیز چاپ شد، اما به رغم آنکه از ترجمه گِراردوس بهتر بود، شهرت چندانی نیافت. موسی بن قسطلیاح و یوآنس کرمونایی نیز هر یک ترجمه لاتینی گِراردوس را به زبان عبری ترجمه کرده‌اند (داک، ۲۳۳/۳-۲۴۴).

ثابت بن قره (د ۲۸۸ق/۹۰۱م)، همچون حنین مترجمی زبردست بود، اما ترجمه‌های پزشکی حنین، رواج بیشتری داشت. او آثاری نیز در این زمینه تألیف کرده است (ابن ندیم، ۳۳۱: قفطی، ۱۱۵-۱۲۰: ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱-۲۲۰). ابوالحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قره،

آثار پزشکی کهن، مشحون از نسخه‌هایی این چنین است. بخش آخر فردوس الحکمة نیز که به گزیده‌ای از پزشکی هندی اختصاص یافته، از لحاظ تاریخ پزشکی اهمیت فراوان دارد. زیگل به هنگام بحث درباره استفاده علی ابن ربن از مأخذ هندی، درباره اینکه آیا او از ترجمه‌های سریانی/یهودی بهره برده، یا خود سنسکریت می‌دانسته، تردید کرده است، اما مایرهوف تأکید می‌کند که وی بدون شک از ترجمه‌هایی که در روزگار برمکیان از آثار هندی فراهم آمد، بهره برده است (مایرهوف، همان، ۶۴). به رغم انتقادهای فراوان مایرهوف از ابن ربن، دیدگاه‌های وی و به ویژه مطالبی که او از پزشکان هندی نقل کرده، یکی از مأخذ رازی در الحاوی است (مثلاً نک: ۱۵۵/۵: ابن ربن، همان، ۱۳۹، ۱۸۱، ۲۱۴). ابن بیطار نیز به کتاب فردوس الحکمة و به ویژه بخش پایانی آن توجه بسیار داشته است. اما جالب آنکه ابن سینا در القانون هرگز از این کتاب مشهور یاد نکرده، هر چند که بعید است از آن بهره نبرده باشد. آثار ابن ربن در داروشناسی و داروسازی نیز اهمیتی ویژه دارند. ابن سمجون دست کم ۲۰۰ بار به او استناد می‌کند و ۲۷ بار نیز مأخذ خود را کتاب الجوهرة برمی‌شمارد که شاید همان کناش الحضرة باشد. در ۱۴ مورد واضح است که ابن سمجون دست کم از دو کتاب وی بهره برده است (نک: ۱۱۵/۱، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۶۴، ۲۰۵، ۲۹۹، ۳۲۲/۲، ۳۳، ۴۶-۴۷، ۶۱، ۸۴، ۱۴۱، ۱۶۹، ۱۹۱).

یوحنا یا (یحیی) بن سرابیون (سرافیون) مشهور به ابن سرابیون، از مشهورترین پزشکان سریانی زبان دوره اسلامی بود. گرچه خاستگاه وی چندان معلوم نیست، اما بررسی آثار او حاکی از آن است که وی نیز از دانش آموختگان مدرسه جندی شاپور بوده است. دو کناش به سریانی نوشت: یکی بسیار مفصل و در ۱۲ فصل که الکناش الکبیر نام گرفت، و دیگری اندکی مختصرتر در ۷ فصل با عنوان الکناش الصغیر (که البته خود این کتاب نیز بر خلاف نامش بسیار مفصل بوده است). کناش دوم در میان دانشمندان دوره اسلامی چندان شهرت یافت که اثر نخست تقریباً به فراموشی سپرده شد. اهمیت فراوان آثار ابن سرابیون موجب شد که به سرعت به ترجمه آن به عربی بپردازند. به گفته ابن ابی اصیبعه، الکناش الصغیر را [موسی بن ابراهیم] الحدیثی کاتب در ۳۱۸ق برای ابوالحسن ابن نفیس ترجمه کرده که از ترجمه حسن بن بهلول اوانی طبرهانی بهتر است و ابوالشیر متقی نیز آن را ترجمه کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۹/۱؛ یعنی جمعاً ۳ ترجمه عربی با فاصله زمانی بسیار اندک). در میان آثار ابوالحسن ثابت بن ابراهیم بن زهرون خزانی (د ۳۶۹ یا ۳۶۵ق) نیز اثری با نام اصلاح مقالات من کناش یوحنا بن سرابیون دیده می‌شود (ابن ندیم، ۳۶۰، چ فلوگل، ۳۰۳: قفطی، ۱۱۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۱). در میان آثار تألیف شده در دوره اسلامی، کمتر کتابی تا این حد در میان پزشکان دوره اسلامی رواج داشته است. رازی در الحاوی بارها و بارها از ابن سرابیون نام برده است. اخوینی بخاری در هدایة المتعلمین فی الطب بارها از ابن سرابیون، به صورت «پسر سرابیون» نام برده است. اما بهره‌گیری اخوینی از سخنان

ابو زید صهاریخت» یاد کرده است، قرا باذینی نوشت که ظاهراً برخی اصطلاحات فارسی محلی در آن به کار رفته بود (نک: بیرونی، الصیدنة، ۵۳). وی همچنین مقالات پنجم تا هفتم ثمار تفسیر جالینوس لکتاب فصول را که حنین به سریانی نوشته بود، به عربی ترجمه کرد. ۴ مقاله نخست را خود حنین به عربی ترجمه کرده بود (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبه، ۱۹۹/۱، ۲۰۳؛ قس: قفطی، ۲۴۷-۲۴۸، که درباره وی و عیسی بن شهلانا، شاگرد جورجس، تقریباً یک مطلب را آورده است).

اسحاق بن حنین پزشک و مترجم آثار علمی یونانی، و فرزند حنین بن اسحاق بود. در آگاهی از دانشهای یونانی و آشنایی با زبانهای یونانی و سریانی و نیز هنر ترجمه همتای پدر، اما در فصاحت بیان در زبان عربی برتر از او بود. اسحاق بن حنین کتابهایی چون معرفة البول، المختصر فی الطب، آثاری در داروشناسی و جز آن نوشته که تا کنون ارزش علمی آنها بررسی نشده است؛ اما نقش وی به عنوان مترجم بسیار مهم تر از نقش او به عنوان مؤلف بود. اسحاق در سالهای واپسین زندگی فلج شد و در ربیع الآخر ۲۹۸/دسامبر ۹۱۰ درگذشت (ابن ندیم، ۳۴۳، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۰/۱-۲۰۱؛ قفطی، ۸۰).

ابوبکر محمد بن زکریا رازی (د ۳۱۳ق/۹۲۵م) بزرگترین پزشک بالینی در اسلام و سراسر قرون وسطی بود. کتاب الحاوی (ه م) وی عظیمترین دانشنامه پزشکی جهان اسلام است و به جرئت می توان گفت همه آگاهیهای مسلمانان از پزشکی و داروشناسی یونانی، ایرانی و هندی، تجربیات پزشکان دوره اسلامی تا اواخر سده ۳ق و به ویژه تجربیات گرانبهای خود رازی در آن گرد آمده است. به ندرت می توان مطلب مهم و قابل ذکری از آثار پزشکان پیش از رازی یافت که در الحاوی بدان اشاره نشده باشد (مگر مواردی چون ابدال ادویه که علت آن بیان خواهد شد). البته رازی فرصت به پایان رساندن و تنظیم این کتاب را نیافت، بلکه پس از مرگش ابن عمید وزیر دانش دوست ایرانی، یادداشتهای پراکنده این کتاب را از خواهر رازی به بهایی گزاف خرید و شاگردان او را به تدوین آنها گمارد (ابن ابی اصیبه، ۳۱۴/۱).

رازی در الحاوی هرگز مطلبی را از دانشمندان دیگر نقل نکرده، مگر آنکه نام وی و در صورت امکان نام کتابش را یاد کند. وی حتی در مورد آثاری که نام مؤلف یا عنوان آن نامعلوم بوده، باز هم حق مطلب را ادا کرده است. در الحاوی بارها به عباراتی چون «مجهول گوید»، «از کتابی مجهول» و مانند آن برمیخوریم. امانت داری علمی رازی در شاگردان مکتب وی و به ویژه اخوینی بخاری تأثیری بسزا گذاشت. در میان دانشمندان دوره اسلامی تنها ابوریحان بیرونی را می توان از این نظر با رازی برابر دانست. توجه ویژه رازی به ذکر مشخصات منابع، موجب شده است که الحاوی برای پژوهشگران تاریخ پزشکی از ارزشی بی مانند برخوردار گردد (همچنان که آثار ابوریحان بیرونی برای پژوهشگران تاریخ علم مأخذی معتبر به شمار می آید)؛ زیرا بسیاری از

انتساب کتاب مشهور الذخیره فی علم الطب به نیای خود را رد می کند، اما سزگین با استناد به اینکه «استادهای رازی در کتاب الفاخر» به ثابت بن قره را می توان در الذخیره یافت، می کوشد سخن این نوه را نادرست انگارد (GAS, III/260-261). اما باید دانست که در انتساب کتاب یا کناش الفاخر به رازی نیز از دیرباز تردید وجود داشته (ابن ابی اصیبه، ۳۱۸/۱؛ بیرونی، «فهرست...»، ش ۶)، و احتمالاً نوشته یکی از شاگردان اوست؛ پس نمی توان در این مورد به متن آن استناد کرد. مسئله زمان تألیف الذخیره، خود نکته ای مهم است، زیرا در این کتاب به درمان آبله و سرخک نیز اشاره شده است که اگر زمان تألیف آن واقعاً پیش از رساله الجدری و الحصبه رازی باشد، آن گاه رساله رازی نیمی از تازگی خود را از دست خواهد داد. به هر حال، به نظر می رسد که مقایسه نسخه خطی الجدری و الحصبه منسوب به ثابت بن قره (موجود در حلب) با بخش آبله و سرخک الذخیره، در این باره چاره ساز باشد. اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که چرا تیمی در مادة البقاء ضمن بحث مفصل خود درباره آبله و سرخک و هنگام مقایسه نظرات اسحاق بن سلیمان اسراییلی و رازی در این باره و ترجیح اولی بر دومی (ص ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۷-۳۵۴، به ویژه ۳۵۱، ۳۷۳)، از ثابت بن قره یاد نمی کند.

از زندگی اسحاق بن علی رهاوی (از مردم رها)، مؤلف کتاب مشهور ادب الطیب چیزی نمی دانیم. احتمالاً وی در نیمه دوم سده ۳ق می زیست. این کتاب از نخستین آثار اخلاق پزشکی و نیز از مآخذ مهم تاریخ پزشکی در سده ۲-۳ق به شمار می رود. رهاوی در ادب الطیب از کتاب دیگر خود درباره آزمایش پزشکان (کیف ینقی ان یمتنح الطیب) یاد کرده است (ص ۱۸۴؛ نیز نک: ابن ابی اصیبه، ۲۵۴/۱؛ بورگل، «ادب الطیب...»، 337-360، «ادب و اعتدال...»<sup>۲</sup>، 102-90). یوسف الساهر از پزشکان برجسته ای بود که به گفته ابن ندیم روزگار مکتفی (۲۸۹-۲۹۵ق/۹۰۲-۹۰۸م) را نیز درک کرده است. گویند وی را از آن جهت ساهر می نامیدند که تنها پاسی از شب را می خوابید، زیرا خواب را برابر مرگ می دانست. اما عیبدالله بن جبرئیل بر آن بود که وجود غده ای (در متن: سرطانی) در جلوی سر، او را از خواب باز می داشته است و اگر کسی با تأمل در کناش او بنگرد، نشانه هایی از ابتلاء ساهر به این درد خواهد یافت! کناش وی که یکی از آخرین مآخذ رازی در الحاوی است، دو قسم داشته است: در ۲۰ باب قسم نخست بیماریها، همچون دیگر کناشها بر حسب اعضای بدن از سرتا پا مرتب شده اند، اما در ۶باب قسم دوم این ترتیب رعایت نشده است (ابن ندیم، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۳/۱؛ قفطی، ۳۹۲؛ ابن عبری، ۲۶۸). گویا بخش داروشناسی کناش وی بسیار مختصر بوده است، زیرا از ۶۸ استاد رازی به وی تنها یک مورد در بخش داروشناسی الحاوی (۴۴۸/۲۱) آمده، و ابن سمجون نیز تنها ۳ بار از وی نام برده است (۲۴۰، ۲۳۵، ۲۳۴/۲).

عیسی پسر چهار بخت که ابوریحان از او با عنوان «ابوعیسی فرزند

1. «Die Bildung...»

2. «Adab und I'tidāl...»

آثار مورد استفاده رازی امروزه از میان رفته‌اند (همچون برخی آثار ابن ماسویه که بدان اشاره شد) و اگر الحاوی رازی نبود، امروزه از برخی پزشکان و آثارشان حتی نامی نیز باقی نمی‌ماند. به هر حال همان گونه که اهوایی نیز گفته است (۳/۱)، این کتاب بیشتر شبیه به مجموعه‌ای از یادداشت‌هاست.

به نظر می‌رسد که بسیاری از نقل قولها دست کم دو بار، و گاه چندبار در الحاوی تکرار شده‌اند (مثلاً ۱۱۴/۴-۱۴=۳۲/۴-۳۵، ۱۱۴/۴=۱۷۰/۱۴، ۲۱۷/۱۴=۲۸۸/۱۰-۱۱۹/۱۹-۱۲۰). گویا رازی خود از برخی منابع مطلبی را برای شاگردانش بازگو می‌کرده است و آنان این مطالب را به شکلهایی نزدیک به هم (اما نه یکسان) می‌نوشته‌اند و سپس رازی یادداشت‌هایی را با نشانه «لی» (از آن من) بدانها می‌افزوده است. رازی مطالب را با دقتی بسیار دسته‌بندی می‌کرده است؛ مثلاً کتاب بدیغورس را به طور کامل یادداشت برداری کرده، و مطالب آن را به دو دسته فواید دارویی و بدل آنها (موضوع اصلی کتاب بدیغورس) دسته‌بندی کرده است. جالب آنکه در الحاوی حتی یک بار هم به بدل داروها اشاره نکرده است. به نظر می‌رسد که پس از نگارش رساله ابدال الادویه، یادداشت‌های مربوط به ابدال را از الحاوی برداشته است (برای شواهد، نک: هـ، ۶۰۱/۱۱).

کتاب المنصوری فی الطب وی را باید چکیده‌ای بسیار مختصر از یادداشت‌های الحاوی به شمار آورد که در آن برای کم شدن حجم کتاب استنادها نیز همگی حذف شده‌اند. رساله ما الفارق او الفروق را درباره چگونگی تشخیص بیماریهای مشابه از یکدیگر نوشت. در واقع یکی از مشکلات بزرگ پزشکان از دیرباز تا کنون تشخیص بیماریهای دارای عوارض مشابه از یکدیگر بوده است. چه بسیار بیماریهایی که در چندین نشانه با یکدیگر مشترک‌اند و تنها با دانستن نشانه‌های اختصاصی آنان می‌توان به درستی از نوع بیماری آگاهی یافت. رازی در مقدمه این کتاب تأکید می‌کند که پزشکان زمان وی نمی‌توانند با مطالعه آثار پزشکی تفاوت میان بیماریهای مشابه را دریابند. پس تجربیات گرانقدر خود در این زمینه را در این کتاب گردآورده، و برای سادگی کار آن را به صورت پرسش و پاسخ نوشته است. برخی پرسشهای کتاب چنین است: فرق میان ورم پدید آمده در گوشت کلیه و ورم پدید آمده در پوسته و رگهای آن چیست؟ فرق بین درد خود دندان و درد عصب آن چیست؟ و سؤالاتی مانند آن (نک: ص ۱۴، ۲-۱، جم).

رساله الجدری و الحصبة (آبله و سرخک) وی حاوی کهن‌ترین توصیف آبله و شاهکار پزشکی اسلامی است. در این کتاب برای نخستین بار تفاوت‌های میان این دو بیماری با دقتی تحسین برانگیز بیان شده است. تیمی گرچه در ماده البقاء از این رساله بهره فراوان برده، اما از آن انتقاد نیز کرده، و گاه سخن اسحاق بن سلیمان اسرائیلی را بر نظر رازی ترجیح داده است (ص ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۷-۳۵۴، به ویژه ۳۵۱، ۳۷۳ قس: سطور پیشین درباره اللخیره منسوب به ثابت بن قره). رساله رازی درباره زکام نیز حاوی برخی نوآوریهاست که توجه پژوهشگران

معاصر را به خود جلب کرده است (قطایه، ۶۳-۶۶؛ برای نظر پژوهشگران غربی درباره اهمیت آثار وی، نک: ووستنفلد، ۴۹-۴۰؛ لکلر، ۳۵۴، ۳۳۷، ۲۷۸-۲۵۹/۱؛ براون، ۵۳-۴۴؛ کارادوو، ۳۹۰، ۲۷۶، ۲۶۸/۲؛ سارتن، ۶۰۹، ۵۸۷/۱).

ابوزید بلخی (هـ)، ادیب، متکلم، فیلسوف، جغرافی‌دان و پزشک مشهور ایرانی و نگارنده صور الاقالیم، اصلاً از مردم سیستان، اما زاده روستایی در نزدیکی بلخ بود. در تنها اثر پزشکی باقی مانده از وی، مصالح الابدان والانفس، به ارتباط تنگاتنگ میان سلامت جسمانی و روانی تأکید شده است.

پزشکان مغرب (تا پایان حکومت فاطمی) و اندلس (تا پایان دوره اموی): با روی کار آمدن عباسیان در شرق و ورود عبدالرحمان الداخل اموی به اندلس (۱۳۸ ق/۷۵۵ م) ارتباط فرهنگی میان غرب و شرق جهان اسلام به شدت کاهش یافت. پس از آن نیز نبردهای پی‌درپی میان مسلمانان و مسیحیان مانع پیشرفت علوم مختلف و از جمله پزشکی بود. حتی پس از آنکه علوم مختلف در این سرزمین رونقی یافت، باز هم پیشرفت علوم پزشکی در این سرزمین چندان چشم‌گیر نبود، زیرا به گزارش صاعد اندلسی، پزشکان مسلمان متقدم اندلس به جای تحقیق در علم پزشکی و مطالعه آثار اساسی بقراط و جالینوس، بیشتر به جنبه‌های عملی آن و خواندن کناشها تکیه داشتند، تا هرچه زودتر با فرا گرفتن این حرفه به خدمت پادشاهان درآیند و تنها شمار کمی از آنان به پزشکی به دلیل ذات آن می‌پرداختند و کتب آن را به ترتیبی که باید، مطالعه می‌کردند (ص ۲۶۰-۲۶۱).

از میان نخستین پزشکان اندلسی دو تن شایسته ذکرند: ولید مذحجی که همراه عبدالرحمان الداخل به اندلس آمد و عبدالملک بن حبیب سلمی البیری (د ۲۳۸ ق/۸۵۳ م) که نخستین کتاب عربی تألیف شده در اندلس، موسوم به طب العرب از آن اوست (خطابی، ۱۱، ۳۹). این اثر، نه یک اثر پزشکی به معنی واقعی، بلکه چنان که از نامش پیداست، گزارشی از پزشکی عامیانه اعراب است که به شیوه آثار مشهور به طب النبی، شماری از احادیث منسوب به پیامبر (ص) درباره درمان بیماریهایی چون سردرد، جذام و چشم درد نیز در آن آمده است. جالب آنکه البیری در سراسر کتاب به جای مرة السودا (از اخلاط چهارگانه) مرة الحمراء آورده است (ص ۹۱، ۱۰۷، جم).

ابن جلجل و قاضی صاعد اندلسی برآن‌اند که حنفی (و نه احمد) بن ابا، پزشک روزگار محمد بن عبدالرحمان دوم اموی (حک ۲۳۸-۲۷۳ ق) نخستین کسی است که در اندلس به پزشکی مشهور گشت. به گفته آنان تا پیش از این روزگار، مردم اندلس به برخی مسیحیان اعتماد می‌کردند که معلومات پزشکی آنها تنها مبتنی بر کتاب الابرسم (معرب آفورسم) بود (ابن جلجل، ۹۳؛ صاعد، ۲۶۱؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۴/۴۱) که نباید آن را با «فصول» بقراط اشتباه گرفت. چه، رجوع به «فصول»، نمی‌توانسته برای درمان بیماران مفید باشد و گذشته از این باتوجه به نگارش کناشی به همین نام توسط یحیی بن اسحاق و نیز از آنجا که آن را



کنستانتین افریقی (د ۸۷-۱۰۸۷م) کتاب *المالیکولای اسحاق* را، همچون آثار اسحاق بن سلیمان و ابن جزار، به لاتینی ترجمه، و به خود منسوب کرد، اما محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به عنوان ترجمه‌های تفسیر گونه و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنايدر، «کنستانتین...»، 751-808، «ادبیات...»، 38-39؛ شیرگس، 43؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، همانجا؛ زاکار، 110).

اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (ه م)، شاگرد اسحاق بن عمران و استاد ابن جزار، پزشک و داروشناس برجسته‌ای بود که به ویژه کتاب *الحمیات* وی در اروپا شهرت بسیار داشت. او در استناد نکردن به آثار پزشکان دوره اسلامی اصرار داشت (نک: ه م، ۲۳۸/۸). ابن جزار (ه م) ادامه دهنده سنت علمی پایه‌گذاری شده توسط اسحاق بن عمران بود. از آثار مهم وی می‌توان به *زاد المسافر* (که کنستانتین آن را انتحال کرد)، کتاب *فی المعدة، سیاسة الصبیان، الاعتماد فی الادوية المفردة* و جز آن اشاره کرد. ابن جزار همراه با المعز فاطمی به مصر آمد و در آنجا درگذشت.

در اواخر سده ۳ق در اندلس ابن ملوکه نصرانی احتمالاً نخستین مطب عمومی را که دارای ۳۰ صدلی برای مراجعان بود، تأسیس کرد (ابن جلجل، ۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲). یحیی بن اسحاق، مسیحی‌زاده مسلمان، کناشی در «پنج سفر به مذهب روم» (شیوه مسیحیان) به نام *الابریشم* نوشت (ابن جلجل، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ صاعد، ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۲/۲-۴۳؛ فقط، ۳۵۹). بوحفص عمر بن بریق، ۶ ماه در قیروان ملازم ابن جزار بود و هنگام بازگشت، کتاب *زاد المسافر* او را با خود به اندلس آورد. و بدین ترتیب، سنت پزشکی اسحاق بن عمران (ه م) به اندلس منتقل شد (ابن جلجل، ۱۰۷-۱۰۸؛ صاعد، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲).

حسدای بن شبروط با کمک راهبی یونانی کتاب دیوسکوریدس را به عربی ترجمه کرد (خطابی، ۱۹-۱۸) که از جمله ترجمه‌های انگشت‌شمار یونانی به عربی در اندلس بود. ابوالقاسم زهرای (د پس از ۴۰۴ق) بزرگ‌ترین جراح مسلمان (سارتن، 1/651؛ نیز ه م، جراحی) و ابن سمجون (ه م) داروشناسی برجسته بود، اما عجیب آنکه ابن جلجل و صاعد اندلسی به هیچ‌یک از این دو اشاره نکرده‌اند.

پزشکی اسلامی از تسلط آل بویه بر بغداد تا ظهور مغول: ابن جلجل در طبقات *الاطباء والحکماء* (تألیف: ۳۷۷ق) بر آن است که به سبب تسلط آل بویه و ترکان بر خلفای عباسی، از زمان الرازی بالله تا زمان الطائع بالله (یعنی روزگار ابن جلجل) هیچ پزشک قابل‌ذکری در شرق تربیت نشده است! (نک: ص ۱۱۶)، در حالی که همه پزشکان برجسته جهان اسلام (بجز رازی) در همین روزگار و در ایران برآمدند. احمد بن محمد بن ابی الاثمت (د ۳۶۰ق) از پزشکان برجسته ایرانی، مفسر زبردست آثار جالینوس بود و آثاری در داروشناسی، مالیکولیا،

معادل «جامع و مجموع» (یعنی همان کناش) دانسته‌اند، می‌توان گفت که آفورسم، نام کناشی مشهور یا نامی معمول برای کناشها نزد مسیحیان اندلس بوده است. عرب بن سعد قرطبی نیز در ۹۶۴-۹۶۵م *خلق الجنین و تدبیر الحبالی* را نوشت (ووستنفلد، 55؛ لکلر، 436-432/I؛ سارتن، 680، 651/I).

در میانه سده ۳ق دو پزشک دیگر مشهور بودند: یکی پزشکی مسیحی به نام جواد، و دیگری پزشکی مشهور به حرانی که از حران به قرطبه آمده بود. قفطی برخلاف ابن جلجل و صاعد اندلسی این حرانی را همان «یونس بن احمد حرانی، پدر احمد و عمر، پزشکان اندلسی» دانسته است (ابن جلجل، ۹۳-۹۴، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد، ۲۶۱، ۲۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲-۴۲؛ فقط، ۳۹۴-۳۹۵).

اسحاق بن عمران (ه م)، ملقب به سم الساعه و صاحب اطریفل، نخستین پزشک برجسته غرب جهان اسلام بود. او بغدادی الاصل، و برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، مسلمان بود. گویا در جوانی و پیش از آنکه شهرتی یابد، از بغداد به مصر رفت و چندی پزشک احمد بن طولون بود (نک: ابن فضل الله، ۳۰۷/۹؛ ابن جزار، کتاب، ۲۱۸؛ تمیمی، ۵۸۳) و در آنجا شاگرد نامدارش اسحاق بن سلیمان اسرائیلی به وی پیوست. او پیش از ۲۶۳ق (ساخته شدن رقاده) به قیروان و نزد ابراهیم بن اغلب رفت (نک: ابو عبید، ۶۷۹؛ «کتاب الاستبصار»، 12) و در ۲۷۹ق به فرمان وی کشته شد (ابن عذاری، ۱۲۲/۸؛ المیون، ۴، ۱۳۱/۱-۱۳۲؛ دیات گارسیا، 267-268، 273).

به گفته ابن جلجل پزشکی علمی به کوشش اسحاق در مغرب بزرگ رواج یافت و مردم آن سرزمین از طریق آثار او با فلسفه آشنا شدند. گزارشی نسبتاً مفصل ابن جلجل درباره زندگی اسحاق (ص ۸۴-۸۶) چند اشتباه مهم دارد که غالب مورخان مسلمان و محققان معاصر را به اشتباه افکنده است (مثلاً صاعد، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۵/۲-۳۶؛ گاریرس، 14-8؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 125).

آثار اسحاق بن عمران بر پزشکان غرب جهان اسلام تأثیری بسزا داشت. مشهورترین اثر باقی‌مانده اسحاق *مقاله فی المالیکولیا* نشان از تسلط کامل نگارنده بر موضوع دارد (زاکار، 109). به گفته اسحاق، پیش از وی تنها روفوس افسوسی کتاب قابل‌ذکری در این باره نوشته، و در آن تنها به یک نوع مالیکولیا اشاره کرده بود. اما اسحاق بن عمران بر اساس انیت (وجود)، ماهیت، کیفیت و کمیت، ۳ صنف مالیکولیا را مشخص می‌کند (گ ۸۹ ب- ۹۰ آ، ۹۶؛ نیز اولمان، «پزشکی اسلامی»، 76-72). البته ابن سربون نیز که در همین روزگار در شرق جهان اسلام می‌زیست، مالیکولیا را کم و بیش همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: رازی، *الحاوی*، ۸۰/۸). پزشکان پس از اسحاق رساله مالیکولای وی را در نوع خود بی‌نظیر می‌دانند (ابن جلجل، ۸۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶/۲؛ ابن فضل الله، همانجا).

یاد کرده است (نک: داک، ۲۴۶/۳).

از حسین بن ابراهیم بن حسن بن خورشید طبری ناتلی، ابومنصور حسن بن نوح قمری و ابوسهل مسیحی در شمار استادان ابن سینا در پزشکی یاد شده است، اما ابن سینا در سرگذشتش آورده که این فن را، از آنجا که بسیار ساده است! نزد خود آموخته است (ووستفلد، 56؛ لکلر، I/358؛ سارتن، I/678). ابوسهل مسیحی کتابی به نام المائة یا صد باب نوشت که با آنکه در میان مسلمانان شهرت بسیار داشت، درست برخلاف کامل الصناعة، به لحاظ آنکه بیشتر به جنبه‌های نظری پزشکی پرداخته بود، در غرب لاتینی بدان توجه نشد. دیگر آثار وی همچون اظهار حکمة الله تعالی فی خلق الانسان و الطب الکلی نیز هریک شایسته توجهی ویژه‌اند (قفطی، ۴۰۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱؛ ۵۷۴/۵-۵۷۹؛ کرمی، 289-290؛ نیز نک: اولمان، همان، 151). اگر انتساب التئور، در ترجمه و تفسیر واژگان پزشکی، به ابومنصور درست باشد، باید وی را نگارنده دومین کتاب کهن موجود فارسی، و نخستین اصطلاح‌نامه موجود به زبان فارسی برشمرد. کناش وی مشهور به الفنی والمئی تا قرن‌ها در شبه قاره هند رواج داشت و امروزه نسخ متعددی از آن در دست است (ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱؛ نیز لکلر، I/358-359؛ سارتن، همانجا؛ اولمان، همان، 147).

ابوعبدالله محمد بن احمد بن سعید تمیمی (دیس از ۳۷۰ ق)، پزشک و داروشناس برجسته‌ای از مردم بیت المقدس بود که در میانه سده ۴ ق در مصر فعالیت داشت. کتاب مفصل و مهمی به نام مادة البقاء باصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الاواء درباره چگونگی پرهیز از بیماری‌های همه‌گیر نوشت (قفطی، ۱۰۵-۱۰۹، ترجمه، ۱۴۸-۱۴۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۸۷/۲-۸۹؛ ابن فضل الله، ۳۳۳/۹-۳۳۵؛ برای تحلیل این اثر و نیز اهمیت آثار وی در داروشناسی، نک: ده، تمیمی).

ابن سینا بزرگ‌ترین پزشک عصر خود و یکی از بزرگ‌ترین پزشکان همه اعصار بود. دائرة المعارف بزرگ طبی او، القانون فی الطب که از نظر حجم تقریباً دوسوم الحاوی است، نه فقط در دنیای اسلام، که در اروپای لاتینی نیز تا ۶ سده به عنوان عالی‌ترین مأخذ باقی ماند. این اثر حاوی شماری ملاحظات بدیع است؛ ولی مقبولیتش در نزد پزشکان به سبب ساختار کم‌نظیر و ترتیب شایسته و منظم مطالب آن است. این کتاب، الحاوی رازی، کامل الصناعة اهوازی، و حتی آثار جالینوس را تحت الشعاع قرار داد. تمیز ذات الجنب<sup>۵</sup> و التهاب میان سینه<sup>۶</sup>، خاصیت سرایت‌پذیری سل، انتشار بیماری‌ها به وسیله آب و خاک، توصیف دقیق عوارض پوستی، بیماری‌ها و انحرافات جنسی، بیماری‌های عصبی، بسیاری موضوعات روانی و آسیب‌شناسی، ولو اینکه بدتوصیف شده، با دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در بخش ادویه مفرد ۷۶۰ دارو مورد توجه قرار گرفته، و روشهای داروشناسی به اختصار بیان شده است.

جانورشناسی و جز آن نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۵/۱-۲۴۷؛ نیز لکلر، I/379-380؛ دیتیش، 143-145؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 138-139). ابوماهر موسی بن سیار شیرازی از پزشکان برجسته روزگار بود. ۳ پزشک پرآوازه ایرانی، ابوالحسن طبری، ابن مندویه اصفهانی و علی بن عباس مجوسی اهوازی هر ۳ از شاگردان او بودند (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۶/۱؛ اولمان، همان، 140).

ابوالحسن طبری در المعالجات البقراتیة برای نخستین بار عامل بیماری جرب را به جهان پزشکی شناساند؛ در حالی که تا چندی پیش پژوهشگرانی که با علوم اسلامی آشنایی داشتند، از ابومروان ابن زهر مؤلف التیسیر فی المداواة والتدبیر - که بیش از دو قرن پس از ابوالحسن می‌زیست - به واسطه توصیف بیماری جرب و انگل مولد آن، به عنوان نخستین انگل‌شناس پس از آلکساندر (اسکندر) ترالسی یاد می‌کردند و کسانی نیز که به این گونه آثار توجهی نداشتند، می‌پنداشتند که این انگل را دو پزشک ایتالیایی به نامهای بونومو<sup>۱</sup> و جستونی<sup>۲</sup> در ژوئن ۱۶۸۷ کشف کرده‌اند؛ اما پس از چاپ بخشهایی از کتاب المعالجات البقراتیة توسط محمد رهاب، در ۱۹۳۸ م فریدمان به درستی ابوالحسن طبری را کاشف این انگل برشمرد (ابوالحسن طبری، گ ۲۴۴ الف - ۲۵۱ الف؛ ابن زهر، ۴۹-۵۰؛ فریدمان، 166-175؛ سارتن، 166/7، II/85، 233؛ اولمان، همانجا). ابن مندویه اصفهانی نیز نخست در بیمارستان اصفهان، سپس در بیمارستان عضدی بغداد به کار مشغول بود. کتاب الکافی فی الطب او در دست است (قفطی، ۴۳۸؛ اولمان، همان، 146).

اهوازی (ه م) برجسته‌ترین پزشک روزگار خود، و یکی از بزرگ‌ترین پزشکان جهان اسلام و سده‌های میانه بود. کناش وی مشهور به کامل الصناعة یا کتاب الملکی به لحاظ توازنی که میان بخش نظری و عملی آن موجود بود، نه تنها در میان پزشکان دوره اسلامی، بلکه از راه دور روایت لاتینی، در غرب نیز رواجی کم‌نظیر یافت (کرمی، 289-290). کنستانتین آفریقی نخست این کتاب را ترجمه کرد و به خود منسوب ساخت، اما اصططن انطاکی (ه م) ضمن ارائه ترجمه‌ای بهتر و دقیق‌تر، انتحال وی را آشکار کرد. اما بیشتر محققان معاصر اروپایی نه تنها این انتحال را نادیده گرفته‌اند (مانند تیرفلدر<sup>۳</sup>، جم؛ دارمیرگ<sup>۴</sup>، جم؛ پاگل، 736؛ ریشر، 850)، که اصططن انطاکی را نیز به باد انتقادهای نابجا گرفته‌اند (شیررگس، 37-35، 18-19؛ میلهی، 225، 221؛ تالبوت، 38؛ زاکار، 100؛ قس، کمبل، 74-73، که صراحتاً کنستانتین را یک متقلب می‌داند).

اخوینی بخاری برجسته‌ترین پیرو مکتب پزشکی رازی بود. کتاب هدایة المتعلمین وی کهن‌ترین کتاب فارسی برجای مانده در پزشکی به‌شمار می‌رود. این کتاب به‌ویژه به دلیل شمار بسیاری اصطلاحات فارسی - که برخی از آنها در آثار دیگر به ندرت دیده می‌شود - حائز اهمیت است. اخوینی نیز مانند رازی به ندرت مطلبی را بدون ذکر مأخذ

1. Bonomo

2. Cestoni

3. Thierfelder

4. Darmberg

5. pleurisy

6. mediastinitis

تشخیص بیماریها توجه شده است. خفی علایی و یادگار دو گزیده بسیار مختصر از ذخیره است که اولی برای حکمرانان، و دومی برای مردم عادی که به پزشک دسترسی ندارند (به شیوه من لایحضره الطیب رازی)، نوشته شده است (جرجانی، ذخیره...، ۲، ۶۴۴، الاغراض...، ۳-۴، خفی علایی، ۱، ۴، یادگار، ۱-۲؛ نیز بیهقی، علی، ۱۷۲). نظامی عروضی دو کتاب نخست را جزو آثار ی که باید خواند، و دو دیگر را جزو آنها که همواره باید با خود داشت، یاد کرده است (ص ۷۰-۷۱). الگود («تاریخ»، ۲۱۸) از ترجمه عبری ذخیره خوارزمشاهی یاد کرده است که از این نظر در میان دیگر آثار فارسی کم نظیر است. ابو الفضل محمد بن ادریس دفتری (د ۹۸۲ق) نیز آن را به ترکی ترجمه کرده است (حاجی خلیفه، ۳/۳۳۰).

ابن جمیع پزشک یهودی زاده مصری، در دربار عاضد فاطمی و سپس صلاح الدین ایوبی جایگاهی ویژه داشت. آثاری چون الارشاد لمصالح الانفس والاجساد در کلیات پزشکی و التصريح بالمکنون فی تنقیح القانون در خرده گیری بر القانون ابن سینا و مانند آن نوشت (نک: ۵، د، ۲۵۱/۳). ابن مطران پزشک شخصی صلاح الدین و مدرس پزشکی در بیمارستان نوری دمشق بود. کتاب بستان الاطباء و روضة الالباء وی جنگی حاوی مطالب متنوع درباره پزشکی و حواشی آن است (همان، ۴/۶۲۹).

ابن میمون قرطبی، فیلسوف و پزشک برجسته یهودی افزون بر شرح فصول بقراط، خود نیز کتابی به نام الفصول نوشت که در آن ۱۵۰۰ قطعه از سخنان پزشکانی چون جالینوس و نیز چند پزشک ساکن مصر همچون ابن زهر، تیمی و ابن رضوان به همراه ۴۲ اظهار نظر خود ابن میمون آمده است (اولمان، همان، ۱۶۹-۱۶۷؛ نیز ۵، د، ۱۳/۵).

نجیب الدین سمرقندی که در ۶۱۹ق/۱۲۲۲م در حمله مغول به هرات کشته شد، کتابی با عنوان الاسباب والعلامات نوشت که بیشتر به واسطه شرح نفیس بن عوض کرمانی بر آن مشهور است. در متن اصلی و شرح این کتاب ملاحظات قابل توجهی دیده می شود (اولمان، همان، ۱۷۰). عبداللطیف بغدادی (د ۶۲۹ق در بغداد) شرحهایی بر آثار بقراط، از جمله فصول و الامراض الوافدة، کتابی درباره دیابت، و خلاصه ای از القانون ابن سینا نوشت (همان، ۱۷۱-۱۷۰).

بزرگ ترین پزشک این روزگار و یکی از معدود پزشکان برجسته غیر ایرانی دوره اسلامی، ابن نفیس (۵م) دمشقی، شارح بزرگ آثار ابن سینا بود. وی ۳ سده پیش از میگال سروتو، به گردش روی یا گردش کوچک خون پی برد و این مطلب را در شرح تشریح القانون خود یاد کرد.

پزشکان اندلسی در روزگار دولت شهرها: با آشفستگی اوضاع اندلس در آغاز سده ۵ق، یا به قول قاضی صاعد اندلسی (ص ۲۶۶) «آغاز فتنه»، اغلب دانشمندان قرطبه را ترک کرده، به شهرهای دیگر رفتند. در این روزگار پزشکان و داروشناسانی چون ابو عبدالله محمد بن حسن مشهور به ابن کنانی، ابو العرب یوسف بن محمد و ابن وافت (نک:

درباره مآخذ القانون ابن سینا به ندرت تحقیقی صورت پذیرفته است. برخی بر آن اند کتاب وی انتحالی از الحاوی رازی است، ولی فلان (ص ۱۵۴-۱۴۸) این نظر را رد کرده است. اما تردیدی نیست که ابن سینا بخش قابل توجهی از کتاب پنجم القانون را کلمه به کلمه از الکناش الصغیر ابن سرابیون نقل کرده است. در حالی که ابن سینا تنها چندبار از ابن سرابیون، آن هم در مواضعی دیگر، یاد کرده است. این نقل قولهای کلمه به کلمه، به تخمین نگارنده این سطور، چیزی در حدود یک سوم مقاله هفتم الکناش الصغیر را دربرمی گیرد. جالب اینکه سید اسماعیل جرجانی (د ۵۳۱ق) پزشک برجسته و پارسی نویس ایرانی، با آنکه هیچ سخن صریحی در این مورد نیاورده، احتمالاً نخستین کسی است که بدین مطلب پی برده، زیرا در موارد متعدد به مواضع مشابه این دو کتاب ارجاع داده است (برای تفصیل بیشتر، نک: داک، ۳/۲۳۳-۲۴۴). ابن سینا قاعدتاً در مواضع دیگر القانون نیز از این کتاب، و نیز از قرا با ذین شاپورین سهل، الحاوی رازی، و آثار یوحنا بن ماسویه به همین شکل بهره برده است.

ابوالفرج ابن طبیب، پزشک و فیلسوف برجسته مسیحی، سالها در بیمارستان عضدی بغداد به تدریس مشغول بود. ابن سینا که نخست ابن طبیب را بزرگ می داشت، سرانجام او را پزشکی کم مایه برشمرد. ابوالفرج گزیده هایی از ترجمه های عربی آثار بقراط و جالینوس را (معمولاً با عناوینی چون ثمار... یا النکت) فراهم آورده است (قفطی، ۲۲۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۳۹؛ بیهقی، علی، ۲۵). ابن بطلان (۵م) برجسته ترین شاگرد ابوالفرج، از ملازمان ابوالحسن حرانی بود؛ پس از مسافرت به مصر با ابن رضوان (۵م) به شدت اختلاف پیدا کرد و این دو آثار متعددی در رد نظر یکدیگر نوشتند. تقویم الصحة ابن بطلان از نخستین آثاری است که بیشتر مطالب آن در جدولهای متعدد آمده است (قفطی، ۲۹۴-۳۱۵، ۳۳۳-۴۴۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۴۱؛ ابن عربی، ۲۳۱؛ نیز اولمان، «پزشکی در اسلام»، ۱۵۷). ابن جزله (د ۴۹۳ق/۱۱۰۰م) نیز کتاب تقویم الابدان را به همین شیوه نوشت. از این دو کتاب چند ترجمه فارسی و نیز ترجمه های لاتینی، آلمانی و فرانسه در دست است (درباره اهمیت منهاج البیان ابن جزله، نک: ۵، د، داروشناسی و داروسازی). ابوالحسن سعید بن خبابة الله نیز از کارکنان بیمارستان عضدی بغداد بود که کتاب المغنی را برای مقتدی عباسی نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۵۴-۲۵۵).

ابن ابی صادق نیشابوری (۵م)، پزشک برجسته ایرانی بیشتر به شرح آثار بقراط و جالینوس توجه داشت. برخی مؤلفان معاصر بی آنکه مأخذی یاد کنند، وی را استاد اسماعیل جرجانی دانسته اند. زین الدین سید اسماعیل جرجانی، مشهورترین پزشک ایرانی از سده ۶ق بدین سو، کتاب مهم ذخیره خوارزمشاهی را که حاصل سالها تجربه وی بود، در کهن سالی نوشت. این کتاب مهم ترین و مفصل ترین اثر پزشکی دوره اسلامی به زبان فارسی است. وی با تلخیص بخش داروسازی این اثر کتاب الاغراض الطیبه را فراهم آورد که در آن بیشتر به علائم و نحوه

(ه م)، مؤلف کتاب خلاصة التجارب، اشاره کرد (دربارۀ وی، نک: الگود، «پزشکی...»<sup>۱</sup>)، که این یک آخرین پزشک دورۀ اسلامی است که در آثار وی همچنان نشانه‌هایی از نوآوری دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بغداد، مکتبه المتن؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه والاعذیه، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن جزار، احمد، الاعتماد فی الادویه المفردة، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ همو، کتاب فی الملعده وامراضها و مداواتها، به کوشش سلمان قطایه، حلب، ۱۹۷۹م؛ ابن جلیل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۶۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ق؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن رین، علی، الدین والدولة، به کوشش عادل نوبهض، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، فردوس الحکمة، به کوشش محمدزیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن زهر، عبدالملک، التیسیر فی المداواة والتدبیر، به کوشش یشیل خوری، دمشق، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سرائیون، یوحنا، الکناش الصغیر، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شد ۹۶۶۸؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات الشعراء، به کوشش یوزف هل، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن سجون، حامد، جامع الادویه المفردة، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن سینا، القانون، بولاق، ۱۲۹۲ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، در حاشیه الاصابه (نک: همو ابن حجر عسقلانی)، ابن عبّی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عدیم، عمر، بقية الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عذاری، احمد، اللیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروونسال، لیدن، ۱۹۲۸م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالک الا بصار، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ ابن فقیه، احمد، اللیلان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۳۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش اسماعیل اسعدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، همو، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳-۱۳۴۹ق/۱۹۲۵-۱۹۳۰م؛ همو، للمعارف، به کوشش ثروت حکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ماسویه، یوحنا، التوادراتطیبة، به کوشش داتیل زاکار و ژرار تروفو (نک: ملان ماسویه)؛ ابن مطران، اسعد، بستان الاطباء، ج تصویر، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن ندیم، الفهرست؛ همو، همان، به کوشش گوستاو فلرگل، لایپزیک، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابوالحسن طبری، احمد، المعالجات البقراطیه، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۲۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالک والممالک، به کوشش وان لون و ا، فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۳۰۵ق؛ احمدین حبیل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخوینی، ریح، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن عمران، مقاله فی المالیخولیا، به کوشش کارل گایرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ اشنه، وهام، آموزه پزشکی مفان، پاریس، ۲۰۰۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ همو، مسالک و مسالک، ترجمه کون فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ البیروی، عبدالملک، «طب العرب»، الاغذیه والادویه... محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ اوس بن حجر، دیوان، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اهواری، علی، کامل الصناعه الطبیة، قاهره، ۱۲۹۲ق؛ بغدادی، عبدالقادر، خزانه الادب، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، توح اللیلان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛

نیل، ابن وافد)، به کار مشغول بودند (صاعد، ۲۶۷-۲۷۰). از خانواده ابن زهر (ه م) نامداران بسیاری از اندلس برخاستند، اما هیچ‌یک به شهرت ابوالعلاء زهر بن عبدالملک (د ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) و به‌ویژه پسرش ابومروان عبدالملک (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) نرسیدند (ابن ابی اصیبه، ۶۴/۲؛ ووستنفلد، 91؛ لکلی، 83-86؛ سارتن، 230-231). ابومروان احتمالاً بزرگ‌ترین پزشک بالینی اسلام و قرون وسطی پس از رازی است؛ اما چنان که گفته شد، ابوالحسن طبری مدتها پیش از وی به بیماری جرب و انگل مولد آن اشاره کرده بود. ابن رشد گویا نخستین کسی بود که دریافت یک نفر دوبار آبله نمی‌گیرد (نک: ووستنفلد، 104-108؛ لکلی، 97-109؛ سارتن، 355-356، 305-306؛ II؛ برای مجمعی از تاریخ پزشکی در اندلس و فهرست نسبتاً کاملی از پزشکان اندلسی تا زمان بیرون راندن مسلمانان از اندلس، نک: ه د، اندلس؛ خطابی، ۸۲-۱۱).

پزشکان سرزمینهای اسلامی از افتادن عباسیان تا سده ۱۲ق:

در این روزگار افول پزشکی اسلام که مدتها پیش از این، به صورتی پنهان آغاز شده بود، بیشتر به چشم می‌آید. بیشتر آثار این دوره گزیده‌ها و خلاصه‌هایی از آثار مهم پیشین بود. در واقع سنت پزشکی اسلامی در این روزگار اندک اندک به ابتذال و روزمرگی کشیده شد و سرانجام با ورود پزشکی نوین اروپایی به کشورهای اسلامی، از پای درآمد؛ هرچند که از این پس نیز شمه‌ای از تعلیمات این سنت پزشکی، در قالب برخی داروخانه‌های گیاهی، یا پزشکان مشهور به دکتر علفی تا امروز به حیات خود ادامه داده است.

ابن قف، پزشک سوری، همچون بسیاری از پزشکان پیش از خود، شرحی بر فصول بقراط نوشت. کتاب جامع الفرض فی حفظ الصحة و دفع المرض وی به لاتینی ترجمه شده است (ه د، ۴۸۳/۴-۴۸۴). قطب‌الدین شیرازی، دانشمند جامع الاطراف ایرانی، در پزشکی نیز دست داشت و ۱۰ سال در بیمارستان مظفری شیراز بدین کار مشغول بود. نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (د ۷۳۰ق) کتاب مهم الحاوی فی علم التداوی را نوشت که رواج بسیار یافت و در قیاس با الحاوی رازی به الحاوی الصغیر شهرت یافت. ابن اکفانی مصری به تقلید از من لایحضره الطیب رازی کتاب غنیة اللیب عند غنیة الطیب را نوشت (اولمان، «پزشکی در اسلام»، 178-179)، ابن کتبی (ه د، ۵۰۸/۴) پزشک ایرانی نژاد، به تقلید از مال‌الفارق... رازی رساله‌ای با عنوان الفرق بین الامراض المشبهة دربارۀ تشخیص تفارقی نوشت؛ اما رساله داروشناسی وی مالایسع الطیب جهله، شهرت بیشتری دارد. چچمینی ریاضی‌دان مشهور، تلخیصی بسیار فشرده از القانون ابن سینا فراهم آورد که رواج حیرت‌انگیز آن، به افول پزشکی اسلامی سرعت داد.

از آخرین پزشکان قابل ذکر دورۀ اسلامی می‌توان به داوود بن عمر انطاکی (ه م) نویسنده تذکره اولی الالباب و الجامع للعجب والعجاب، محمد بن یوسف هروی مؤلف بحر الجواهر، و یوسف بن محمد مؤلف طب یوسفی (تألیف: ۹۱۷ق در هرات)، و بهاء‌الدوله حسینی نوربخش

Darmberg, Ch., «Recherches sur un ouvrage qui a pour titre Zad el-Moqafir, en arabe, Ephodes, en grec, Vintique, en latin, et qui est attribué dans les textes arabes et grecs, à Abou Djafar, et, dans le texte latin à Constantine», *Archives des missions scientifiques et littéraires, choix des rapports et instructions*, 1851, vol. II; Diaz Garcia, A., «Tree Medical Recipes in Codex Bibliotheca Medicea-Laurenziana Or. 215», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(2); Dietrich, A., *Medicinalia Arabica*, Göttingen, 1966; The Dinkard, tr. Behramjee Sanjay, Bombay, 1897; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to AD 1500*, London, 1971; Elgood, C. L., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Fellmann, I., «Ist der Qānūn des Ibn Sīnā eine Plagiat des Kitāb al-Hāwī von ar-Rūzī?», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. 3; Friedman, R., «At-Tabari: Discoverer of the Acurus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; GAL, S; Garbers, K., *Ishaq ibn Imran Maqala fil-Malhūla und Constantini...* (vide: PB: Ishaq ibn-e Imran); GAS; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatiann, 1947; Hamarneh, S., «Sabuor's Abridged Formulary, the First of its Kind in Islam», *Archiv. für Gesch.d. Medizin*, 1961, vol. XLV; Herodotus, *Histoires*, tr. Ph. E. Legrand, Paris, 1967; Hippocrates, «Aphorisms», *Hippocrates*, tr. W. H. S. Jones, Cambridge/Massachusetts, 1967, vol. IV; id, «Regimen in Acute Disenses», ibid, vol. II; Ibn Masawayh, Yuhanna, *Le Livre des axiomes medicaux (Aphorisms)*, Geneva, 1980; Jacquart, D. and F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; Karmi, G., «A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abu Sahl al-Masilihi's...», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); *Kitāb al-Ishtibār, L'Afrique septentrionale*, tr. E. Sagnan, Constantine, 1900; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M., «All at-Tabari's Paradise of Wisdom, one of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine», *Isis*, 1931, vol. XVI; id, «All Ibn Rabbān at-Tabari, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr.», *ZDMG*, 1931, vol. LXXXV; id, «Medieval Jewish Physicians in the Near East, From the Arabic Sources», *Isis*, Philadelphia, 1938, vol. XXVII; id, «New Light on Hunain Ibn Ishāhaq and his Period», *Isis*, Philadelphia, 1926, vol. VIII; id, «On the Transmission of Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; id, «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1930; Miell, A., *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1966; Pagel, J., «Eine bisher unveröffentlichte lateinische Version der Chirurgie des Pantegni nach einer Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin», *Archiv für klinische Chirurgie*, 1906, vol. LXXXI; Richter, P., «Über die spezielle Dermatologie des Ali Ibn al-Abbas (Haly Abbas) aus dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung», *Archiv für Dermatologie und Syphilis*, 1912, vol. CXIII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-1948; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; Siddiqi, M. Z., «The Medicine of the Arabs in Pre-Islamic Period», *Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore, 1955; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*, 1893; id, «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv*, 1866, vol. XXXVII; id, «Masardjawi, ein jüdischer Arzt des VII. Jahrhunderts», *ZDMG*, 1899, vol. LIII; Tafazzoli, A., «Dabire, Dabiri», *Iranica*, vol. VI; Talbot, Ch. H., «Stephen of Antioch», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1976, vol. XIII; Thierfelder, J. G., «Beweis dass das Almaleki des Ali ben Abbas und das Pantechnum des Ishak ben Soleiman identisch und Letzterer der wahre Verfasser des Werkes sei», *Henschels Janus*, 1846, vol. I; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; Weissner, U., «The Embryology of Yuhanna ibn Masawaih», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(1); id, «Yuhanna ibn Masawaihs Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib. Eingeleitet», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1993, vol. VIII; Wüstenfeld, F., *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840; Xenophon, *Anabasis*.

یونس کرامتی

## II. تاریخ نگاری

برای این بخش، نک: هد، تاریخ نگاری پزشکی.

بیرونی، ابوریحان، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همو، الصیدنة، به کوشش عباس زویاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، «فهرست کتب الرازی»، فهرست کتب و نامهای کتب بیرونی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بهیقی، ابراهیم، المحاسن والمساوی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ بهیقی، علی، سمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ پورداد، ابراهیم، ترجمه پشته (هد)؛ تیسیم، محمد، مادةالبقاء، به کوشش یحیی شمار، قاهره، ۱۹۹۹ م؛ جاحظ، عمرو، البخله، به کوشش طه حاجری، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ هو، البیان و التبيين، قاهره، ۱۳۱۱ ق؛ هو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطیبة، چ تصویری، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ همو، خفی علایی، به کوشش علی اکبر ولایتی و محمود نجم آبادی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ همو، ذخیره خوارزمشاهی، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، یادگار، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ جهشیاری، محمد، الوزراء والکتاب، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش گوستاو فلرگل، لایپزیک، ۱۸۳۵ م؛ حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانباء، بیروت، دار مکتبة الحیة؛ هو، التیبه علی حدوث التصحیف، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بغداد، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ حنین بن اسحاق، رسالة الی علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ خطایی، محمدعربی، الطب و الاطباء فی الاتدلس الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ داستانهای یلدیای، ترجمه محمدین عبدالله بخاری، به کوشش پرویز نائل خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ داک، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ دوستخواه، جلیل، ترجمه اوستا (هد)؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و م. من. عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ ق؛ وازی، محمدین زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲-۱۳۷۰ ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰ م؛ همو، مال الفاروق او الفروق او کلام فی الفروق بین الامراض، به کوشش سلمان قطایه، حلب، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ رهاری، اسحاق، ادب الطیب، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵ م؛ زیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۵۳ م؛ زریاب، عباس، مقدمه بر الصیدنة (نک: همو بیرونی)؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالمعرفة، همو، المستقصد فی امثال العرب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، بیروت، ۱۳۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صدیقی، محمدزیر، مقدمه بر فردوس الحکمة (نک: همو ابن رین)؛ طبری، تاریخ و عزادی، صالح مهدی، «الحارث بن کلداء الثقفی و قیمته فی تاریخ طب العربی»، السورده، بغداد، ۱۹۷۷ م، ج ۶، ش ۲؛ العین والحیاتی، به کوشش نبیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش عثمانف، مسکو، ۱۹۶۸ م؛ قطایه، سلمان، «تعلیق علی رسالة الرازی فی الزکام»، تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۷۷ م، ج ۱، ش ۱؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوئی، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ خنوه، همان، ترجمه کهن فارسی، به کوشش بهین دارابی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کرامتی، یونس، کارنامه پزشکی ایران (زیر چاپ)؛ مسعودی، علی، التیبه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ میدانی، احمد، مجمع الامثال، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة؛ نالیو، کارلو آلفونسو، علم الفلك و تاریخه عند العرب، رم، ۱۹۱۱ م؛ نظامی عروضی، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، ۱۳۲۲ ق/۱۹۲۳ م؛ یاقوت، بلدان؛ پشته، ترجمه ابراهیم پورداد، به کوشش بهرام فردوسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; Bürgel, J. Chr., «Adab und l'idāl in ar-Ruhāwīs Adab at-jabīla», *ZDMG*, 1967, vol. CXVII; id, «Die Bildung des Arztes, Eine arabische Schrift zum ärztlichen Leben aus dem 9. Jahrhunderts», *Sudhoffs Archiv*, 1966, vol. L; Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London, 1926; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944;

## III. کاربرد واژگان فارسی در پزشکی دوره اسلامی

کاربرد واژگان فارسی در مورد نام بیماریها و اصطلاحات پزشکی، برخلاف اصطلاحات داروشناسی و داروسازی - چنانکه گفته شد (نک: بخش I) - چندان رواج نداشت. مثلاً بیشتر بیماریهای یاد شده در نخستین کتاب جامع پزشکی دوره اسلامی، یعنی فردوس الحکمة نام یونانی دارند. مایرهوف بر آن است که در این کتاب تنها دو بیماری با نام فارسی یاد شده است: یکی موره (درست آن: مورترک = مور + سر + ک تصغیر)، برای پیش آمدگی کوچک سیاهی در عنبیه پس از سوراخ شدن قرنیه چشم که به سر مورچه تشبیه شده است، و دیگری شئورتا برای سردردی که همه سر را در برمی گیرد و با سنگینی توأم است (ابن رین، ۱۵۸، ۱۶۲). به نظر مایرهوف این کلمه همان واژه «ساروار» فارسی میانه است که به سریانی رفته، و در فارسی امروز به صورت سریند باقی مانده است، زیرا سنگینی سر به هنگام این بیماری به سنگینی سریند یا کلاه خودی که بر سر می نهد، تشبیه شده است («علی بن رین...»، 65-66). به سخن مایرهوف این نکته را می توان افزود که این نوع سردرد که معمولاً بیضه نامیده می شود، و نه بیضه - چنان که در فردوس الحکمة ابن رین (ص ۱۵۸) آمده - در برخی متون پزشکی از جمله القانون ابن سینا (۴۲/۲) و هدایة المتعلمین اخوینی بخاری (ص ۲۳۱)، خود یا خود نامیده شده است که باز هم به سنگینی «خود» (کلاه خود) اشاره دارد. گذشته از این، در فردوس الحکمة، برخی بیماریهای دیگر، از جمله «بُرسام» (مرکب از دو واژه بر = سینه و سام = درد و بیماری) به معنی درد سینه یا ورم گرم حجاب حاجز (دیافراگم) نیز با نام فارسی خود یاد شده اند که مایرهوف بدانها توجه نداشته است (در مورد شواهد، نک: ادامه مقاله).

در دیگر آثار عربی دوره اسلامی نیز کمتر به نام فارسی بیماریها برمی خوریم که در این موارد نیز معمولاً نام فارسی به عنوان معادلی برای نام یونانی یا عربی بیماری و نه به عنوان نام اصلی آن یاد شده، یا دست کم رواج نام فارسی کمتر بوده است. مثلاً برسام گرچه در برخی متون عربی بسیار به کار رفته (نک: ابن رین، ۱۳۸، سطر ۱۶، نیز ۴۷۲، سطر ۲۰؛ اهوازی، ۳۲۷/۲؛ ابوالحسن طبری، ۱۸۳/۲)، اما نام عربی آن، یعنی ذات الجنب به ویژه در آثار عربی متأخر کاربردی به مراتب بیشتر داشته است. مثلاً به شمارش نگارنده، رازی در الحاوی ۳۶۸ بار ذات الجنب، و تنها ۵۹ بار برسام را به کار برده است که تازه بیشتر این موارد - چنان که خواهیم گفت - برای نوعی بیماری مغزی (و نه معادل ذات الجنب) به کار رفته است. در القانون ابن سینا نیز به شمارش نگارنده، ذات الجنب ۱۰۹ بار و برسام ۱۵ بار به کار رفته است. ابن سینا (۲۳۸/۲) در وجه تسمیه برسام گوید: «نامی فارسی است، بر همان سینه (صدر) است و سام همان ورم» و سپس، ظاهراً در انتقاد تلویحی از برخی مواضع الحاوی رازی (مثلاً ۲۰۲/۱، ۲۰۴) افزوده است: کسانی که واژگان را نمی شناسند، چنین می پندارند که برسام ورم گرم پرده های مغز است و سرسام نوعی خفیف تر از آن.

همچنین به گفته ابن ابی اصیبعه، جبرئیل بن بختیشوع بن جورجس درباره بیماری ورشکین گفته بود: این نامی است که ایرانیان از دو واژه کسر (شکستن) و صدر (سینه) ترکیب کرده اند، زیرا «صدر» را در فارسی فصیح وژ، و عوام آن را بژ نامند و کسر را نیز اشکین (اشکن، شکن، شکستن) گویند (۱۳۱/۱)؛ نیز کاربرد این واژه توسط رازی، الحاوی، ۲۷، ۴/۱۷، ۳۰). اما شماری از بیماریها بیشتر با نام فارسی خود مشهور بود که در اینجا شماری از آنها یاد می شود:

۱. سرسام: مرکب از دو واژه سر + سام (بیماری) که نام رایج دسته ای از بیماریهای سر بوده است. ابن سینا درباره این نام آورده است: «سرسام نیز فارسی است. سر، یعنی «رأس» و سام یعنی «ورم» (۴۴/۲). انواع مختلف سرسام نامهای خاص یونانی و عربی داشته اند، مثلاً سرسام سرد صفرائی لثرخس (معرب Lethargos یونانی، به معنی فراموشکار) یا نسیان نیز نامیده می شد. اما نام سرسام به تنهایی یا در ترکیبهایی چون سرسام الحار، و سرسام البارد بسیار رایج تر بود (نک: رازی، همان، ۵۵/۱، ۱۸۴-۱۹۲، جم، المنصوری...، ۳۷۹؛ ابوالحسن طبری، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ اهوازی، ۳۲۷/۱-۳۳۰؛ اخوینی، ۲۳۷-۲۴۶؛ ابن سینا، ۵۰/۲-۵۴، ۶۳-۶۵؛ ابن زهر، ۱۰۷-۱۱۱، که ظاهراً براساس اشتقاقی عامیانه سرسام آورده است؛ جرجانی، الاغراض...، ۲۶۷-۲۷۰، ۲۷۶-۲۷۵، ذخیره...، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۲-۳۰۳). گذشته از این، ابن ابی اصیبعه از رساله هایی با عناوینی چون السرسام و البرسام احمد ابن ابی الاشعث، یا السرسام عبداللطیف بغدادی یاد کرده است (۲۴۶/۱، ۲۱۳/۲).

۲. شبکوره یا شبکور (کاهش دید در شب): کحال حموی (ص ۵۰۶) در وجه تسمیه این نام آورده است: «شبکوره واژه ای فارسی و معنی آن «عمی اللیل» است و اصل آن شبکور (در متن به خطا: «شوکور») است. و شب یعنی اللیل، و کور یعنی العمی»، معادل عربی این واژه یعنی «عشاء» کمتر به کار می رفت (ابن سراجیون، گ ۲۱۱ آ؛ رازی، همان، ۳۹۹: «فی العشاء فی العین و هو الشبکور»؛ اهوازی، ۲۹۱/۲، ۴/۱؛ ابوالحسن طبری، ۲۱۹/۱؛ کشکری، ۵۹: «فی العشاء و هو الشبکوره و علاج ذلك»، اما در صفحات ۶۳، ۸۴، ۸۶ فقط از شبکوره یاد کرده است؛ علی بن عیسی، ۲۷۹، ۲۹۵: «فی العشاء و هو الشبکور»؛ کحال حموی، همانجا).

۳. روزکور: کحال حموی (ص ۵۱۰) این واژه را به درستی معادل «عمی النهار» دانسته است. معادل عربی آن الجهر کمتر کاربرد داشت (همانجا؛ نیز علی بن عیسی، ۲۷۹، ۲۹۷).

۴. مورترک: به گفته کحال حموی یکی از انواع چهارگانه «التواء» (صدمات وارد به عنبیه چشم) را موسرج نامند که درست آن در فارسی موسرک و تفسیر آن «رأس النملة» (کله مورچه) است. اما در متون دیگر التواء همچون معادل موسرک یا موسرج و البته بسیار

برای این بخش، نک: ه، ح، حبه.

#### VI. پزشکی عامه

در حوزه جغرافیایی فرهنگهای قومی، فن پزشکی را می توان به دو شاخه طب عامه و طب سنتی تقسیم کرد. طب عامه که با داروشناسی عامه همراه است، اساساً بر نظام ویژه ای بنیاد نهاده شده که با ساختار اجتماعی - فرهنگی و دینی - اعتقادی مردم جامعه مربوط و هماهنگ است.

طب عامه کهن ترین صورت نگرش عامه مردم به بیماریها و روش درمان آنهاست (بلوکباشی، «نگاهی...»، ۵۵). در طب عامه زمینه های بیماری، عاملهای بیماری و برداشتها و دریافتهای مردم از بیماریها و ناخوشیها در درون سازوکارهای قواعد اجتماعی و نظامهای دینی - مذهبی و معارف جمعی درباره کیهان شناسی نگریسته می شود و راههای چاره جویی برای بیماریها و شیوه های درمانی در همین ساز و کارهای اجتماعی و نظامهای دینی شکل می گیرند. از این رو، به نظر مردم شناسانی چون ویکتور ترنر و ادوارد اوآنس - پریچارد، بررسی و تحلیل دریافتهای بومی از بیماری و ناخوشی و انگاره های درمانی در پژوهشهای قومی را می توان همچون وسیله ای دید که از راه آن مضامین فرهنگی به صورت گسترده تری نمودار می شوند (لامبرت، ۳۵۹).

به نظر ریورز، یکی دیگر از مردم شناسان، طب اولیه قومی را باید به سان یک نهاد اجتماعی مطالعه کرد و همان اصول و روشهایی که در مطالعه پدیده های اجتماعی و فرهنگی دیگر به کار می رود، در مطالعه طب عامه به کار برد. طب اولیه را باید مجموعه ای از اعمال دید که عقاید خاص درباره علت ناخوشیها شالوده آن را می ریزد و با جهان بینی عمومی اعضای جامعه شکل می گیرد (همو، ۳۵۸).

طب عامه ابتدایی ترین و ساده ترین راهها و روشهای تشخیص و درمان بیماری را در بستر گسترده فرهنگ جادویی، دینی - اعتقادی و تجربی می آزماید. طب عامه که در جامعه های عربی به «طب الرکا» (طب خاله خانم با جیها) یا «طب العجائز» (طب پیر زنان) معروف بوده، سنت نانوشته ای داشته، و از راه عادات و آداب فرهنگی در میان توده مردم نسل اندر نسل انتقال یافته، و به کار رفته است (بلوکباشی، همانجا). برخی جنبه خرافی به طبابت عامه داده اند؛ مثلاً عبدالرحمان افندی اسماعیل، پزشک مصری که کتابی درباره طب الرکا، در دهه آخر سده ۱۹م نوشته، و اعمال و روشهای مردم عادی، به ویژه زنان را در معالجه بیماریها شرح داده، همه آنها را اعمالی خرافی انگاشته است (نک: براون، ۶۵)، در حالی که برخلاف این نظر، طب عامه، همان طور که در پیش گفته شد، بیماریها را با نگرشی برآمده از قواعد اجتماعی - فرهنگی جاری در جامعه می نگرد و در این زمینه اصل و خاستگاه بیماریها و عاملهای بیماری را در عرصه های فراطبیعی، طبیعی - بوم زیستی، جادویی و دینی - اعتقادی می جوید و برای درمان مجموعه

کمت از آن به کار رفته است (ابن رین، ۱۶۲؛ حنین، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۵؛ ابن سراجیون، گ ۱۹۸ و ب، ۱۹۹؛ اهوای، ۴۷۵/۲؛ کشکری، ۴۷؛ التتوء... فیسمی بالیونانیة الموسر ج ۱، نیز ۹۵-۹۶؛ علی بن عیسی، ۲۵۰-۲۵۱؛ کحال حموی، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۰).

گذشته از این در متون عربی جراحی معمولاً العلاج بالید (ترجمه واژه به واژه کارد درمانگری اوستایی و پهلوی) نامیده می شد (مثلاً رازی، الحاوی، ۱۶۳/۳، ۸۲/۱۱؛ ابن سینا، ۲۱۰/۳؛ نیز ابن ابی اصیبعه، ۱۹۸/۱، ۲۰۱، که از رسالات علاج الامراض التي تعرض بالعین بالحدید حنین بن اسحاق و صنعة العلاج بالحدید اسحاق بن حنین یاد می کنند). واژه فارسی دستکاری (کار با دست) نیز گه گاه در متون عربی برای جراحی به کار رفته است (مثلاً رهاوی، ۲۰۸)، اما ترجمه آن بیشتر به صورت العلاج بالید و گاه العمل بالید (که این یکی ترجمه ای واژه به واژه است) بیشتر به کار می رفته اند (مثلاً رازی، همان، ۲۵۰/۱۰؛ ابن سینا، ۴/۱، ۱۸۶/۳). واژه آیزن نیز برای ظرفی بزرگ به کار می رفت که بیمار می توانست در آن بنشیند، طوری که تنها سر وی بیرون می ماند و سپس آب و داروهای گیاهی در آن می ریختند (به طور مثال رازی در الحاوی دست کم ۱۹۳ بار این واژه را به کار برده است؛ مثلاً ۱۶/۱، ۲۱، ۲۰۶/۳، ۲۱؛ ابن سینا، ۱۶۲/۱، ۱۹۲، جم). همچنین شمار اصطلاحات فارسی به کار رفته در کهن ترین اثر چشم پزشکی دوره اسلامی، یعنی دغل العین ابن ماسویه، قابل توجه است (مایر هوف، «مقدمه...»، ۱۰-۹؛ برای واژگان فارسی مرتبط با بیمارستان، نک: ه، د، بیمارستان).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن زهر، عبدالملک، التیسیر فی المداواة والتدبیر، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سراجیون، یوحنا، الکناش الصغیر، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شد ۱۹۶۸، ابن سینا، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابوالحسن طبری، احمد، المعالجات البقراطیة، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛ اخوینی، ربیع، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال مثنی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اهوای، علی، کامل الصناعة الطبیة، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبیة، ج تصویر، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، ذخیره خوارزمشاهی، ج تصویر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حنین بن اسحاق، العشر مقالات فی العین، به کوشش ماکس مایر هوف، قاهره، ۱۹۲۹م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ همو، التنصوری فی الطب، به کوشش حازم بکری صدیقی، کویت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۷م؛ رهاوی، اسحاق، ادب الطیب، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ علی بن عیسی کحال، تذکرة الکحالین، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۴م؛ کحال حموی، صلاح الدین، نورالعین و جامع الفنون، به کوشش محمد ظافر وفایی، ریاض، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کشکری، یعقوب، کناش فی الطب، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۲۱۴ق/۱۹۹۴م؛ نیز:

Meyerhof, «Ali ibn Rabban at-Tabari, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr.», ZDMG, 1931, vol. LXXXV; id, introd. *The Book of the Ten Treatises Ascribed to Hunain ibn Ishaq*, Cairo, 1929.

یونس کرامتی

#### IV. اخلاق پزشکی

برای این بخش، نک: ذیل، ه، ه.

#### V. آزمون و نظارت

بیماریهای مربوط به هریک از خاستگاهها، روشها و آداب و اعمال خاص به کار می‌برد (یادداشت مؤلف).

بنیاد اسطوره‌های پزشکی: چند شخصیت برجسته اسطوره‌ای مانند جمشید، اناهیتا و ثریته<sup>۱</sup> در فرهنگ اساطیری و ادبیات دینی و حماسی ایران از نخستین کسانی معرفی شده‌اند که با خود طبیب و درمانگر بودند و یا دانش و هنر طبابت و درمانگری را به مردم آموختند و آنان را از دیوناخوشی و مرگ رها کردند.

جمشید پدید آورنده هنر پزشکی و آموزشگر «پزشکی و درمان هر درمند» (نک: فردوسی، ۲۴/۱) بود. او با معرفی دارو و نشان دادن راه درمان، از بیماری و مرگ و میر مردم کاست، «به دارو و درمان جهان گشت راست/ که بیماری و مرگ کس را نکاست» (همو، ۲۵/۱).

اردویسر ناهید یا اناهیتا، ایزدبانوی اسطوره‌ای ایران زمین در آب‌ان‌یشت (نک: یشتها، ۲۳۳/۱، ۲۳۵) درمانگر دردها و پاک کننده نطفه مردان و زهدان زنان و پاک کننده شیر آنان وصف شده است.

ثریته، پدر گرشاسپ، پهلوان/وستایی (نک: بهار، پژوهشی، ۱۸۸) نخستین «پزشک خردمندی» بود که اهوره مزدا به زردشت معرفی کرد و گفت او بود که «بیماری را به بیماری»، «مرگ را به مرگ» بازگرداند و «نخستین بار نوک دشنه و آتش تب را از تن مردم دور ساخت» و امشاسپند خشتروریر<sup>۲</sup> (شهریور) داروها و شیوه‌های درمان بیماریها و ناخوشیها را به او بخشید و آموخت (اوستا، ۸۷۶/۲). شهریور که نگهبان فلزهاست، کاردی زرنشان به ثریته داد. او نخستین پزشکی است که «کارد پزشکی» (جراحی) کرد (دوست خواه، ۸۷۶/۲؛ نیز نک: نجم‌آبادی، ۱۱۲/۱). اهوره مزدا گیاهانی که در گرداگرد درخت گُوکرَن<sup>۳</sup> رویده بود، برای او فرستاد (اوستا، ۸۷۷/۲) تا با آنها گیاه درمانی کند. گُوکرَن گویا از نامهای درخت زندگانی در روایات اساطیری مزدیسناست. هر تسفند نقش شاخسار درختی را که بر ستون طاقیستان پیچیده، نمونه همین درخت دانسته است (کرستن سن، ۴۷۸). بهار گُوکرَن را درختی افسانه‌ای که در دریای فراخکرت روید و از آن در تفسیرهای پهلوی به نام «هوم سپید» یاد شده، احتمالاً مرتبط با کوکثر فارسی دانسته است (بهار، پژوهشی، ۸۰). به روایت بندهش این گیاه با اهریمن — که ۱۰ هزار بیماری بر ضد آفریدگان آورده بود — چهارمین نبرد را کرد (همان، ۷۶).

ثریته تندرستی برای مردم آورد و جادوها را باطل ساخت و از مرگ بی‌هنگام پیش‌گیری، و درد را از تن مردم دور کرد. او از فلزها و دهها هزار گیاهان دارویی که اهوره مزدا روی زمین رویانده بود، برای درمان بیماریها بهره برد (وندیداد، ۱۷۰-۱۷۱).

ثریته را با ثراتونه<sup>۴</sup> (= فریدون)، قهرمان اساطیری و پادشاه کیانی یک تن و «پُری» را هم کوتاه شده فریدون (= فریدون) یا «پریون» دانسته‌اند (بویس، «دژ...»، ۶۳؛ پورداود، تعلیقات، ۱۹۱/۱). ثراتونه

برخوردار از فت و قدرت درمان بخشی است و تبها، دردها و هرگونه عارضه را از بیمار دور می‌کند و شفا می‌بخشد. مبدان زردشتی برای کمک به بیمار در دعایی خاص از اوستا او را نیایش می‌کنند (بویس، همانجا، نیز برای شرح به تفصیل درباره ثریته و ثراتونه، نک: «تاریخ...»، ۱۰۰-۱۹۷). مردم از فروهر فریدون بر ضد بیماریها کمک می‌خواستند (پورداود، همانجا؛ نیز نک: بهزادی، ۴۴۲). متن افسونی کوتاه به زبان پهلوی درباره بازداشتن زهر جانوران گزنده در دشت است که در آن از فریدون و ستاره وَتُتَد (تسرواقع) در دور کردن زیان گزش این جانوران یاری می‌خواسته‌اند (تفضلی، ۱۷۸). از ستاره وَتُتَد نیز با خصوصیت «درمان بخشی» در اوستا یاد شده است (همانجا). همچنین بنابر افسونی منقول در کتاب روایات پهلوی، برای دفع جانوران زیان‌رسان از وجود انسان، از قره ایزدی جمشید و فریدون بهره می‌گرفتند و چنین می‌خواندند: «اسفند ارغذ ماه و اسفندار مژروز، بستم دَم و زَفَر (= دهان)، زیر و زیر از همه خرسوران (= خرفستران: جانوران موزی)، به نام یزدان و به نام جم و افریدون» (تفضلی، ۱۷۸، ۱۷۹؛ نیز نک: بیرونی، ۲۲۹؛ همای، ۲۶۰).

همانند ثریته، پزشک اسطوره‌ای ایران، در اساطیر یونان و روم آسکلیپوس<sup>۵</sup> (= اسقلیپوس)، رب‌النوع و قهرمان پزشکی بوده است (معین، مزدیسنا، ۱۴۸/۲؛ پورداود، همانجا؛ برای شرح حال این نیمه خدای پزشکی، نک: گریمال، ۱۱۴/۱-۱۱۵).

آریاتن یا آریاتونه را نیز ایزدی مینوی وابسته به هنر پزشکی دانسته‌اند که درمان همه دردها را به آفریدگان داد (بهار، همان، ۱۱۶؛ بهزادی، همانجا). بنابر نص وندیداد اهوره مزدا از آریامن خواست که به زمین بیاید و بیماری و مرگ را دور کند (بهار، همان، ۱۲۷). در دینکرد، آریارمنه حامی پزشکان می‌شود و به آنها برای درمان مردم کمکهای معجزه‌آسا می‌کند (بهزادی، همانجا).

اشکال ابتدایی پزشکی: در روزگاران کهن و جامعه‌های نخستین که آدمیزادگان هنوز با نوع بیماریها آشنایی نداشتند و علت بروز آنها را در نیافته بودند، بیماریها را نشانه‌هایی از نیروهای فراطبیعی و ارواح زیانکار می‌انگاشتند و می‌پنداشتند که جهان را دیوان و ارواح خبیث و شریر فرا گرفته است و بانفوذ و ورود به درون انسان، او را ناخوش و بیمار می‌کنند. از این رو، برای درمان بیماری و رهایی از آثار زیان‌بخش و مرگ‌آور ارواح به سحر و جادو پناه می‌بردند (یادداشت مؤلف).

در هزاره‌های پیش از میلاد، بابلیان بیمارانی را که ارواح شریر و شیاطین در بدنشان رفته بودند، از راه به کار بستن طلسم جادوی عملی و خواندن ادعیه و اوراد مقدس و آویختن حرز و تعویذ از لباس و تن بیمار، درمان می‌کردند (فضایی، ۴۶۲). هنگامی که بابلیها می‌دیدند که کسی پس از ابتلا به مرضی شفا می‌یابد و اندکی بعد مرض از او به شخصی

1. Thrita 2. Xshathravairya 3. Gōkarn 4. Thraētaona 5. A Persian... 6. A History... 7. Asclēpius



به گفته نصر اعتقاد مسلمانان به اصول اسلام و عشق آنها به پیامبر (ص)، موجب شده است که اصول طب نبوی، به ویژه دستورهای غذایی آن با زندگی روزانه مردم آمیخته، و یکی شود؛ چنان که بسیاری از احادیث پیامبر (ص) که راجع به مراقبت از بدن است، مانند ضرورت دست کشیدن از غذا پیش از احساس سیری و خوردن غذا در فضایی آرام و بی تشنج و هیجان، به صورتهای گوناگون در ضرب المثلها، اشعار و مانند آنها در زبانهای بی شمار مردم سراسر جهان اسلام تکرار می شده اند و طب نبوی که جزء لاینفک زندگی جماعت اسلامی شده است، نه تنها سنت طبی علمی (طب سنتی اسلامی) را تکمیل می کند، بلکه به معنای دیگر، چارچوبی برای این سنت طبی فراهم می کند که بر خود عنصر انسانی نیز تأثیر می گذارد (ص ۱۸). به عبارت دیگر می توان گفت که رفتارهای طبی و بهداشتی مسلمانان در زندگی خود آمیزه ای از صورتهای آموزشی طب عامه، طب نبوی و طب سنتی بوده است (یادداشت های مؤلف؛ برای آگاهی بیشتر درباره طب نبوی و طب سنتی و ارتباط این دو با یکدیگر، نک: نصر، ۱۸-۳۲).

**قلمرو طبابت در طب عامه:** نحوه درمان در طب عامه را به لحاظ جنس و سن بیماران می توان در یک حیطه سه گانه ملاحظه کرد: یکی طب عامه عمومی در برگیرنده همه بیماریها و دردهای شناخته شده مشترک میان مردان و زنان؛ دیگر طب عامه زنان که بر نازایی، آبستنی، بچه افکنی، آل زدگی، زایمان و دردهای زایمان و کمر و پستان، و یار و... اشمال دارد؛ و سوم طب عامه کودکان که مجموعه ای از بیماریها، و دردهای نوزادان و کودکان مانند گوش درد، بی وقتی شدن، گریه و نحسی کردن، ختنه کردن، مخمלק، سرخک، آبله مرغان، از شیر گرفتن و جز آنها را شامل می شود.

طب عامه از لحاظ شناخت عمومی و تجربی مردم از بیماری برخی اعضای داخلی و بیرونی بدن انسان و ارائه راههای درمانی آنها به چند شاخه تقسیم می شود: ۱. بیماریهای داخلی، مانند سرماخوردگی و چایمان، نوبه دزده، سرفه، سیاه سرفه، سینه پهلوی، سینه درد، سردرد، گلو درد و...؛ ۲. بیماریهای پوستی، مانند زگیل، سالک، کچلی، پیسی، تب خال، سوختگی، سیاه زخم، بریدگی و...؛ ۳. بیماریهای چشم و گوش و دهان، مانند تورک آوردن چشم (نک: ادامه مقاله)، چشم درد، گوش درد، دندان درد و...؛ ۴. بیماریهای استخوانی، مانند شکستگی استخوان دست و پا، دررفتگی مفاصل، استخوان درد و...؛ ۵. بیماریهای روانی، مانند هول کردگی، جن زدگی (از سوی موجودات وهمی چون جن بادهای، بختک، ام صبیان و آل و جز آن) و...؛ ۶. جراحی، مانند ختنه کردن، دندان کشی، حجامت کردن، نیشتر زدن، بادکش انداختن و...؛ ۷. بیماریهای دامی، شامل بیماریهای محلی شناخته شده گاو، گوسفند، اسب، استر، خر و سگ در جامعه های دامدار و کشاورزایی و روستایی (یادداشت های مؤلف).

دیگر از اهل خانه و یا از نزدیکان او منتقل می شود، چنین می انگاشتند که شیطان خاص آن مرض از درون بیمار به تن شخص تسدرست حلول کرده است. در متون طبی الواح بابلی به این پنداشت اشاره شده است. به نوشته این الواح، تب در اثر نفوذ شیطان به بدن انسان می رود و آن را می خورد و انسان را نابود می کند. این شیطان خبیث زیانکار در گوشه های معابر کمین می کند و بر عابران می تازد و آنها را گرفتار می کند (شی، ۲۱۸-۲۱۹).

آریاییها علت بیماریها را از خشم خدایان و بلاهای آسمانی می پنداشتند و برای رفع آنها قربانیهایی به خدایان اهدا می کردند. بیماریهای روانی را هم عموماً از نفوذ و حلول ارواح خبیثه شیاطین در انسان می انگاشتند. بعدها همین پنداشتها در اصول دیانت زردشتی نیز آشکار گردید، چنان که علت همه امراض و معایب از تأثیر ارواح خبیث دانسته می شد و همه آنها را از وسوسه اهریمنی و به انگره مینیو نسبت می دادند (نجم آبادی، ۱۱۲/۱؛ کریستن سن، ۴۴۴).

کتابهای مذهبی پیش از اسلام و تذکرها و تواریخ به حلول ارواح خبیثه در بدن انسان و مریض کردن او اشاره کرده اند. در طب انجیلی نیز علت امراض را جا گرفتن روح خبیث شیطانی در بدن دانسته اند که مستقیماً از سوی خداوند برای کیفر گناهان آدمی آمده است. باورهای طبی انجیلی را برخی برگرفته از آیین زردشت می دانند (نجم آبادی، ۱۵۸-۱۵۹).

**طب نبوی:** در حوزه دانشهای دینی مجموعه ای از آموزشها و دستورهای طبی متمایز از طب عامه و طب سنتی، اما همراه و آمیخته با بینش و شیوه های درمانی این دو شاخه پزشکی وجود دارد که در جامعه های اسلامی و ایران به طب نبوی یا طب نبی و طب ائمه شهرت یافته است. طب نبی و ائمه مجموعه حدیثها و روایتهای منقول از پیامبر (ص) و امامان (ع) است که زمینه طبی - درمانی دارند و راه و روش و سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) را در زندگی روزانه و نظر و عقیده و آموزشها و توصیه های ایشان را در بهداشت تن و روان و حفظ الصحه و دوری گزینی از بلاهای آسمانی و بیماریها و راههای درمان آنها با انواع خوراکیها و پرهیزانه ها نشان می دهند. این حدیثها و روایتهای طبی را شماری از دانشمندان اسلامی و عالمان علم حدیث که به دانش پزشکی متداول در زمان خود نیز آشنا بودند، گردآوری کرده، و در مجموعه هایی برحسب موضوع، تنظیم و تدوین نموده اند (بلوکباشی، «نگاهی...»، ۵۶). نصر الطب النبوی ابن قیم را که یکی از این مجموعه های طبی است، مکمل ابعاد معنوی، عقلانی و شرعی میراثی می انگارد که پیامبر (ص) برای جماعت مسلمان در زمره عادات و سنتهای خود گذاشته است. او فهم و درک اصول و دستورهای طب نبوی را در پرتو نقش و کارکرد نبوت در اسلام می داند و می نویسد که طب نبی را نمی توان از طریق «تاریخ گرایی ظاهری» درک کرد، زیرا که اساس این نگرش بر فرضیه عدم ارتباط وحی و تأثیر آن بر جهانی که آن را دریافت می کند، نهاده شده است (ص ۱۷؛ نک: بلوکباشی، همان، ۵۸).

(همان، ش ۱۰۳، ص ۱۳۳)، کجلی را به علت انگشت در بینی کردن (همان، ۱۳۴)، کرم کدو را در اثر خوردن گوشت ماهی یا گوشت مرغ با شیر (همان، ۱۳۸) و برخی بیماریها را در اثر نقض و شکستن برخی محرمات (تابوها) و دست یازیدن به اعمال ناشایست و ناروا و گناه و نتیجه کثرت در ارتکاب معصیت می‌دانند، ابتلای زانو به «سیتک» (پیش آمدن مثانه و رجم و نمایان شدن بخشی از رحم همچون سیب در دهانه خارجی مهبل) را به سبب خوردن سیب (قس: سیب و سیبک) و خون‌ریزی و «پیش گوزگ» (خروج گاز و باد از دهانه مهبل) را در اثر خوردن ماست و تخمه و آجیل می‌پندارند (شکورزاده، ۱۴۲).

#### روشهای درمانی:

گیاه درمانی: از رایج‌ترین شیوه‌های اولیه درمان بیماریها در میان اجتماعات کهن انسانی درمان با گیاه بوده است. مردم بسیاری از سرزمینهای جهان برخی از گیاهان و نباتات رویده در بوم زیست خود را مقدس و دارای خاصیت و ارزش جادو - درمانی و طب - درمانی می‌دانستند و به تجربه خاصیت آنها را در پاک‌سازی محیط زیست و بهبودبخشی بیماریهای خود دریافته بودند. تقدس گیاهان و خواص جادویی و درمانی این گیاهان را الیاده (ص 296) برآمده از این باور می‌داند که نخستین‌بار ایزدی آنها را کاشته یا رویانده است و یا این گیاهان با نمونه‌های مثالی پیوند داشته‌اند و یا در اثر تکرار مجموعه‌ای از اعمال و کلمات از عرصه دنیوی جدا شده، و جنبه قداست و ارزش غلوی یافته‌اند.

مسیحیان خاصیت طبی گیاهان را به این سبب که نخستین‌بار در تلّ جُلُجُتّا (تلّ تصلیب عیسی مسیح) پیدا شدند، می‌دانند، همچنین در سنت مسیحی خواص طبی این گیاهان را مرهون این واقعه می‌دانند که خداوند به آنها نیروی استثنایی بخشیده است (همو، 298). در ایران گیاه اسفند را می‌توان نمونه‌ای از این گروه گیاهان مقدس و با ارزش جادویی و درمانی به‌شمار آورد. مردم عامه در اورادی آن را به چند تن از پیشوایان مقدس مذهب تشیع، مانند حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) و به مریم مقدس (ع) وابسته می‌دانند (نک: هـ، اسفند).

پلینی، طبیعی‌دان رومی در کتاب «تاریخ طبیعی» (VI/77-85) و دیوسکوریدس، پزشک یونانی در کتاب «مواد طبی» (نک: لوی، 281) کار برد اسفند را در درمان بسیاری از دردها، بیماریها، گزیدگیها و پیش‌گیری از ناخوشیها در میان مردم اشاره کرده‌اند. پزشکان ایرانی و اسلامی نیز به خاصیت درمانی اسفندی برده، از آن در مداوای بیماریها استفاده می‌کردند. عامه مردم هم اسفند را همچون رمانده‌ای در پالودن و گذردایی فضای زیست و درمان برخی دردها و بیماریها و دفع چشم‌زخم به‌کار می‌بردند (برای آگاهی بیشتر در مورد خواص طبی و رماندگی گیاه اسفند، نک: هـ، اسفند).

بر روی الواح گلی بابلی دستور درمان بیماریها با گیاهان و نباتات و

حفظ الصحه، از راه مراعات پاره‌ای روشهای سنتی و عامیانه و کاربرد دستورهای طب نبوی و دادن پرهیزانه‌های غذایی؛ دوری از محرمات و ناشایستها؛ بهداشت و نظافت زن زانو و نوزاد و کودک، پاکیزه نگهداشتن موی و خانه و پوشاک و دواسازی عامیانه از آمیزه انواع گیاهان دارویی و ساختن شرابهای گیاهی و انواع مرهمها و زفت و هفت ترشی و جز آنها، از دیگر موارد طب عامه بوده است (برای زفت و هفت ترشی و کاربرد آنها، نک: بلوکباشی، «درمان...»، ش ۱۰۳، ص ۱۳۴-۱۳۵).

شیوه‌های درمانی در طب عامه به صورتهای گوناگون به کار گرفته می‌شده است. درمان از راه تجربی عملی، مانند شکسته‌بندی، دندان‌کشی، ختنه کردن، نیشتر زدن و داغ کردن؛ گیاه درمانی، از راه خوردن، بخور و دود دادن گیاهان دارویی محلی؛ افسون درمانی، از راه کاربرد انواع طلسمها، افسونها، باطل سحرها و اعمال جادویی؛ دعا درمانی، درمان با خواندن و همراه کردن آیه‌ها و کلمات مقدس و ادعیه و اوراد، آویختن و بستن انواع تعویذ و جرز؛ درمان از راه توسل‌جویی به امامان و امام‌زادگان، از راه سفره انداختن و نذر و نیاز کردن، دخیل بستن به ضریح پیران و قدیسان و سقاخانه‌ها و درختان مقدس؛ نذری پزی و پخش آن؛ موسیقی درمانی، بیرون کردن و پراکندن ارواح و بادهای بیماری‌زا از تن بیمار با نواختن طبل و دهل همراه با حرکتها و رقصهای آیینی و آواز و وردخوانی، مانند مراسم پری‌خوانی یا زارزدایی (یادداشت‌های مؤلف؛ نیز نک: هـ، پری‌خوانی).

تشخیص علل بیماری: در طب عامه برای هر بیماری و دردی علت یا علت‌هایی خاص بیان می‌شود که بر مجموعه باورهای قومی - دینی بنیاد نهاده شده، و با برخی نشانه‌ها و رموز آمیخته‌اند. این مجموعه باورها از گذشته‌های دور و به‌طور شفاهی نسل اندر نسل در میان مردم جامعه‌ها انتقال یافته، و به امروز رسیده است. مثلاً اغلب بیماریهایی که زمینه ذهنی و روانی دارند، علت آنها را گزند و آسیب از سوی دیو و جن و ارواح خبیث و باد - جن می‌پندارند. در ایران علت کابوس و ناآرامیهای شب هنگام را مادینه دیوی به نام «بختک»، و علت صرع کودکان را مادینه دیوی به نام «ام صبیان» می‌پندارند (نک: هـ، بختک، نیز ام صبیان). برخی از سواحل نشینان جنوب ایران گروهی از بادهای را عامل بیماریهای روانی می‌دانند و نوع باد بیماری‌زای هر بیمار را با نشانه‌ای خاص در بیماری بادزده تشخیص می‌دهند. مثلاً «بادتتوری» را با حمله قلبی؛ «دینگ مارو» را با سردرد و چشم‌درد؛ «بو مریم» را با کمر درد و خون‌ریزی رحم و جز آن می‌شناسند (ساعدی، اهل هوا، ۴۲، ۹۲؛ نیز نک: هـ، اهل هوا).

تهرانیها تورک افتادن (تورک = طَرَفَه: لکه سرخ یا کبود برآمده بر سپیدی چشم) را در اثر «بی‌وقتی شدن» (جن‌زدگی) یا «ناگهان از خواب پریدن» (بلوکباشی، «درمان»، ش ۱۰۱، ص ۱۳۷)، زگیل درآوردن (زگیل = آَرُخ در فارسی و تُولُول در عربی) را در اثر آب یاشیدن به گریه (همان، ۱۴۰)، تب خال را در اثر «از خواب پریدگی»

داروهای گیاهی و طبابت عامیانه، نک: سلامی، ۵۳: بی).

روان درمانی: از کهن‌ترین دوران در فرهنگ مردم جامعه‌های گوناگون جهان برای درمان بیماران ذهنی - روانی که در اثر گزند نیروهای زیان رسان، رفتار و کرداری غیرطبیعی و نابهنجار در جامعه داشتند، روشهایی بر مبنای ویژگیهای فرهنگ شایع در آن جامعه‌ها به کار برده می‌شده است. روشهای درمانی معمولاً به صورت جادو - درمانی، موسیقی - درمانی، دعا - درمانی و آب - درمانی بوده است:

جادو - درمانی: در آغاز، مداوای زخمها و جراحتهایی که با دست صورت می‌گرفت (عمل الید: دستکاری، جراحی)، از درمان بیماریها با اعمال جادویی جدا بود، زیرا که مردم زخمها را با چشم می‌دیدند و ارواح خبیث و شیاطین را پدید آورنده آنها نمی‌دانستند. نخستین کسانی که هم به دستکاری و هم جادو - درمانی پرداختند، زنان بودند. زنان در خانه‌ها و چادرها و حتی غارها، زخمهای مجروحان بازگشته از شکار یا جنگ را می‌شستند و مرهم می‌نهادند و می‌بستند. همچنین زنان، و بعدها جادو - پزشکان، برای درمان بیماران طلسم بر آنها می‌آویختند تا ارواح شیری را که به درون جسم بیماران رفته بودند، خرسند و از بیماران دور کنند (دورانت، ۸۲/۸، ۹۷ - ۹۸؛ نیز نک: فضایی، ۴۶۳ - ۴۶۴).

در جامعه‌های آریایی و سامی و در میان مردم هند، افریقا و استرالیا و برخی سرزمینهای دیگر جهان از چیزهایی که باور داشتند دارای نیروی فراطبیعی و جادویی هستند، برای باطل و بی‌اثر کردن سحر و جادو و رماندن دیوان و ارواح زیانکار استفاده می‌کردند. مثلاً عربها پاره‌ای سنگ یشم را برای دور کردن چشم بد از کودک و زایمان بی‌درد زنان آستن و مصون ماندن مردان از زخم و جراحت جنگ به میج دست راست کودکان، ران زنان و یا بر سر مردان می‌بستند. همچنین ایرانیان و اعراب برای دفع چشم زخم و بلای آسمانی از انواع مهرها و گوهرها استفاده می‌کردند (برای اطلاعات بیشتر درباره باطل سحرها، نک: ه. د. باطل سحر).

در خیاو سنگهای خاصی را شفا بخش برخی امراض و دردها می‌دانستند و هر سنگ را به نام آن مرض یا درد می‌خواندند. مثلاً «سانچی داشی» (سنگ دل درد) سنگی بود که بیماران به شکشان می‌مالیدند تا دل‌دردشان آرام گیرد؛ یا «سنگ سرفه» که برای آرام کردن درد سینه و سرفه به کار می‌رفت (ساعدی، خیاو، ۱۳۵).

جادو - پزشکان برای درمان بیماریها با خوراندن گیاهان تلخ و بدبو و یا گیاهان شیرین و خوشبو به بیماران، ارواح خبیث و شریر را ناراحت یا خرسند می‌کردند و به این طریق آنها را از بدن بیماران بیرون می‌راندند. از گل و برگ گیاهان مقدس نیز برای غلبه یافتن بر شیطان لانه کرده در درون جسم بیمار استفاده می‌کردند (فضایی، همانجا). به گمان درمانگران مصری و بین‌النهرینی هر چه دارو مهوع‌تر و بد مزه‌تر باشد، روح خبیث بیماری را زودتر می‌گریزد. گاهی برای این کار حتی مدفوع انسان یا حیوانات را به کار می‌بردند. گوردن چایلد این سنت

داروهای طبی آمده است. هر یک از نسخه‌های پزشکی الواح با یادآوری و وصف علائم مرض شروع می‌شود پس از دستور درمان و نسخه دوا، با نوعی مناجات و اوراد پایان می‌پذیرد (شی‌یرا، ۲۲۶). در دین مزدیسنا، ایزد بزرگ اهوره مزدا گیاهان دارویی را که صحت بخش تن مردم است، می‌ستاید و تمام دردها و انواع بیماری را نقرین می‌کند. همدوها هزار گیاه دارویی در اطراف گوگرد آفرید تا با آنها تمام دردها و تبها و گزیدگیها، بیماریهای پوستی و همه امراضی را که اهرمن در تن مردم آورد، درمان کنند (وندیداد، ۱۷۱ - ۱۷۲).

درمان بیماریها با گیاه به ۳ روش خوراندن، بخوردادن و مالیدن صورت می‌گرفت. گیاهان را به صورت عصاره، پخته و یا جوشانده و گاهی نیز خام می‌خوراندند. گیاهانی که کاربرد مالیدنی داشت، افشره یا عصاره آنها را با گیاهان دیگر می‌آمیختند و به صورت مایع درمان بخش بر موضع می‌مالیدند یا موضع را با آن می‌شستند. گیاهانی مانند کندر، صندل، اوروستا، هذائپته (یا هذائپتا: درخت یا چوب انار) و جز آن را برای بخور دادن به کار می‌بردند (نجم‌آبادی، ۲۰۱/۸).

از قدیم برگ و شاخه و میوه درخت انار را دارای نیروی جادویی می‌انگاشته‌اند و از آنها همچون نفرات (رمانده‌ها) در دور کردن بلا و آسیب و ارواح بیماری‌زا از تن و خانه و محیط زیست بهره می‌جستند. مثلاً، ایرانیان باستان با سوزاندن شاخه‌های درخت انار و پراکندن دود چوبهای سوخته این گیاه در فضا، دیوهای پنهانی را از خانه و کاشانه می‌رانند و فضای زیست را پاک‌سازی می‌کردند (پورداد، تفسیر، ۱۳۹، ۱۴۶ - ۱۴۷).

مسلمانان دود شاخه‌های انار را رمانده حشرات و گزندگان (کلینی، ۳۵۵/۶؛ قزوینی، ۱۸۷؛ دیسری، ۱۳۳)، نگه داشتن شاخه انار را گریزاننده مار و کژدم از خانه (همو، ۲۴۸) و خوردن انار را رمانده شیطان از دل مؤمن و دور کردن وسوسه شیطانی از او می‌دانند (کلینی، ۳۵۴ - ۳۵۳/۶؛ مجلسی، ۵۱؛ شکورزاده، ۳۰۹؛ نیز نک: ه. د. انار). شهرمدان بن ابی‌الخیر در نزهت‌نامه علایی می‌نویسد: «شاخ انار مار و کژدم و جنبنده زمین را زیان‌کند و بدین سبب، بعضی از مرغان آن را در آشیانه برند و اگر در انبار غله بنهند، نگاه دارد و دیوچه در نیفتد» (ص ۲۱۸).

خوردن انار یاسین (اناری که ۴۰ یا ۱۰۰ بار سوره یس را در روز عید نوروز بر آن خوانده، و دمیده باشند) را تداوم بخش تندرستی در طول سال می‌انگاشتند (غیاث‌اللفات، نیز آندراج، ذیل انار یاسین). شیرازیها با خوراندن انار یاسین به کودکانشان آنان را از شیر می‌گرفتند (فقیری، ۶۹؛ نیز نک: ه. د. انار؛ برای گیاهان و نباتات دارویی در پزشکی قدیم (طب عامه و طب سنتی) و کیفیت و خواص درمانی هر یک، نک: نجم‌آبادی، ۲۰۳/۸ - ۲۱۰؛ برای گیاهان دارویی جنوب خراسان و خواص دارویی و درمانی آنها، نک: پویان، سراسر کتاب؛ برای گیاهان دارویی در روستای دوان و خواص درمانی آنها برای مزاجهای گوناگون، نک: لهسایی زاده، ۲۸۳ - ۲۲۴؛ نیز برای گیاهان دارویی و

کاربرد داروی بدطعم و بدبوی را بازمانده پنداری می‌داند که طبق آن ارواح شیطانی و دیوان ریشه بیماریها تصور می‌شدند. چایلد می‌نویسد از همین روست که مسهلها و قی‌آورهای قوی وسیله‌ای برای بیرون راندن عوامل شیطانی به کار می‌رفتند (ص ۳۰۲).

**موسیقی - درمانی:** یک روش رایج همگانی در جامعه‌های اولیه و سنتی برای درمان بیماران ذهنی - روانی نوای موسیقی بوده است. در این روش درمانی با آهنگ موسیقی و آواز و برخی حرکات و بازیهای نمایشی به درمان دردها، آشوبها و ناآرامیهای ذهنی بیماران می‌پرداختند و از راه پالایش روح و روان بیماران را از جنگال کابوسهای آزاردهنده و رویاهای پریشان و ترسناک رها می‌ساختند و می‌کوشیدند تا ناهنجاریهای روان - رفتاری آنها را تصحیح کنند (یادداشتهای مؤلف).

کار موسیقی درمانی بیشتر در دست گروهی شمن یا جادو - پزشک و عزیم خوان مرد و زن، یا به اصطلاح مردم ترکستان «پری خوان» و مردم ترکمن «پُرخوان» و سواحل نشینان جنوب ایران «بابازار» و «مامازار» بوده که کارشان میانجی‌گری روح و برقرار کردن ارتباط میان ارواح و انسانها و کنترل و تسخیر روح بوده است (بلوکباشی، «هویت سازی...»، ۳۸؛ فیرث، ۲۹۶). برخی از اطبا و حکمای قدیم ایران نیز برای درمان دردها و مرضهای خاص از برخی سازها بهره می‌بردند تا فکر بیمار را از بیماری دور و ذهن و روان او را از خیال واهی پاک و آرام کنند. مثلاً شمس العلماء در کتاب ساز و آهنگ باستان می‌نویسد: «اطبا در بعضی امراض برای صرف خیال مریض از توجه به مرض خویش، نواختن نی را امر می‌کردند و فایده آن محسوس است» (ص ۲۱). مردم برخی نواحی ایران در آغاز ظهور اسلام با نواختن طبل درمان درد قولنج می‌کردند. بنا بر نوشته سنگلجی «چون لشکر عرب به ایران مسلط آمد، طبلی یافتند... که هر کس به قولنج مبتلا می‌شد آن را می‌نواخت و این درد از او دور می‌شد. اما اگر دیگری آن صدا می‌شنود، به تفتیح مبتلا می‌شد» (ص ۱۱).

در گذشته ترکمنها بیماریهای روانی را با نواختن نی و ساز چاره می‌کردند و بر بالین بیمار چنگ و تار می‌نواختند. در این زمان هم مردم برخی از نواحی ترکمن صحرا برای درمان بیماری سرخک بر بالین بیمار «تونیک» (= نی) می‌نوازند (گلی، ۲۸۸، نیز حاشیه). بابازارها و مامازارهای بلوچستان و سواحل و جزایر خلیج فارس با نواختن تمبیره یا تنبیره (ساز سیمی شبیه تار)، سارنگی (ساز زهی چوبی شبیه قیچک)، نی، زُتری (سازبادی به شکل گُرنا) و انواع دهلها، بادهای زیان رسان را از درون بیماران باده‌ده، یا زار گرفته بیرون، و آنها را از چنگ این جن - بادهای خبیث آزاد می‌سازند (بلوکباشی و شهیدی، ۶۰؛ برای عمل جن - بادهای ارواح خبیث و پنداشت عامه درباره آنها و شیوه‌های درمان بیماری باد زدگی، نک: ه، د، اهل هوا؛ درباره بررسی و تحلیل اجتماعی - فرهنگی این بیماری، نک: بلوکباشی، «هویت سازی»، ۳۳-۴۳).

**دعا - درمانی:** یکی دیگر از روشهای بسیار کهن و رایج درمان بیماریها، مداوای بیماران از راه خواندن کلمات مقدس، یا دعا - درمانی بوده که اساساً زمینه روان درمانی داشته است. به نوشته دینکرد، زردشت «پزشکی و طبیعت شناسی» را «از راه دانش ایزدی و ینش مینوی» به دست آورد. او «از راه دین وردهایی را برای دور کردن بلا و شکست دادن دیو و پری و بی‌اثر کردن جادوگری و پری‌گری و درمان کردن بیماریها» و درمان تمام «بیماریهایی که بیرون از اندیشه پزشکان بود»، به مردم پهنمود (آموزگار، ۱۰۸-۱۰۹).

یکی از شیوه‌های دعا درمانی در میان پیروان دین مزدیسنا این بود که پس از شست و شوی بیمار مواد و گیاهان خوشبو را در آتش می‌ریختند و منتر خوان با آدابی خاص برای بیمار دعا می‌خواند و از این راه بر روان بیمار اثر می‌گذاشت و بیمار از آن رضای خاطر و امید در خود احساس می‌کرد (نجم‌آبادی، ۱۹۹/۱).

در جامعه اسلامی ایران و جهان نیز مانند جامعه ایران کهن بیماریها و دردها را برای آسمانی و ناشی از فراوانی گناه یا «کثرت معصیت» می‌پنداشته، و کم و بیش همچون بیماریهای روانی با کلام مقدس و دعا و اوراد درمان می‌کرده‌اند. آیاتی از قرآن کریم و دعاها و تعویذی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و اذکار و اورادی از کتب حدیث و ادعیه شیعه برای شفای بیماریها، تسکین دردها، برطرف کردن ناخوشیها، دور کردن آفت و بلا، و دفع جن و شیطانی از خانه و کاشانه خوانده، و یا به صورت رقیه، افسون، حرز و تعویذ به کار برده می‌شود. سوره‌های مُعَوِّذَاتَن (سوره‌های قل و ناس)، حمد و توحید، آیه وَ اِنْ يَكَاذِبْ (قلم، ۵۱/۶۸)، عبارت ماشاء الله لاحول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، تعویذ مخصوص اللهم ربّ مَطَرٍ حابس ... و بسیاری آیات و ادعیه و اوراد دیگر از جمله این دعاها در درمان بخش به شمار می‌روند (کلینی، ۵۲۱/۲؛ قمی، ۳۱۹-۳۲۰، حاشیه؛ نیز نک: ه، د، باطل سحر؛ بلوکباشی، «درمان»، ش ۱۰۱، ص ۱۳۴).

از شمار فراوان کتابهایی که در آنها اوراد و ادعیه گوناگون گردآوری، و موارد کاربرد و اثر آنها در درمان بیماریها توضیح داده شده است، کتاب مشهور مجمع الدعوات، نوشته ابن غیاث الدین محمد عبدالمطلب است (نک: سراسر کتاب). این کتاب در یک مقدمه و ۸ باب و یک خاتمه، مرضها و دردها و طرز مداوای آنها را با دعاها و خاص بیان می‌کند. مقدمه در ۵ فصل، در بیان درمان جمیع علل و امراض و اوجاع؛ فصل اول در بیان ادعیه و تعویذها در دفع هر گونه علت و مرض؛ فصل دوم در بیان مداوای امراض به ادعیه برای اعضای بدن؛ فصل سوم در بیان مداوای علل و امراض به تربت و آب نیسان؛ فصل چهارم در بیان مداوای علل و امراض به تصدق دادن و قربانی کردن و جز آنها؛ فصل پنجم در ادعیه و دواهای درد مفاصل و جمیع دردها و ضریان عضوها، ۸ باب به ترتیب دعاها را درباره دفع علل مشوهه مستکرها و رفع آنها؛ دفع شرور و بلیات؛ دفع اقسام تب؛ دفع دردهای اعضا؛ دفع ضررها و ترسها؛ رفع هموم و غموم؛ دفع ضرر درواب و هوام؛

توسل می‌جسته، و به شاخه‌های آن جامه، زیور، سلاح و دخیل می‌پسته‌اند. مثلاً در شهر نجران درخت نخلی بود که مردم در جشن سالانه خود به آن جامه‌های فاخر و لباسهای زنانه می‌آویختند. مردم مکه نیز همه‌ساله به نخلی مقدس توسل می‌جستند و جامه و سلاح و تخم شترمرغ و هدایای دیگر بدان می‌آویختند. گاهی نیز روغن بر تنه و شاخه‌های درخت می‌مالیدند و از شاخه و برگ و اندامهای دیگر درختان مقدس در درمان بیماران و مراسم تطهیر و مناسک شعیره‌ای استفاده می‌کردند. در احادیث منقول از پیامبر (ص) نیز دربارهٔ «ذات انواط» (درختی که به آن اشیاء می‌آویزند) صحبت شده است (اسمیت، ۱۹۵، ۱۸۵). مردم قریش همه ساله به روزی معین به درخت ذات انواط گرد می‌آمدند و سلاحهای خود را به آن می‌آویختند و بر آن طواف می‌کردند و حیوانهایی را ذبح و قربانی می‌کردند (لغت‌نامه....، ذیل ذات انواط).

سواحل و جزیره نشینان جنوب ایران برخی از درختچه‌ها و درختان مانند خرگ و گنار (سدر) را مقدس می‌دانند و برای برآوردن آرزو و شفای بیماریها و بچه‌دار شدن به شاخه‌های آنها دخیل می‌بندند. مثلاً درخت کنار خواجه کریم در کنار برکه تلا، در بندر لافت جزیره قسم که عمری حدود ۲۰۰ سال دارد و مردم شکستن و سوزاندن شاخه‌های آن را ناشایست و گناه می‌پندارند و زنان برای برآورده شدن حاجاتشان تکه پارچه‌های سبز رنگ به شاخه‌های آن می‌بندند (بلوکباشی، جزیره....، ۵۰-۵۱).

آب - درمانی: مردم ایران و سرزمینهای عرب از دیرباز آب را مقدس و پاک کننده و درمان بخش می‌انگاشتند و از آن برای تطهیر و درمان برخی بیماریها استفاده می‌کردند. ایرانیان از عهد باستان آب باران را پاک کننده زمین و محیط زیست و از میان برنده امراض می‌دانستند. در *زنداد* (ص ۱۷۴)، باران رفع کننده درد و مرگ بی‌هنگام و زودمرگی است که جن می‌آورد. اگر مرضی در روز تباهی آورد، باران در شقی شام درمان آن کند. و اگر مرضی در شفق شام تباهی آورد، باران در شب درمان تباهی کند. و باران بامداد مرض شب را درمان کند و چون باران بیارد، آب تازه، زمین تازه، و گیاه تازه و درمان تازه و گشت خرم تازه پیدا شود.

باران نیشان را (بارانی که در ماه هفتم سربانی که مطابق با ۳۰ روز از فروردین و اردیبهشت است، می‌بارد) مردم شفابخش می‌دانند و قطرات آن را جمع می‌کنند و بر آن دعاهایی می‌خوانند و برای حفظ تندرستی می‌نوشند (معین، فرهنگ....، ذیل نیشان)، یا برای شفابخشی به بیماران می‌نوشانند، چنان که مردم لیان (ریشهر) در مجاورت بوشهر، با دانه‌های باران نیشان تشفی می‌جستند (مظاهری، ۴۱۷).

مردم جهان چشمه‌های مقدس شفابخش را زیستگاه جن - که به شکل مار و اژدها درمی‌آمدند - می‌دانستند که به آب آن چشمه‌ها خاصیت معجزه آسای درمان بخشی می‌داد. مردم عرب و عبری زبان باور داشتند که یک اژدهای بزرگ یا هیولا در آب چشمه‌ها می‌زید. آب

و در دفع امراض اطفال و زنان.

دعا نویسان افسونها، رقیه‌ها، حرزها و تعویذهایی بر پوست، کاغذ، پارچه و سفال می‌نوشتند و یا آنها را بر روی فلز و نگین می‌کنند و برای شفای درد و بیماری به دردمندان و بیماران می‌دادند (یادداشت‌های مؤلف؛ برای برخی دعاها و افسونها و تصاویری چند از رقیه‌های دعا نویسان، نک: همایونی، ۳۴۹-۳۶۲).

پزشکان نیز وقتی که در معالجه بیماران درمی‌ماندند، دست به دعا برمی‌داشتند و شفای بیماران را از خداوند می‌خواستند. مثلاً خواجه امام ابوبکر دقاق طبیب نقل کرده است که چون از بهبود بیماری که به قولنج مبتلا بود، ناامید شد، دو رکعت نماز گزارد و سوره فاتحه و آیه شفا: «وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ...» (اسراء/ ۸۲/۱۷) را خواند و برای بیمار دعا کرد. بیمار از برکات فاتحه الکتاب که شریعتی از داروخانه ربانی بود، شفا یافت (نظامی، ۱۰۹؛ ققیی، ۷۵۵-۷۵۶).

از دیگر راههای درمان بیماریها، به ویژه بیماریهای سخت و درمان‌ناپذیر، توسل به مقدسان دین و مذهب و نیاز و مراد خواهی از آنان بوده است. اگر دارو و درمان، به هر صورت و از هر راهی، اثربخش نمی‌بود و بیماری را بهبود نمی‌بخشید، خود بیمار یا خویشان نزدیک او به پنج تن آل عبا، امامان و امامزادگان، به ویژه حضرت علی بن ابی طالب (ع)، حضرت فاطمه (ع) و حضرت ابوالفضل عباس (ع) و پیران و درختان مقدس محلی و قدمگاهها و سقاخانه‌ها متوسل می‌شدند و با نیایش و دعا و پخش خوراک، مانند انواع آشهای نذری، حلوا و سمنو، انداختن سفره‌ای نذری، مانند سفره ام‌البینین، سفره حضرت ابوالفضل (ع)، سفره حضرت فاطمه (ع) و گرفتن انواع ختمها، مانند ختم قرآن (خواندن یک دور کامل قرآن)، ختم امیرالمؤمنین و ختم دعا، رفع بیماری و سلامت بیمار را می‌طلبند (بلوکباشی، «درمان»، شم ۱۰۱، ص ۱۳۶؛ برای شرح برخی آشها و سفره‌های نذری، نک: فرهنگ‌نامه....، ۱۲۲/۱ ه.، ام‌البینین؛ شکورزاده، ۲۵-۷۶؛ برای آداب و دعا و اوراد ختم امیرالمؤمنین، نک: هدایت، ۶۴-۶۵).

در توسل و اهدای نذری، عقیده و عمل و احساس و قصد و نیت خالص و پاک توسل جوینده، و پاکیزه و حلال بودن اسباب و مواد خوراکیهای نذری، ادعیه و اوراد مخصوص توسل جویی و نذرینها و کامل و دقیق انجام دادن اعمال مربوط به این گونه مراسم و شعایر در برقرار کردن ارتباط میان دردمندان و حاجت‌داران با مقدسان، نقشی مهم ایفا می‌کند و در رسیدن آنان به خواستها و شفای بیمارانشان بسیار مؤثر است (ه.، ۱۸۶/۱۰). وقتی که نذر صاحبان سفره نذری پذیرفته شود، به اعتقاد زردشتیان «دختر شاه پریان»، و به اعتقاد شیعیان «حضرت فاطمه (ع)» یا «حضرت ام‌البینین» پیش از شروع مراسم بر سر سفره می‌آیند و علامتهایی روی خوراکها می‌گذارند و آنها را متبرک می‌کنند (همان، ۱۸۸/۱۰).

از قدیم مردم مسلمان برای شفای بیماران خود به درختان مقدس نیز

۲۸۷-۱۹۹: برای بیماریها، زخمها، بادها، دردها و جز آن، و شیوه‌های درمان آنها و مشخصات برخی گیاهان دارویی در طب عامه لرستان و ایلام، نک: اسدیان، ۲۵۱-۲۹۱).

درمانگران عامه: در گذشته بجز درمانگران روحانی، دعانویسان، جادو پزشکان، عزایم خوانان، گروهی «کلین باجی» و «خاله خانم باجی» و «بابا»های کهن سال بودند که بیش از دیگران گیس و ریش سفید و پیراهن پاره کرده بودند و در خانه به طبابت و مداوای بیماران قوم و خویش و آشنایان خود می‌پرداختند. اینان با برخی بیماریها و ناخوشیهای ساده و دروا و درمان آنها آشنا بودند و آگاهیهای طبی - درمانی را از گذشتگان به ارث برده بودند و یا به تجربه در زندگی آموخته بودند.

درمانگرانی هم در جامعه‌های سنتی شهری و روستایی بودند که عملاً به طبابت و جراحی و شکسته‌بندی و مامایی یا قابلگی می‌پرداختند و در میان مردم به این کارهای پزشکی شناخته شده بودند. در این میان می‌توان به عطاران، سلمانیا، دلاکان و ماماها اشاره کرد که به سبب شغلشان با همه مردم محله خود در شهر و یا روستا آشنا و با خانواده‌های آنها رفت و آمد داشتند (یادداشت مؤلف).

طبییان بی‌سواد هم بودند که از راه تجربی پزشکی و داروشناسی آموخته بودند و در جامعه به طبابت و درمانگری اشتغال داشتند. ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء می‌نویسد که ماسویه پدر یوحنا، از طبیبان معروف عصر عباسی که در بیمارستان جندی‌شاپور داروسازی می‌کرد، سواد نداشت و به هیچ زبانی نمی‌توانست چیزی بخواند. او ۳۰ سال در آن بیمارستان خدمت کرد؛ سپس به بغداد رفت و در انواع بیماری، به ویژه کحالی (چشم پزشکی) مریضان را مداوا می‌کرد (نک: فقیهی، ۷۵۵).

عطاران در هر کوی و برزن شهر و روستا یک یا چند دکان عطاری بود. عطاران کار طبیب و داروساز را یک جا برعهده داشتند. مردم به عطاریها مراجعه می‌کردند و درد و بیماری خود را شرح می‌دادند و عطاران دواهایی از طبله خود برای آنها جور می‌کردند و نسخه آنها را می‌پیچیدند و با دستورعمل به آنها می‌دادند (بلوکباشی، «درمان»، ش ۱۰۱، ص ۱۳۶؛ ساعدی، خیا، ۱۳۳-۱۳۴).

سلمانیا و دلاکان شهر و روستا چند کاره بودند و بجز شغل اصلی خود به کارهای جراحی و شکسته‌بندی هم می‌پرداختند. مثلاً دندان کشی با کلبتین؛ ختنه و حجامت کردن با «استره» (تیغ دلاکی) یا نی یا میل و قمیش؛ بادکش کردن با شاخ استخوانی یا ظرف شیشه‌ای؛ نیشترزدن بر دمل از جمله کارهای پزشکی آنان بود (یادداشت مؤلف؛ برای طبابت سلمانیا در یکی از روستاهای ساوجبلاغ کرج، نک: میرشکرایی، ۵۹-۶۸؛ برای کار ختنه دلاکان، نک: بهالگردی، ۲۴-۲۵).

مامایان یا قابلگان زنانی بودند که در کار زایاندن زنان و به دنیا آوردن کودک و مسائل جنبی مربوط به طب عامه زنان و مامایی آگاهی و تجربه داشتند. بسیاری از اعمال مربوط به آبستنی، زایمان، دوره ضعف زانو،

چشمه زمزم از این آبها بود که آن را برای شفای بیماری به خانه‌هایشان می‌آوردند (اسمیت، 176، 168). در آیین ایلامیان، مار حافظ آب، خرد و ثروت به شمار می‌آمد. از این رو، نقش مار را بر روی بسیاری چیزها، از جمله کوزه‌ها و آبدانها می‌انداختند. مار در فرهنگ ایلامی نیروهای شیطانی را از انسان دور می‌ساخت (بهار، از اسطوره...، ۱۴۰).

در مراکش چشمه‌های درمان بخش را مرتبط با قدیسان (وسترمارک، 98) و مقدس می‌پنداشتند و آب این چشمه‌ها را برای درمان بیماریها می‌آشامیدند و برای حفظ سلامت در آب این چشمه‌ها خود را می‌شستند (همو، 124). آب این چشمه‌ها، به ویژه آب روز عاشورا و میانه تابستان را برکت‌زا و بهترین تطهیر کننده می‌دانستند. نوشیدن این آبها بیماریها را درمان، و ناباروری ناشی از آسیب جن را رفع می‌کرد. این آبها را برای دور کردن جن نیز به کار می‌بردند (همو، 99).

در سوره چشمه‌های مقدسی هست که مردم برای درمان بیماری به آنها متوسل می‌شوند. در قرون وسطی مردم باور داشتند که کسی که به هنگام بهار در منبع آب رود فرات شست و شو کند، در تمام طول سال بیماری از او دور خواهد بود. این قدرت درمان دهی به خود آب مربوط نبود، بلکه مربوط به گیاهانی بود که در پیرامون این آب روییده و پراکنده بودند (اسمیت، 183).

مردم ایران از قدیم به تقدس و خواص درمانی چشمه‌های آبگرم پی‌برده بودند و از آب و گل و لای آنها برای شفای بیماریهایشان بهره می‌بردند. در نوشته‌های کهن جغرافیایی و تاریخی ایران و اسلام به برخی از آبگرمها و کیفیت درمان بخشی آنها اشاره شده است. آبگرم چشمه‌های پراکنده در سرزمین ایران برخی برپایه خاصیت درمانی، مانند «آب درمان» و «آب شفا»، و برخی دیگر بر اساس درمان نوعی خاص از بیماری، مانند «آب کچلی»، «آب مفاصل» و «قوتور سویی» (آب جرب) نام‌گذاری شده‌اند. برخی از آنها نیز به نام مقدسان دین و مذهب، مانند چشمه «آب علی» «حوض امام رضا» و چشمه «سید اسماعیل» موسوم‌اند (برای آگاهی درباره این چشمه‌های آبگرم شفافبخش، نک: هد، آبگرم).

در «سی‌شو» (سی‌بار شست و شو) که از مراسم خاص زردشتیان است، آب نقش مهمی در تطهیر دارد. زردشتیان شریف آباد یزد در این مراسم نخست ۹ بار پجو (گمیز) بر بدن می‌مالند تا اندام را گندزدایی کنند. آن‌گاه ۹ بار شن و ۹ بار آب و دست‌آرنج از نو ۳ بار بدن را با آب می‌شویند تا تطهیر کامل شود (بویس، «دژ»، 110، نیز برای آگاهی بیشتر درباره تطهیر با آب و گمیز و مراسم «سی‌شو»، نک: «تاریخ»، 312-313/I، برای تطهیر با آب در میان زردشتیان شریف آباد یزد، نک: «دژ»، 37).

درباره مجموعه‌ای از بیماریها و انواع دردها و روش درمان و کم و کیف معالجات این بیماریها و دردها و داروها، اعمال و آدابی برای درمان آنها در طب عامه در خراسان به کار می‌رود (نک: شکور زاده،

ادوارد، *الراح بابل*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱ش؛ غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فرهنگنامه کودکان و نوجوانان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فضایی، یوسف، «جادوی علمی و مسری ابتدایی، منشأ پیدایش علم پزشکی»، چیستا، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۸، ش ۳؛ فقیری، ابرالقاسم، «معتقدات مردم شیراز»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۱ش، ش ۱۲۳؛ قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، به کوشش نصرالله سیوحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قس، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ گریمال، پیر، *اساطیر یونان و رم*، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گلی، امین الله، *سیری در تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *لغت نامه دهخدا*؛ لهسایی زاده، عبدالعلی و عبداللّی سلامی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مجلسی، محمدباقر، *حلیۃ المتقین*، تهران، ۱۳۷۱ق؛ مظاهری، علی اکبر، *خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، تهران، ۱۳۷۳ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ میرشکرایی، محمد، «سلمانی و نقش آن در روستای ولیان»، *مردم شناسی و فرهنگ عامه ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش، ش ۳؛ نجم آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ج ۱، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ۱۳۵۳ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمدقزوینی و محمدمعین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ *وندیباد*، ترجمه محمدعلی حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۳۲۷ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همایی، جلال الدین، *حاشیه بر التفهیم یرونی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *پشتا*، ترجمه ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فروشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *یادداشت‌های مؤلف*؛ نیز:

Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1974; id., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977; Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; Firth, R., *Tikopia Ritual and Belief*, London, 1967; Lambert, H., *Medical Anthropology*, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, ed. A. Barnard and J. Spencer, London, 2002; Levey, M., *The Medical Formulary of Aqrābādīn of al - Kindī*, London, 1966; Nasr, H., *Introd. Medicine of the Prophet of Ibn Qayyem-al-Jawziyya*, Cambridge, 1998; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1966; Smith, W. R., *The Religion of the Semites*, New York, 1972; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London, 1973.

علی بلوکباشی

پشت، شهر، نک: بوداپست.

**پسیان**، کنل محمدتقی خان (۱۳۰۹-۱۳۴۰ق/۱۸۹۲-۱۹۲۱م)، از افسران ژاندارمری در اواخر دوران قاجار و رهبر یک شورش نظامی در خراسان. اود خانواده‌ای ایرانی مهاجر از قفقاز، در تبریز به دنیا آمد و در مدرسه لقمانیه به تحصیل پرداخت. وی در ۱۵ سالگی با توجه به پیشینه نظامی گری پدرانش، وارد مدرسه نظام تهران شد (آذری، ۲۵۰). زندگانی نظامی، سیاسی او را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دوره اول با ورود به ژاندارمری و نقشی که این نیرو در سرکوب راهزنان و اشرار ایفا کرد، شروع می‌شود و سپس با وقوع جنگ جهانی اول و نقش مهم او در مقابله با لشکرکشی روسها؛ آن‌گاه مهاجرت به آلمان برای ارتقای آموزش نظامی و فرهنگی خود، ادامه می‌یابد. دوره دوم زندگی محمدتقی خان با ورودش به ایران در اوایل

بهداشت و مراقبت نوزاد، مانند شست و شوهای اولیه، قنداق کردن، تر و خشک کردن نوزاد تا روز حمام زایمان و برخی کارهای دیگر مربوط به طب و بهداشت زنان و نوزادان، مانند «ناف برداشتن» زنانی که نافشان در اثر سنگینی بار و جابه‌جایی آن افتاده است، «حصار مریم» کشیدن دور زانو برای گریزاندن آل، سوراخ کردن گوش نوزاد دختر برای آویختن گوشواره، و «برداشتن سق» یا «کام برداشتن» (کام نوزاد را با انگشت عسلی کرده به بالا فشار دادن تا راه دهان او برای گرفتن پستان گشوده شود) از وظایف قابل‌ها بود (برای آگاهی بیشتر درباره این اعمال، نک: بلوکباشی، «زایمان»، ۶۳-۷۱؛ کتیرایی، ۱-۳۸). در برخی روستاها همسران سلمانیها و زنان دلاک هم به کار مامایی دست می‌زدند.

ماها به برخی اعمال طبّی دیگر مانند بچه افکنی یا سقط جنین و یا پیش‌گیری از افتادن بچه نیز با کمک گرفتن از دیگر زنان می‌پرداختند (برای آگاهی درباره اعمال گوناگون قابلگان در ساقط کردن بچه زن حامله یا راههایی را که آنها در پیش‌گیری از افتادن بچه زنان آبستن به کار می‌بردند، نک: ه. د. آبستنی؛ درباره بیماریها و اعمال طبّی - درمانی مربوط به زنان حامله و زائوها و نوزادان در دیار خراسان، نک: شکورزاده، ۱۲۱ب).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۲ش؛

آندراج، محمداشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن غیاث الدین محمد عبدالملک، *مجمع*

*الدعوات* کبیر، ج ۱، سنکی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، *باورها*

*و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران،

۱۳۸۲ش؛ بلوکباشی، علی، *جزیره قسم*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، «درمان بیماریها و

ناخوشیها در پزشکی عامیانه»، *کتاب هفته*، تهران، ۱۳۴۲ش، ش ۱۰۱، ۱۰۲،

۱۱۰۳، همو، «زایمان»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۴ش، ش ۱۸، همو، «نگاهی به ترجمه

انگلیسی کتاب طب نیری»، *شردانش*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۷، ش ۱۲، همو، «هویت

سازی اجتماعی از راه باززایی گشتاری»، *نامه انسان شناسی*، ۱۳۸۱ش، س ۱،

ش ۱۱، همو و یحیی شهیدی، *پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دوره*

*قاجار*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ بهار، مهرداد، *از اسطوره تا تاریخ*، به کوشش ابرالقاسم

اسماعیل پور، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛

بهالگردی، عبدالله، «خته سوران در بیرجند»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۲ش، ش ۱۵،

بهزادی، رقیه، *قومهای کهن در قفقاز، ماورای قفقاز، بین النهرین و هلال حاصل‌خیز*

تهران، ۱۳۸۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به کوشش زاخار، لایزیک،

۱۹۳۳م؛ پورداود، ابراهیم، *تعلیقات بر پشتا* (ه)؛ همو، *تفسیر بر خرده اوستا*، برلین،

۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م؛ پویان، محسن، *گیاهان دارویی جنوب خراسان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛

تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران،

۱۳۷۶ش؛ چاپلر، گوردن، *انسان خود را می‌سازد*، ترجمه احمدکریسی حکاک و

محمدعلی اثابی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دیشری، محمد، *نوادر التیادر لحنه البهادر*، به

کوشش محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ*

*تمدن (شرق‌زمین گهواره تمدن)*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛

*دوست خوار*، جلیل، *حاشیه بر اوستا* (ه)؛ ساعدی، غلامحسین، *اهل هوا*، تهران،

۱۳۵۵ش؛ همو، *خیابانیا مشکین شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سلامی، عبداللّی، *طب قدیم*

*ایران*؛ طب سنتی دوان، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سنگلجی، شریعت، *اسلام و موسیقی*، تهران،

۱۳۵۵ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم عامه مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛

شمس‌العلماء میرزا محمدحسین، *ساز و آهنگ باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *شهردان بن*

*ابی الخیر*، *نزعت نامه علایی*، به کوشش فرهنگ جهان پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *شی‌یرا*،

هم که عذر آوردند، جیره‌ای برای برگشت در اختیارشان گذاشت (افسر، ۱۳۰، ۱۳۱).

در این میان با پیشامد وقایع محرم ۱۳۳۴ در تهران که به مهاجرت و تعرض گسترده نیروهای روسیه منجر شد، ژاندارمری برای جلوگیری از پیشروی نیروهای روسیه، به همراه واحدهای چریک و داوطلب در نقاط مختلف غرب کشور نیروهایی را مستقر کرده بود. محمدتقی خان فرماندهی نیروهای دفاعی مستقر در گردنه بیدسرخ را عهده‌دار بود. نیروهای روسی در کنگاور می‌بایست برای پیشروی به سمت همدان و کرمانشاه از این گردنه بگذرند. وی برای جلوگیری یا ایجاد تأخیر در پیشروی روسها ۳ بار مبادرت به حمله و تصرف کنگاور کرد و خساراتی به نیروهای مهاجم وارد آورد (همو، ۱۷۶، ۱۷۷). در صفر ۱۳۳۴ نیروهای روسی جنگ را به همدان کشاندند و محمدتقی خان با نیروهای پیاده نظام در ارتفاعات گردنه اسدآباد به مقاومت ادامه داد و بر اثر فشار سنگین نیروهای روسی، عقبه هنگ پیاده او مسدود شد. از این رو عقب‌نشینی - که پیش‌تر از سوی مازور دماره به او ابلاغ شده بود - امکان پذیر نبود، اما وی به سرعت خود را از این مهلکه نجات داد (همو، ۱۷۶) و سرانجام با پیشروی نیروهای روسی، محمدتقی خان و نیروهایش مجبور به ترک همدان و ورود به کرمانشاه شدند. استقرار نیروهای مهاجر در کرمانشاه و حکومت موقتی که به سرپرستی نظام السلطنه مافی در آن حدود تشکیل شد، و ادامه حملات روسها، موجب شد تا نیروهای ژاندارمری عقب‌نشینی کنند و شیرازه مقاومت از هم گسیخته شود. محمدتقی خان نیز در سربازخانه کرمانشاه قوای پیاده خود را سازمان‌دهی کرد و به طرف ماهیدشت عقب نشست. ماهیدشت محل استقرار ایلات سنجابی و گوران بود و وی به همراه آنان به آخرین نبردها - به رغم نابرابری قوا و امکانات - دست زد (همو، ۲۵۸-۲۶۷). این نبرد با آنکه منجر به شکست محمدتقی خان و عقب‌نشینی او به سوی زهاب شد، اما تلفات وی بسیار نبود (همو، ۲۶۸).

آخرین نبرد نیروهای روسی در خاک ایران با نیروهای محمدتقی خان در قره‌پاطاق رخ داد و وی پس از جنگ خونینی آنجا را ترک کرد (همو، ۲۷۸) و همراه ۳ هزار ژاندارم وارد سلیمانیه شد و پس از ۴۰ روز استراحت، به علت هجوم قوای روسی به طرف سلیمانیه، در محلی به نام پنجون در نزدیکی مرز ایران و عثمانی با آنان رویه‌رو شد و روسها را درهم شکست و گریزاند (افسر، ۱۷۹).

نشریه کاوه در گزارشی درباره اقدامات محمدتقی خان و تقدیر ستاد نیروهای آلمانی از او خبر داده است (شماره ۱۱، ص ۶). محمدتقی خان پس از شکست نهضت مهاجران، شرایط را برای مقاومت مهیا نندید و مصمم شد به آلمان برود. او در تنها مقاله‌اش در نشریه کاوه که با عنوان «ژاندارمری ایران» به چاپ رسیده، اقدامات ژاندارمری را شرح داده، و از آن دفاع کرده است (نک: شماره ۲۳، ص ۷-۸). وی در نوشته‌ای

بهمن ۱۲۹۸ و استخدام مجدد در ژاندارمری آغاز می‌شود و با رفتن به خراسان و سرانجام نافرمانی در برابر دولت مرکزی و مرگش در ۱۰ مهر ۱۳۰۰ به پایان می‌رسد.

دوره اول زندگی نظامی محمدتقی خان پس از ۵ سال آموزش در مدرسه نظام و پیش از اختتام دوره، در ۱۳۲۹ ق با احراز رتبه نایب دومی آغاز شد (همانجا). نخستین مأموریت او در رؤیما<sup>۱</sup> (هنگ) پنجم قزوین، فرماندهی گروهان سیراب در باطالیان<sup>۲</sup> (گردان) همدان در ۱۳۳۰ ق بود (افسر، ۱۱۷، ۱۲۱). آن‌گاه محمدتقی خان مسئولیت ایمنی راه قزوین - همدان را بر عهده گرفت و توانست امنیت روستاهای اطراف را نیز تأمین کند. سلطانعلی و برادرش رضاعلی از اشرار توابع درجین همدان که در غارت دهات و گاریهای پستی، مسافرتی و تجارتی نقشی داشتند، از جمله اشراری بودند که وی طی چندین مرحله عملیات آنها را از میان برداشت. از دیگر اشرار آن حدود عباس شادخار و برادرش آزادخان بود. محمدتقی خان آنها را که در حوزه‌ای از اراک و قم شرارت می‌کردند، سرکوب کرد و به مناسبت اعاده امنیت آن منطقه موفق به دریافت مدال طلای نظامی از سوی وزارت جنگ شد (همو، ۱۲۲-۱۲۶) و یالمارسن<sup>۳</sup> فرمانده سوئدی ژاندارمری ایران در گزارش خود به وزیر داخله او را مورد تشویق قرار داد (سند شماره ۴۶۹۳، ۲۹۳۰).

محمدتقی خان از ۱۴ ذیقعد ۱۳۳۱ تا ۱۱ ربیع‌الآخر ۱۳۳۲ به مدت چند ماه دوره‌ای را در مدرسه صاحب منصبان ژاندارمری گذراند و پیش از اختتام دوره برای اعاده انتظام پروجرد و مضافات که عرصه تاخت و تاز عشایر لر شده بود، راهی آن ناحیه گردید. وی در خلال زد و خوردهای این منطقه مجروح شد و پس از بهبود در ۱۷ جمادی الآخر ۱۳۳۲ ق ۱۳ مه ۱۹۱۴ که هم‌زمان با جنگ جهانی اول است، به فرماندهی گردان همدان منصوب گردید (آذری، ۲۵۱-۲۵۲).

با توسعه دامنه جنگ به خاک ایران که به آمدن نیروهای روسی به ایران انجامید و یک ائتلاف سیاسی و نظامی میان آلمان و عثمانی و گروهی از ملیون ایرانی شکل گرفت، محمدتقی خان پسیان نیز وارد عرصه جدیدی از فعالیت‌های نظامی و سیاسی گردید. یکی از نخستین موارد رویارویی میان ملیون ایرانی و متحدان آنها از یک سو و قوای روسیه از سوی دیگر، هنگامی روی داد که مازور دماره، فرمانده ژاندارمری غرب به وسیله تلگراف رمزی به فرماندهی گردان همدان، یاور محمدتقی خان پسیان، دستور خلع سلاح قزاقان همدان را صادر کرد. ابتدا محمدتقی خان از فرمانده قزاقان درخواست کرد تسلیم شوند و سلاح خود را تحویل دهند و به تهران بازگردند. سرتیپ محمود آقا، فرمانده قزاقان کتبا درخواست محمدتقی خان را رد کرد و قزاقان با سنگر بندی و تقویت استحکامات در تپه مصلا آماده جنگ شدند (قائم مقامی، ۶۵). نیروهای محمدتقی خان صبح ۱۴ محرم ۱۳۳۴ با محاصره قزاقان آنان را خلع سلاح کرد و کسانی را که مایل بودند در صف ژاندارمها در برابر روسها بایستند، در میان خود پذیرفت و کسانی



قوام السلطنه نیز مانند بسیاری از دیگر حاکمان قدرتمند محلی دستگیر شد. ظاهراً دستور توقیف قوام السلطنه به محمدتقی خان پسیان، تلگرام رمز وزارت امور خارجه به معتمد السلطنه فرخ، کارگزار وزارت خارجه در خراسان بود (آذری، ۲۰۲، ۲۰۳). سیدضیاء نیز در فروردین ۱۳۰۰ طی حکمی کلنل را به حکومت خراسان منصوب کرد (بیات، ۱۱).

کلنل در عرض دوماه دست به اصلاحاتی زد: در حوزه نظامی نفرات کادر ژاندارمری را افزایش داد و چند کمیسیون نظامی برای بهبود کیفیت سازمانی ژاندارمری ایجاد کرد و فرمانداری شهرهای مهم مانند قوچان، نیشابور و تربت حیدریه در دست صاحب‌منصبان ژاندارمری قرار گرفت. در حوزه اقتصادی، سیاسی، مالیات عقب مانده زمین‌داران را گرفت و بر کارهای نیابت تولید آستان قدس که دچار سوء مدیریت شده بود، نظارت کرد (کرونین، ۱۸۳-۱۸۵) و برخی از اشرار همچون خداوردی خان و برادرش الله وردی را به مجازات رساند.

دوماه پس از دستگیری قوام السلطنه، در ۴ خرداد ۱۳۰۰، حکومت سید ضیاءالدین سقوط کرد و قوام السلطنه که در تهران در حالت بازداشت بود، رئیس الوزراء شد. از اسناد و مدارک موجود چنین برمی‌آید که قوام السلطنه پس از دریافت حکم رئیس الوزرائی، نامه‌ای به محمدتقی خان نوشت و از او خواست اگر مایل به ادامه خدمت در فرماندهی ژاندارمری خراسان نیست، شغل دیگری در هر جای ایران پیشنهاد کند تا به او تفویض گردد (عاقلی، ۱۳۸). با این همه، احمدشاه طی تلگرامی ادامه خدمت او را در فرماندهی ژاندارمری خراسان تأیید کرد، ولی متذکر شد که در امور دیگر مداخله نکند (همو، ۱۵۳). حاج حسین آقا ملک، از بزرگان و ثروتمندان خراسان و میرزا جواد خان سینکی، از رجال وزارت خارجه که پسرایی قوام السلطنه بود، برای اصلاح میان طرفین دست به اقداماتی زدند و قوام نیز روی خوش نشان داد (همو، ۱۵۴، ۲۵۵). با این همه، محمدتقی خان تصمیم گرفته بود از اطاعت دولت مرکزی سرپیچی کند؛ و چون دولت نجدالسلطنه را به کفالت ایالت تعیین کرد، این انتصاب با مخالفت آشکار هواداران ابقای کلنل محمدتقی خان در مقام فرمانروایی خراسان مواجه شد. آنان با انفجار دویسب، یکی در محل اقامت نجدالسلطنه و دیگری در باغ تولید - که منجر به مرگ یک کودک گردید - نجدالسلطنه را مجبور به استعفا کردند (جنبش، ۷۳). اقدامات دیگری که به بهانه حکومت نظامی صورت گرفت، مانند بستن روزنامه‌های مخالف، سانسور تلگرافها، ابعاد گسترده تبلیغات برضد رئیس الوزراء و حکومت مرکزی، از چشم دولت تهران دور نمایند و به نظر می‌رسد که کلنل محمدتقی خان در جلب افکار عمومی هم توفیقی به دست نیاورد (بهار، ۹۸، ۱۵۰؛ ایران، ۹۹۰؛ آذری، ۴۵۲).

قوام السلطنه با استناد به رفتار کلنل تصمیم به سرکوب او گرفت و شوکت الملک علم و شجاع الملک هزاره و تمام حکمرانان و سران عشایر و ایلات خراسان را بر ضد او شوراند (انقلاب، ۸۳، ۸۴، ۹۶).

دیگر نیز از عدم امکانات داخلی و فقدان اسلحه سخن گفته است (آذری، ۲۵۲). به رغم این سرخوردگیها، وقتی محمدتقی خان دریافت که روسها دوباره (۱۳۳۵ ق) به طرف رود دیاله و سلیمانیه حمله کرده، و بسیاری از ژاندارمهای ایرانی را کشته‌اند و رودخانه دیاله اجساد را برده است (افسر، ۱۷۹، ۱۸۰)، متأثر و نگران شد و در ۶ شعبان ۱۳۳۵ از برلین حرکت کرد و در ۲۵ ذیحجه ۱۳۳۵ خود را به موصل رساند. اما رسیدن او به آنجا بی‌فایده بود و وی در ۲۰ محرم ۱۳۳۶ به برلین بازگشت. علت سرخوردگی او رفتار نیروهای مهاجران و شاید نفوذ گسترده عثمانیها در تمام تصمیم‌گیریها بود که او را از ادامه همکاری ناامید کرد (همانجا؛ دیوان بیگی، ۷۰).

کلنل به هنگام اقامت در آلمان، به تکمیل اطلاعات نظامی خود و نیز آموختن موسیقی و ادبیات پرداخت (آذری، ۲۵۳) و همچنین با کمیته ملیون ایرانی در برلین به رهبری سیدحسن تقی زاده ارتباط یافت و در فعالیتهای آنان مشارکت جست. محمدتقی خان در ۲۹ ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ وارد ایران شد و در اول ذیقعه همان سال به فرماندهی ژاندارمری خراسان منصوب گردید (همو، ۲۵۴-۲۵۵؛ افسر، ۲۱۷). پس از این انتصاب، دوره دوم حیات محمدتقی خان پسیان آغاز شد و با قیام وی به نقطه اوج رسید و سرانجام با قتل وی در ۱۰ مهر ۱۳۰۰ پایان یافت.

مأموریت کلنل محمدتقی خان در خراسان مصادف با مرحله‌ای از تحولات سیاسی کشور بود که در آن ایران از جنگهای داخلی و خارجی ۱۵ ساله ۳ قدرت همسایه، یعنی روسیه، عثمانی و انگلیس آسوده شده، به سوی نظم و امنیت و ثبات می‌رفت. با این همه، دولت مرکزی و نیروهای مسلح در نهایت ضعف و سستی به سر می‌بردند و در همه نقاط ایران ناامنی و پریشانی دیده می‌شد. اوضاع خراسان همانند دیگر نقاط ایران اسفبار بود و مردم مشهد و خراسان بارها از دولت مرکزی خواستند تا حاکمی مقتدر به این ولایت بفرستد (رعد، ۱۴ و ۱۸). با ورود قوام السلطنه به خراسان وضعیت ارزاق عمومی، امنیت، عدلیه، صحتیه و بلدییه رو به بهبود نهاد (همان، ۱۰۸). قوام السلطنه خود از جمله بانیان و حامیان سازمان ژاندارمری در ایران بود؛ در این مرحله برای گسترش امنیت، از انتصاب پسیان به فرماندهی ژاندارمری خراسان حمایت می‌کرد (عاقلی، ۹۵).

پس از ورود کلنل پسیان به مشهد ظاهراً میان قوام و او روابط خوبی ایجاد شد (بهار، ۹۸) و حتی گزارش شده که در اواسط زمستان ۱۲۹۹ ش، زمانی که تأخیر در پرداخت مواجب سه ماهه ژاندارمری، کلنل محمدتقی خان را در وضعیت دشواری قرار داده بود، وی در دیدار با قوام السلطنه موضوع را مطرح کرد و گفت استعفا خواهد کرد، بی‌درنگ اعتبار لازم از سوی قوام السلطنه تأمین، و در اختیار او گذاشته شد (جنبش، ۳۵). به گزارش خود پسیان، وی تلاشی بسیاری برای اصلاح امور ژاندارمری کرد (آذری، ۲۵۶).

با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به رهبری سیدضیاءالدین طباطبایی و رضاخان سردار سپه، اوضاع به کلی دگرگون شد. پس از یک ماه

۱۹۷). شجاع‌الملک و نیروهایش بی‌درنگ به جنگ نیروهای ژاندارمری رفتند و شکست خوردند (همان، ۱۷۳). سردار معزز بجنوردی در ابتدا به نوعی سیاست بی‌طرفی و به انتظار چرخشها و نوسانهای دولت مرکزی و کلنل پسیان اکتفا کرد (جنبش، ۸۰) و امیر شوکت‌الملک علم سیاست نصیحت و گفت و گو را پیش گرفت و برای جلوگیری از درگیری دولت و کلنل پسیان بیشترین تلاشها را کرد. از مضمون مکاتبات میان شوکت‌الملک با کلنل پسیان چنین برمی‌آید که وی دغدغه حفظ تمامیت ارضی و امنیت ملی را داشته است؛ علاوه بر این سعی داشت به کلنل تفهیم کند که بهبود اوضاع ایران با قیام برضد دولت مرکزی حل نخواهد شد. وی یادآور شد که برای حفظ تمامیت ارضی باید به هر چه از مرکز حکم می‌شود، تمکین کرد. به نظر او هر گونه مخالفت در شرایط فعلی مخالف مصالح ملی است (همان، ۱۲۰، ۱۲۱). و این دغدغه‌ها برای ایرانی که تازه از تعدی روسیه تزاری خلاص شده، کاملاً قابل درک است. کلنل نه تنها از میانجیگری شوکت‌الملک برای بیرون رفتن از این وضع استفاده نکرد، بلکه کوشید از حمایت بلشویکها برای حفظ خود بهره‌مند شود (همان، ۹۸، ۱۰۰؛ امیراحمدی، ۱۸۷). بر اساس اسناد روس، نماینده‌ای از طرف شورشیان خراسان برای کمک خواهی به تاشکند آمد و از مقامات محلی شوروی در آنجا درخواست کمک فوری برای ادامه شورش کرد. این درخواست به مسکو منتقل شد و قرار بود سوکولینگف، رئیس دفتر ترکی کمیته مرکزی حزب کمونیست روسیه مسئولیت بهره‌برداری از این موقعیت و ایجاد جمهوری شوروی خراسان را در بهار ۱۳۰۱ بر عهده گیرد (پرسیس، ۱۰۴، ۱۰۵)، ولی با مرگ کلنل پسیان این موضوع منتفی شد.

پس از حکم دولت مرکزی مبنی بر مقابله و مبارزه ایلات و عشایر بر ضد کلنل پسیان و نیروهای ژاندارمری، نیروهای کلنل در چندین جبهه مشغول جنگ با عشایر مختلف بودند و این امر باعث تحلیل رفتن روحیه نیروهای ژاندارم و مخالفت پنهانی با کلنل پسیان شد. همچنین عدم توافق کلنل با دولت مرکزی باعث شد که ایلات و عشایر جسارت بیشتری برای مقابله با نیروهای ژاندارمری به دست آورند و بازوی نظامی حکومت مرکزی در ولایات را تضعیف کنند. از این رو، کردهای شمال خراسان پس از تسخیر قوچان و قلع و قمع ژاندارمری، به سوی مشهد حرکت کردند؛ کلنل پسیان که تازه از گناباد به مشهد مراجعت کرده بود، با دیدن نیروهای شکست خورده و پراکنده، به سازمان‌دهی نیروهای فراری و موجود در مشهد دست زد و به جنگ کردها در قوچان رفت. در جعفرآباد جنگی شدید در گرفت. کلنل شکست خورد و نیروهایش گریختند (۱۰ مهر ۱۳۰۰) و خود نیز به قتل رسید (آذری، ۳۳۵-۳۴۹، ۳۷۴-۳۷۸).

مآخذ: آذری، علی، قیام کلنل محمد تقی خان پسیان، تهران، ۱۳۵۲؛ افسر، پرویز، تاریخ ژاندارمری ایران، قم، ۱۳۳۲؛ امیراحمدی، احمد، خاطرات نخستین سپهبد ایران، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، ۱۳۷۳؛ انقلاب خراسان، به کوشش کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰؛ ایران، تهران، ۱۳ مهر ۱۳۰۰؛ ۱۳۴۰؛ ۱۳۴۰.

شده ۱۹۱۰؛ بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۳؛ بیات، کاوه، مقدمه بر انقلاب خراسان (ده)؛ بریسی، موسی، بلشویکها و نهضت جنگل، ترجمه حمید احمدی، تهران، ۱۳۸۰؛ جنبش کلنل محمدتقی خان پسیان، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۶؛ دیوان بیگی، رضا علی، سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی، تهران، ۱۳۵۱؛ رعد، تهران، شده ۱۲ و ۱۸، صفر ۱۳۳۶، شده ۱۰۸، جمادی الاول ۱۳۳۷؛ سند شده ۴۶۹۳-۲۹۳۰-۷۱۵، غ ۲ ب الف، سازمان اسناد ملی؛ عاقلی، باقر، میرزا احمدخان قوام السلطنه، تهران، ۱۳۷۶؛ قائم مقامی، رضا قلی، وقایع نظامی غرب ایران، اراک، ۱۳۳۴؛ کاوه، آلمان، شده ۱۱، شوال ۱۳۳۲، شده ۲۳، ذیحجه ۱۳۳۵؛ کرونین، استفانی، ارتش و تشکیل حکومت پهلوی در ایران، ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران، ۱۳۱۸؛ رضا آذری شهرضایی

### پسیخانی، محمود، نک: نقطه‌بیه.

پشاپویه، یا فشاپویه، فشافویه، ناحیه‌ای کهن در ری و یکی از بخشهای سدگانه شهرستان ری در استان تهران.

بخش پشاپویه: این بخش متشکل از دو دهستان حسن‌آباد و وهن‌آباد، یک شهر به نام حسن‌آباد، و ۵۸ روستای دارای سکنه است. بخش پشاپویه از شمال به بخش کهریزک، از شمال باختری به شهرستان ریاط کریم و از جنوب به شهرستان قم و از خاور به بخش جوادآباد از شهرستان ورامین محدود است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۴۸؛ نقشه...).

بخش پشاپویه شامل دره وسیع و عریضی است که کوههای آراد (حسن‌آباد) از شمال، مره از جنوب و کورا بلاغ از جنوب باختری آن را احاطه کرده‌اند. قسمت شمالی این دره از رودخانه کرج، و بخش جنوبی آن از رودخانه شور آبیاری می‌گردد. قسمت جنوبی بخش پشاپویه به سبب شوری آب و کیفیت بد زمین لم‌پزرع است و هیچ آبادی در آن وجود ندارد. قسمت شمالی آن نیز تنها در نقاطی که شیب مناسب دارد، قابل کشاورزی است (جغرافیا...، ۵۱۳/۱). آب و هوای این بخش معتدل و متمایل به گرم و خشک است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

اقتصاد بخش پشاپویه بر پایه دامداری و کشاورزی استوار است و کشاورزی در آن به دو شیوه آبی و دیمی صورت می‌گیرد و عمده‌ترین فرآورده‌های کشاورزی و باغداری آن گندم، جو، انگور، حبوبات، چغندر قند، سیب‌زمینی، انار، انجیر و تریبار است. دامداری و مرغداری در پشاپویه به دو صورت سنتی و صنعتی رواج دارد و بخش عمده‌ای از فرآورده‌های لبنی و گوشتی آن پس از تأمین مصارف محلی، به شهرهای اطراف فرستاده می‌شود. معدن سولفات دو سود پشاپویه تنها معدن فعال این بخش است که توسط شرکت خدمات توسعه معادن ایران استخراج و بهره‌برداری می‌شود (همان، نیز جغرافیا، همانجاها). بر پایه سرشماری ۱۳۷۵ جمعیت این بخش بدون احتساب جمعیت شهر حسن‌آباد (مرکز آن) ۱۰۲۷۹ نفر بوده است (سرشماری، شناسنامه ۲).

مرکز بخش: حسن‌آباد مرکز بخش پشاپویه در ۳۵° و ۲۲' عرض

آهنگ شیراز کرد و چون به ری رسید، زمستان را در پشاپویه گذراند و در ۲۵ ذیحجه که مطابق با اول فروردین بود، برای زیارت مرقد حضرت عبدالعظیم و دیگر مراقد متبرکه ری قصد رفتن به آن شهر را داشت، اما در همان روز در پشاپویه درگذشت (ابوبکر طهرانی، ۱/۲۸۹-۲۹۲؛ میرخواند، ۱۱۷۰-۱۱۷۲؛ روملو، ۲۵۸-۲۶۳).

از میان مردمان روستای کلین پشاپویه، فقیهان شیعی برجسته‌ای چون محمدبن یعقوب کلینی و احمدبن ابراهیم بن علان کلینی برخاسته‌اند (کریمان، ۳۸۳/۲؛ استرآبادی، ۳۱).

امروزه نیز روستایی به همین نام در دهستان حسن‌آباد از بخش پشاپویه در ۳۸ کیلومتری شهری، با جمعیتی حدود ۴۹۰ نفر پابرجاست (سرشماری، شناسنامه، ۲؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۸۳/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش گرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ استرآبادی، محمد، *منهج المقال*، تهران، ۱۳۰۶ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ پایلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان ری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش، همان، نتایج تفصیلی، *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، استان مرکزی (آبادیها)، *دایرة جغرافیایی ستاد ارتش*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ میرخواند، محمد، *روضۃ الصفا*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *نظام‌الملک*، حسن، *سیرالملوک* (سیاست‌نامه)، به کوشش هیبریت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نقشه جمهوری اسلامی ایران (براساس تقسیمات کشوری)، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش، ۲۹.

**پشتکوه**، منطقه‌ای تاریخی در باختر ایران که تقریباً با استان ایلام کنونی مطابقت دارد. از آغاز پادشاهی شاهان صفوی، منطقه لر کوچک به لرستان فیلی معروف شد و لرستان فیلی در زمان سلطنت آقامحمدخان قاجار (۱۲۱۰-۱۲۱۱ق/۱۷۹۶-۱۷۹۷م) به دو منطقه پشتکوه و پیشکوه تقسیم گردید (افشار، ۱۳۳). کبیرکوه (کوه گور، کبیر) از کوههای بلند و مهم کوهستان زاگرس و مرز میان دو منطقه است (ایزدینا، تاریخ، ۸۱؛ کرزن، II/275). برخی از جغرافی‌نویسان، رود بزرگ سیمره را نیز مرز میان پشتکوه و پیشکوه دانسته‌اند (کریمی، جغرافی، ۷۵؛ کیهان، ۴۸/۱). پشتکوه بدان سبب که در پشت (باختر) کبیرکوه قرار گرفته، به این صورت نامیده شده است (ساکي، ۴؛ گوکلان، ۱۴۳).

این منطقه از شمال غرب به سرزمین کلهرها (از ایل‌های گُرد کرمانشاهان)، از شمال شرق و جنوب شرق به رودخانه سیمره و کرخه، و از جنوب و جنوب غرب به جلگه بین‌النهرین محدود است (مرگان، ۲۲۲/۲). پشتکوه بیشتر از پیشکوه شناخته شده است، زیرا در سده

شمالی و ۵۱° و ۱۳° طول شرقی و در ارتفاع ۹۶۵ متری از سطح دریا واقع است (پایلی، ۲۰۱). این شهر در ۳۲ کیلومتری جنوب باختری شهر ری و بر سر راه تهران - قم قرار دارد. رودخانه کرج که از رشته‌کوه‌های البرز مرکزی سرچشمه می‌گیرد، از دو کیلومتری شمال خاوری این شهر می‌گذرد. آب و هوای حسن‌آباد معتدل و متمایل به گرم و خشک است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۱۶). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این شهر ۱۱۰۹۸ نفر بوده است (سرشماری، نتایج، چهل).

**پیشینه تاریخی:** از پشاپویه نخستین بار در منابع جغرافیایی سده ۴ق به عنوان یکی از رستاقهای مشهور ری یاد شده است (نکا؛ اصطخری، ۲۰۹؛ ابن حوقل، ۲۷۹/۲). این ناحیه یکی از مراکز تشیع در نخستین سده‌های اسلامی در ایران بوده است (نظام‌الملک، ۲۸۳). به گفته خواجه نظام‌الملک (ص ۲۸۳-۲۸۵) در نیمه دوم سده ۲ق عبداللہ بن میمون - رهبر قرمطیان - در آغاز دعوتش یکی از داعیان خود به نام خلف را برای تبلیغ به ری فرستاد. وی در روستای گلین در ناحیه پشاپویه مقام گرفت و به تبلیغ میان مردمان شیعه مذهب آن پرداخت و وعده ظهور قائم آل محمد (ص) داد. مردمان پشاپویه بر او گرد آمدند و کارش بالا گرفت، تا آنکه مهتر روستای کلین سخنان خلف را بدعت در دین دانست و به مخالفت با وی برخاست. خلف از کلین به ری گریخت و در آنجا درگذشت. پس از وی، پسرش احمد که بر مذهب پدر بود، در ری پنهانی به دعوت مردمان پرداخت. احمدبن خلف، غیاث نامی از اهالی کلین پشاپویه را که در نحو و ادب دستی داشت، خلیفه خود کرد. غیاث آموزه‌های قمرطیه را با آیات قرآنی، اخبار و احادیث و امثال و اشعار عربی بیاراست و کتابی نوشت به نام *البیان* و به مناظره با پیروان اهل سنت پرداخت. این خبر در شهرهای قم، کاشان و آبه که از مراکز تشیع بودند، رسید و شیعیان دسته دسته از این شهرها برای آموختن تعلیمات غیاث به پشاپویه می‌آمدند. چون کار او بالا گرفت، فقیهان مردمان ری را بر ضد غیاث برانگیختند و او به ناچار از پشاپویه به خراسان گریخت. اما پس از اندک زمانی به ری بازگشت و یکی از اهالی پشاپویه به نام ابوحاتم را که شعر عربی و حدیث نیک می‌دانست، خلیفه خود کرد. غیاث در زمانی که در خراسان بود، ظهور قائم آل محمد (ص) را در تاریخی مشخص پیش‌بینی کرده بود. چون وعده وی دروغ از کار درآمد، شیعیان بر وی خشم گرفتند و از گرد وی متفرق شدند.

حمدالله مستوفی در نیمه نخست سده ۸ق از پشاپویه به عنوان یکی از نواحی چهارگانه ولایت ری که دارای ۳۰ پاره‌آبادی بوده است، یاد می‌کند (ص ۵۷-۵۸). به گفته وی (همانجا) روستاهای کوشک، علی‌آباد، کیلین، جرم و قوج آغاز از بزرگ‌ترین روستاهای سی‌گانه ناحیه پشاپویه بوده‌اند، در ۸۵۰ شاهرخ میرزا فرزند تیمور به قصد سرکوب سلطان محمد پسر بایسنقر که از جانب وی بر عراق عجم حکومت داشت و در این تاریخ دعوی سلطنت می‌کرد، از خراسان

۱۳ق/۱۹م، فرمانروایانی بر این ناحیه حکومت کرده‌اند که توانسته بودند نظم را در این سرزمین برقرار سازند (گابریل، ۳۷۲). همچنین این منطقه به سبب مرز مشترک با عراق، همواره از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است (کریمی، راهها، ۱۲۹، ...).

**ویژگیهای طبیعی:** پشتکوه را شامل رشته‌های کوهستانی و جلگه‌هایی در میان کوهها دانسته‌اند که به صورت نفوذناپذیری از کرانه راست رود کرخه تا مرز امتداد دارد (کرزن، II/277). کوههای این منطقه از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده‌اند (کیهان، ۴۶۴/۲). کبیرکوه عظیم‌ترین و منظم‌ترین کوهستان ناحیه است که به طول ۱۶۰ کم مانند دیواره‌ای پشتکوه را از داخل ایران جدا می‌کند (مرگان، ۲۲۴/۲-۲۲۵) و گردنه‌های کوچکی آن را به پیشکوه پیوند می‌دهد (کریمی، جغرافی، ۲۷-۲۸).

وجود کبیرکوه و کوههای دیگری مانند دینار و اناران، دوگونه آب و هوا در پشتکوه پدید آورده است: نخست نواحی کوهستانی با قله‌های بلند و پربرف که از آب و هوای معتدل برخوردارند، و دوم جلگه‌های گرم و سوزان که دارای آب و هوای گرمسیری هستند. از ارتفاعات پوشیده از برف پشتکوه، رودهایی سرچشمه می‌گیرند که برخی به رود سیمره می‌ریزند و بعضی به سوی جلگه بین‌النهرین سرازیر می‌شوند (کوکلان، ۱۴۳-۱۴۶). پوشش گیاهی پشتکوه را در دره‌های ۵۰۰-۱۵۰۰ متری، جنگلهای انبوه از درختان بلوط، افاقیا، افرا، انار، گردو، انجیر و انگور تشکیل می‌دهند. در ارتفاعات بالاتر، این درختان جای خود را به گیاهان خاردار و غلات می‌دهند و پایین‌تر از ۵۰۰ متر، درختان خرما و مرکبات می‌رویند (مرگان، ۲۳۵/۲-۲۳۶).

**پیشینه تاریخی:** با نشانی‌هایی که برخی از مورخان از زیستگاه قوم کاسی (کاشویا کاشی) در غرب ایران و در دامنه‌های کوهستان زاگرس به دست داده‌اند، دانسته می‌شود که سرزمین لرها، ازجمله منطقه پشتکوه، در نیمه نخست هزاره ۲ ق م، زیستگاه این قوم باستانی بوده است و آنها از همین جا به جلگه بین‌النهرین سرازیر شده، بر امپراتوری بابل دست یافتند و توانستند نزدیک ۶ قرن بر آن فرمان رانند (بهمش، ۱۸۶، ۳۲۷؛ دیاکونف، ۱۲۰-۱۲۱؛ گیرشمن، ایران، ۵۴-۵۶). پشتکوه منطبق با ناحیه تاریخی «ماسیتان» (ماسیتان، ماه سبتان، ماسیتان) است (ایزدپناه، تاریخ، ۶۷/۱؛ راولینسن، ۴۸؛ کامبخش فرد، ۲۵۲؛ مارکوارت، 20). استرابن از این منطقه با نام «مساباتیس» نام برده، و افزوده است که به ماد (مدیا) تعلق دارد، و برخی نیز آن را از سرزمینهای ایلام دانسته‌اند. او جای مساباتیس را در جنوب ماد، در کوههای زاگرس ذکر کرده است (V/309).

چنین به نظر می‌رسد که این منطقه در دوره پارتی متقدم جزئی از سرزمین ایلام بوده است (مارکوارت، همانجا) و احتمالاً در دوره ساسانیان بخشی از سرزمین ماه (ماد) به‌شمار می‌رفته است (برائر، 754). راولینسن جلگه آریوخ را کهن‌ترین نام برای این منطقه دانسته، و به نظر او پیش از سده ۱۳ م، اینجا به نام آریوخان شهرت داشته است. نام

آریوخ پیش از اسکندر به «سبتد» که جمع آن «سبتدان» است، تغییر یافت و با پیشوند «ماه» به معنی سرزمین و منطقه به صورت «ماه سبتد» و «ماه سبتدان» (عربی: ماسبتدان) درآمد (ص ۴۳). این ایالت در زمان پادشاهی اردشیر بابکان (۲۲۴-۲۳۰ م) به همین صورت، ماه سبتدان نامیده می‌شد و سرزمینی از جلگه ایوان در امتداد کوههای زاگرس تا حدود شوش را در بر می‌گرفت و جاده‌ای که از اینجا می‌گذشت، از راههای مهم ارتباطی جهان باستان بود و همان راهی است که در لشکرکشی اسکندر از شوش به اکباتان، مورد استفاده قرار گرفت (همو، ۴۴-۴۵).

از ماسبتدان در تاریخ اسطوره‌ای ایران نیز یاد شده است (مقدسی، ۱۵۰/۳-۱۵۲). از نوشته‌های برخی جغرافی‌نویسان اسلامی چنین برمی‌آید که ماسبتدان از سرزمینهای پهلویان (اشکانیان) بوده (ابن خردادبه، ۵۷)، و یاقوت نیز از قول شیرویه پسر شهردار، آن را یکی از شهرهای هفت‌گانه پهلویان به شمار آورده است (۹۲۵/۳). اساساً منطقه گسترده زاگرس در دوره اشکانیان به پایگاه دفاعی و نفوذی آنان در غرب ایران تبدیل شد و پهل، پهلوی و یا پهل نام گرفت (ایزدپناه، همان، ۱۹/۱، ۶۷). دینوری ماسبتدان را از سرزمینهایی دانسته که اردوان، شاه اشکانی بر آن فرمانروایی کرده است (ص ۴۰).

به نظر می‌رسد، این منطقه در زمان ساسانیان و نیز تا سده‌های ۲ و ۳ ق، سرزمین پهل نامیده می‌شد (ایزدپناه، همان، ۱۹/۱). به عقیده برخی، نام «فیلی» که به بخشی از لرستان (لُر کوچک) گفته می‌شد، دگرگون شده واژه «پهل» یا «پهلوی» است و بدین سبب زبان و دویتیهایی این سامان نیز «فهلویات» یا «پهلویات» نام گرفته است (همان، ۷۴/۱). در زمان سلطنت خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۷ م) چندی، بسطام دایی او که بر ضد شاه شوریده بود، بر ماسبتدان دست یافت (دینوری، ۱۰۳). وجود برخی از محلهای جغرافیایی با نام مهر و یا ترکیبی از آن، مانند مهران (شهری مرزی در استان ایلام کنونی)، مهرگان کده (در عربی: مهرجان قُذق)، مهرباب کوه (مهروکو)، روستای چم مهر (در جایی که رود کشکو به سیمره می‌پیوندد) و مهرابه و نیز بهار در قلعه کهزاد را نشانه‌ای از گسترش آیین مهرپرستی در این سرزمین دانسته‌اند (ایزدپناه، همان، ۴۶/۱-۴۷).

در حمله تازیان به ایران، ماسبتدان (پشتکوه) در ۶۳۷ ق م در معرض یورش آنان قرار گرفت. آذین پسر هرمان سپاهی برای دفاع از این سرزمین در دشت ماسبتدان گرد آورد، ولی او در برابر سپاه ضرابین خطاب - سردار تازی - شکست خورد و کشته شد. مردم ماسبتدان به کوهستان گریختند و ضراب آنها را فرا خواند و آنان پذیرفتند و به شهر خود بازگشتند (طبری، ۳۷/۴؛ ابن اثیر، ۵۲۵/۲). بلاذری گشودن ماسبتدان را به ابوموسی اشعری نسبت داده است. بنا به نوشته او، ابوموسی پس از بازگشت از نهاوند و پیروزی بر مردم دینور، به ماسبتدان رفت، مردم آنجا و نیز اهل شیروان یا سیروان (یکی از مراکز ولایت ماسبتدان) با وی صلح کردند و جزیه و خراج پرداختند و او بر

عقب نشست (مورتسن، 51-50). به همین سبب، از آغاز سلطنت فتحعلی شاه قاجار، عنوان والی لرستان به والی پشتکوه تبدیل شد (ساکي، ۳۰۴). به هنگام سلطنت فتحعلی شاه، والیگری پشتکوه با حسن خان بود، و او از حکومت مرکزی ایران فرمانبرداری می کرد و مرکز حکومتش را از خرم آباد به ایلام منتقل ساخت (همو، ۳۰۶).

از مشهورترین والیان پشتکوه، می توان حسینقلی خان ابوقداره را نام برد که مردی جنگجو و کاردار بود. او در موضوع اختلاف مرزی، با عربها به جنگ پرداخت و آنها را تا کرانه دجله عقب راند (همو، ۳۱۰). حسینقلی خان در سپاه ایران درجه امیرتومانی (سرلشکری) داشت (کرزن، II/279)، او در پشتکوه نیز اعمال نفوذ کرد و چندبار مأمور جنگ با طایفه های پیشکوه شد (ساکي، ۳۱۴، ۳۱۵). حاج سیاح که در ۱۲۹۷ ق/ ۱۸۸۰ م از پشتکوه دیدن کرده، با حسینقلی خان و پسرانش در مرکز والی «ده بالا» ملاقات کرده، و از مهابت و سطوت او سخن گفته است (ص ۲۲۵-۲۲۷). پس از حسینقلی خان، پسرش غلامرضاخان ابوقداره، والی پشتکوه گردید و تا ۱۲۹۹ ش بر پشتکوه حکومت کرد. وی در ۱۳۰۷ ش به عراق پناهنده شد و در همان جا درگذشت و بدین سان حکومت والیان برجیده شد (رجبی، ۴۴۱).

آثار تاریخی: در پشتکوه آثار تاریخی فراوانی از دوره های گوناگون باستانی برجای مانده است که برخی از آنها را بقایای آبادیها و دژهای نظامی دوره ایلامی دانسته اند، مانند سلیمان تپه (زیر زیرتپه)، متعلق به حدود سال ۲۵۰۰ ق م، تل یکسایه نزدیک سلیمان تپه، تل شبعات خریز (چهار ریز) شامل ۴ تل نزدیک به هم، و ویرانه های تل لالار که آن را بقایای شهر باستانی «توبوی» دانسته اند که در عهد آشور بانی پال (سده ۷ ق م) آباد بوده، و در دوره ساسانیان نیز یکی از مراکز مهم نظامی پشتکوه به شمار می رفته است. ویرانه های شهر شیروان (شیروان) نیز شامل بناهایی از سنگ و گچ، متعلق به دوره ساسانیان است (مشکوتی، ۲۸۹-۲۹۰). شیروان تا پایان سده ۴ ق آباد بوده، و از آن پس احتمالاً به علت زمین لرزه ویران شده است (ایزدپناه، آثار، ۴۳۶/۲).

جایگاه اریوجان دومین شهر باستانی پشتکوه (ماسبذان) را، شهر ایلام کنونی دانسته اند که آن را حسین خان والی به عنوان مرکز خود برگزید و به حسین آباد معروف شد که در زمان رضاشاه به ایلام تغییر نام یافت (همان، ۴۳۷/۲). حسین آباد بیشتر ده بالا نامیده می شد (استارک، ۱۸۵) که در دامنه مانشت کوه قرار داشت و روزگاری اقامتگاه تابستانی والیان نیرومند پشتکوه بود (استاین، 228).

بخشی از مفرغهای معروف لرستان که در فاصله سالهای ۱۹۲۸-۱۹۳۰ م بازارهای عتیقه بین المللی را به خود جلب کرده بود، در گورستانهای واقع در دره های میان کوهی پشتکوه یافت شده است و متعلق به آغاز نیمه دوم هزاره ۳ ق م تا سده ۷ ق م بوده است (مورتسن، 69، 72). در ۱۳۱۷ ش/ ۱۹۳۸ م مجسمه برنزی کوچکی در پشتکوه یافت شد که به سبب ویژگیهایش مورد توجه بسیار قرار گرفت. این مجسمه

سرزمینشان تسلط یافت. بلاذری افزوده است که به عقیده برخی، ابوموسی ماسبذان را پیش از نبردهاوند گشوده بود (ص ۳۰۷).

پس از پیروزی تازیان، ماسبذان جزو منطقه جبال (کوهستان) قرار گرفت و جغرافی نویسان اسلامی عموماً از آن به عنوان بخشی از این منطقه یاد کرده اند (ابن خردادبه، ۲۰؛ ابن رسته، ۱۰۶؛ یعقوبی، ۳۸-۳۹). ولایت ماسبذان دارای دو شهر حاکم نشین بوده است: شیروان و اریوجان یا اریوجان (ایزدپناه، آثار، ۴۳۴/۲). شیروان در زمان ساسانیان و نیز تا دوره خلفای عباسی، آباد بوده است و مردم تا پایان سده ۴ ق در آن زندگی می کرده اند (همان، ۴۳۶/۲؛ کریمی، راهها، ۱۲۷). ابن حوقل شیروان را شهری کوچک، با ساختمانهای سنگی و گچی، دارای میوه زیاد، فرآورده های گرمسیری و سردسیری، آبها، درختان و کشتهای بسیار توصیف کرده است (۳۶۸-۳۶۹). ابودلف اریوجان را شهری زیبا نوشته که در دشتی میان کوههای پردرخت قرار داشته، و دارای آبهای معدنی و گوگردی بوده است (ص ۶۳-۶۴).

در ۱۶۹ ق/ ۷۸۵ م، مهدی خلیفه عباسی در ماسبذان درگذشت (مسعودی، التنبیه، ۳۴۳). گویا او، آوازه آب و هوای خوش آنجا را شنیده، و برای بهره مندی از آن، بدانجا سفر کرده بود (همو، مروج، ۳۱۹/۳). در ماسبذان و دو شهر عمده آن (شیروان و اریوجان)، از چشمه های آبگرمی سخن گفته شده که آب آنها آتشناک است و آب آتش را خاموش نمی کند که از شگفتیهای جهان شمرده می شود (همان، ۳۵/۲).

چنین پیداست که در سده ۴ ق/ ۱۰، نهضت خرم دینان در میان مردم ماسبذان گسترش داشته، و شهرهای شیروان و اریوجان از زیستگاههای پیروان این آیین بوده است (همو، التنبیه، ۳۵۳، مروج، ۳۰۵/۳). مقدسی خرم دینان ماسبذان را مردمانی پاکیزه و نیک رفتار توصیف کرده است (۳۱/۴). در زمان خلیفه عباسی الطائع الله (۳۶۳-۳۸۱ ق/ ۹۷۴-۹۹۱ م) که هم زمان، شاهان آل بویه نیز در ایران سلطنت داشتند، حسویه پسر حسین برزگان (برزیکانی) بر پشتکوه و پیشکوه فرمانروا گردید (ایزدپناه، تاریخ، ۱۴۵) تا زمانی که در دژ «سرماج» درگذشت (مجمل، ۳۹۴).

اتابکان لر کوچک از ۵۸۰ تا ۱۰۰۶ ق/ ۱۱۸۴ تا ۱۵۹۷ م بر این سرزمین حکومت کردند (افشار، ۱۳۳؛ کرزن، II/277). با کشته شدن شاهوردی خان، واپسین اتابک لر در ۱۰۰۶ ق به فرمان شاه عباس کبیر، فرمانروایی آنان در پشتکوه و پیشکوه پایان پذیرفت و به جای آنان، حکومت سلسله دیگری از فرمانروایان لر به نام «والیان لرستان» بر این سرزمین آغاز گردید (افشار، ۱۴۴؛ مرگان، ۲۳۹/۲-۲۴۰). حکومت والیان تا ۱۲۱۱ ق/ ۱۷۹۶ م به درازا کشید و در این هنگام، آقامحمدخان قاجار پس از برانداختن سلسله زندیه به منظور کاستن از قدرت والی لرستان، پشتکوه را از دیگر نقاط لرستان جدا کرد و از این پس، قلمرو والی، تنها به پشتکوه محدود گردید. والی در همان سال از اقامتگاه خود در خرم آباد نقل مکان کرد و به همراه بخشهایی از طایفه ها، به پشتکوه

Settlements and Economy, *The Cambridge History of Iran*, vol. VIII(2), ed. E. Yarshater, London, 1983; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Markwart, J., *Erānsahr*, Berlin, 1901; Mortensen, L., *Nomads of Luristan*, ed. I. Nicolaisen, Copenhagen, 1993; Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, London, 1940; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961.

محسن احمدی

پشتو، یکی از اعضای مهم خانواده زبانه‌های ایرانی شرقی که به همراه فارسی (دری)، زبان رسمی کشور افغانستان است. این زبان علاوه بر افغانستان، در شمال غرب پاکستان (منطقه پشتونستان) نیز تکلم می‌شود (کمبل، 1328/II)، ولی در بلوچستان پاکستان و مرزهای شرقی ایران نیز گویشور دارد («دائرة المعارف زبان...»، VI/2959). حوزه دقیق تر تکلم پشتو را می‌توان شمال شرق افغانستان، از جلال آباد تا قندهار و از آنجا به سمت غرب تا سبزوار (افغانستان) دانست (BI<sup>2</sup>.I/220؛ شرو، ۶۳۱). در پاکستان نیز حوزه تکلم این زبان از مرز شمال غربی این کشور با افغانستان (از دیر<sup>۱</sup> و سوات<sup>۲</sup>) به سمت پنجاب و جنوب بلوچستان (تا کوئته) ادامه دارد (BI<sup>2</sup>، همانجا). مکنزی ضمن پرداختن به جابه‌جاییهای اخیر پشتوزبانان در افغانستان، یادآور می‌شود که در سالهای اخیر، گویشوران پشتو در استانهای شمالی و شرقی افغانستان نیز ساکن شده‌اند که جمعیت کل آنها را بین ۱۰ تا ۱۴ میلیون نفر نوشته‌اند (ص 547؛ نیز نک: کمبل، همانجا).

در باره تاریخچه و ریشه نام پشتو نظریات مختلفی ابراز شده است (برای ریشه‌شناسی این واژه، نک: ایرانیکا، I/516؛ شرو، ۶۳۲). مرگستیرنه پشتو را مرتبط با سکایی می‌داند (BI<sup>2</sup>، همانجا)، هرچند که شرو تصریح می‌کند که پشتو را نمی‌توان بازمانده مستقیم هیچ‌یک از زبانهای ایرانی میانه دانست (ص ۶۳۳).

پشتوی امروزی از ۱۳۱۵/ش ۱۹۳۶م در افغانستان رسمیت یافته است (کمبل، همانجا؛ نیز بریتانیکا، IX/181). آغاز نگارش به زبان پشتو به قرن ۱۰ ق/۱۶م می‌رسد و ابداع حروف ویژه الفبای آن را به شخصی به نام «بایزید انصاری» یا «پیر روشن» نسبت داده‌اند (BI<sup>2</sup>، نیز «دائرة المعارف زبان»، همانجا). اما درباره خاستگاه اصلی این الفبا نظریات مختلفی دال بر ابداع آن در شمال شرقی افغانستان یا منطقه قندهار وجود دارد (شرو، ۶۳۶). این زبان به خط فارسی - عربی نوشته می‌شود که برای واجهای ویژه‌اش، علامات مخصوصی را به حرفهای موجود می‌افزاید (کمبل، همانجا). با وجود این، تنوع استفاده‌کنندگان از این خط باعث شده است که دو گونه متفاوت از آن پدید آید که به گونه‌های «افغانی» و «پاکستانی» مشهورند («دائرة المعارف زبان»، همانجا). ذکر این نکته ضروری است که رشد روزنامه‌نگاری و فعالیت‌های مختلف نوشتاری به پشتو در قرن ۱۴ ق/۲۰م، این زبان را دچار تحولات مختلفی کرده، و ارتباطات زبانی گوناگون باعث حضور وام‌واژه‌های زیادی از زبانهای هندی، فارسی و عربی در پشتو شده

نماینده خدایی است که ایستاده با خنجر بی کمر و تیردانی در پشت که روی لباس او مطالبی به خط بابلی متأخر نوشته شده است و نشان می‌دهد خدای شهر «ایلتیر گزی» است (واندنبرگ، ۹۴). گیرشمن این اثر را نشانه‌ای از پیشرفت فن ساخت پیکره‌های ۳ بعدی دانسته است (هنر...، ۵۵). برخی نیز پوشش وزمی آن را تقریباً همانند لباس عشایر کنونی لر تلقی کرده‌اند (نک: سهرابی، ۲۱۴-۲۱۵).

از نوشته‌های برخی از گردشگران که به پشتکوه رفته‌اند، چنین برمی‌آید که لرهای این سرزمین چهره و اندامی زیبا داشته، و مردمانی دلیر بوده‌اند (سیاح، ۲۳۴). استارک نیز زیباترین ساکنان شهر بغداد را، لرهای پشتکوهی دانسته است و بنا به نوشته او، پشتکوهیان در نمایشی که هر سال یک‌بار در بغداد برپا می‌کنند، طرز زندگی و نیز منطقه خویش را به تماشاچیان نشان می‌دهند و ترانه‌هایی با صدای بلند می‌خوانند که مانند آواهای نواحی کوهستانی آلپ است. همه صحنه‌های این نمایش را می‌توان در خود سرزمین پشتکوه به چشم دید (ص ۶۷-۷۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، معجم، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۹ ق/۱۸۹۱م؛ ابودلف، مسمر، الرسالة الثانية، به کوشش یولگاکف و خالدوف، قاهره، ۱۹۷۰م؛ استارک، فریا، سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افشار سیستانی، ایرج، ایلام و تمدن دیرینه آن، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ایزدپناه، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، تاریخ جغرافیایی و اجتماعی لرستان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ یلاذری، احمد، قنوج البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهمنش، احمد، تاریخ ملل قدیم آسیای غربی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دیاکوف، ام، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۲۵ش؛ دیوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالصمد عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راولینسن، هنری، سفرنامه (گذر از زهاب به خوزستان)، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رجبی، امین و اصغر رجبی، «الایان لرستان»، فصلنامه مطالعات تاریخی، مشهد، ۱۳۷۰ش، ص ۳ و ۴؛ ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخی لرستان، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ سهرابی، محمد، لرستان و تاریخ قوم کاسیت، خرم‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ سیاح، محمدعلی، خاطرات، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طبری، تاریخ، کام‌بخش فرد، سیف‌الله، آثار تاریخی ایران، تهران، ۱۳۸۰ش؛ کریسی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران، ۱۳۲۹ش؛ کوکلان، ابراهیم، جغرافیای نظامی ایران، تهران، ۱۳۲۳ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گابریل، آلفونس، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه فتحعلی خواجه نوری، به کوشش هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، هنر ایران، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ مجمل التواریخ والنقص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرگان، ژاک، جغرافیای غرب ایران، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مسرودی، علی، التیبه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲-۱۳۸۷ ق/۱۹۶۳-۱۹۶۷م؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مقدسی، مطهر، الیهد والتاریخ، به کوشش کلان هواد، پاریس، ۱۹۰۳م؛ واندنبرگ، لویی، باستان‌شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۲۸ش؛ یاقوت، بلدان و یغری، احمد، البلدان، بیروت، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Brunner, Ch. J., «Geographical and Administrative Divisions:

دلیل هم‌جواری با زبانهای هندوآریایی، واجهای برگشته هم در نظام آن دیده می‌شود.

جدول ۲

چاکنایی ملازی ترمکامی کامی برگشته دندانی دولبی

p	t	ʈ	-	k	(q)	(ʔ)	بی‌واک
b	d	ɖ	-	g	-	-	واکدار
انسدادی سایشی:							
-	c	-	ç	-	-	-	بی‌واک
-	j	-	ʃ	-	-	-	واکدار
سایشی:							
(f)	s	ʃ	ʂ	x	h	-	بی‌واک
-	z	g	ʒ	ɣ	-	-	واکدار
m	n	ɳ	-	-	-	-	خیشومی
-	l	-	-	-	-	-	کناری
-	r	ɽ	-	-	-	-	زنشی
w	-	-	y	-	-	-	نیم‌صوت

واجهای برگشته ʈ و ɖ فقط در وام واژه‌ها دیده می‌شوند و ɳ نیز - که هیچ‌گاه در جایگاه آغازین واژه ظاهر نمی‌شود - در اصل صورت خیشومی شده‌است (مکنزی، ۵۵۰-۵۴۹).

آنچه در نظام واجی پشتو بسیار جالب توجه است و آن را از اکثر زبانهای ایرانی نو متمایز می‌کند، حفظ خوشه‌های صامت آغازین در این زبان است. شمار این خوشه‌ها بسیار زیاد است و فقط با ۱۱ خوشه ساخته می‌شود: -ʂr، -ʂl، -ʂn، -ʂm، -ʂxw، -ʂx، -ʂk، -ʂt، -ʂp، -ʂw و -ʂf (همو، ۵۵۱).

از مطالعه مصوتها معلوم می‌شود که تمایز مصوتهای کشیده و غیرکشیده کم‌کم در حال از بین رفتن است و این مصوتها با هم در توزیع آزاد قرار می‌گیرند، مگر آنکه تکیه‌ای بر آنها قرار گیرد. تکیه عامل مهمی است که باعث می‌شود مصوت میانی ɔ نیز در صورت دریافت آن، ارزش واجی پیدا کند، در غیر این صورت، واج گونه‌ای از /a/ خواهد بود (همانجا؛ «دائرة المعارف جهانی»، همانجا).

از نظر ویژگیهای زیرزنجیری، باید تذکر داد که پشتو تنها زبان ایرانی نو است که تکیه واجی دارد. در این زبان، نواخت بم و نواخت زیر در صرف صفات و افعال متمایز است، مانند spin-spin (سفید) در مقابل šnā-šin (آبی) و āxli (برمی‌دارد) در مقابل kawī (می‌کند). تکیه تمایزهای معنایی مختلفی نیز ایجاد می‌کند، مانند hayā (او، کسی که قبلاً نام برده شده) و hāyā (این، بعدی)، یا āspn (مادیان) و āspā (نوعی بیماری) (شرو، ۶۳۸).

مهم‌ترین ویژگی واژ-واجی پشتو پدیدۀ گردش مصوتهاست که بیشتر

است (برای مطالعه در مورد انواع وام واژه‌ها در پشتو، نک: مکنزی، ۵۴۹).

پشتو دارای دو گویش اصلی شمال شرقی (پیشاوری) و جنوب غربی (یوسف‌زایی یا قندهاری) است. مرگستیرنه این گویشها را به ترتیب «سخت» و «نرم» نامیده است (ایرانیکا، I/517؛ EI<sup>2</sup>، همانجا) و مرز گویشی آنها را تلفظ دو واج ʃ و ʂ می‌داند. در گویشهای نرم (جنوب غربی) این دو واج با کیفیت اصلی خود (یعنی ʂ و ʃ پسین) تلفظ می‌شوند، حال آنکه گویشهای سخت (شمال شرقی) از x و g استفاده می‌کنند، مانند واژه‌های paʂto یا paʃto، که در گویش شمال شرقی به صورت paxtu درآمده است (همانجا). همین تفاوت‌های گویشی باعث شده است که پشتو «پختو» نیز خوانده شود (بریتانیکا، همانجا).

این دسته‌بندی دوگانه در اکثر منابع مشاهده می‌شود؛ با وجود این، دسته‌بندی دیگری هم وجود دارد که این زبان را به ۴ گویش بدین قرار تقسیم می‌کند: ۱. «جنوب غربی»: در جنوب غربی افغانستان، قندهار؛ ۲. «شمال غربی» یا «شرقی»: در شرق و شمال شرقی افغانستان، استانهای شرقی و کابل و شمال (شرق) افغانستان، و غلزلای مرکزی؛ ۳. «جنوب شرقی»: در بلوچستان، پتو، وزیر، کاکری، شیرزی، و سپین/تورترین؛ ۴. «شمال شرقی»: در شمال غربی پاکستان، پیشاور، یوسف‌زایی - مهنند، غلزلای شمال شرقی، آفریدی، بنگش و اوژکزی که تفاوت‌هایشان در جدول ۱ آمده است:

جدول ۱

گویشها:	جنوب غربی (قندهار)	جنوب شرقی (کوئته، ونستی)	شمال غربی (غلزلای مرکزی)	شمال شرقی (یوسف‌زایی)
/ʂ, ʃ/	[ʂ, ʒ]	[ʃ, ʒ]	[ʂ, ʒ]	[x, g]
/ç, j/	[ts, dz]	[ts, dz]	[s, z]	[s, z]
/z/	[ʒ]	[ʒ]	[ʒ]	[dʒ]

(نک: شرو، ۶۳۴). البته باید گفت که مجموعاً پشتو به عنوان یک زبان ایرانی، تغییرات رایج در زبانهای ایرانی را پذیرفته است، یعنی به جای آواهای d-، b- و g- ایرانی غربی، از آواهای سایشی استفاده می‌کند و میان مصوتی را نیز به صورت رسا<sup>۱</sup> تولید می‌کند (EI<sup>2</sup>، همانجا).

واج شناسی: پشتو دارای ۳۲ صامت و ۹ مصوت است. صامتها در جدول ۲ آمده‌اند.

مصوتهای پشتو نیز اینها هستند: (i), (ü), (u), (ā), (ā), (ē), (ē), (ē).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، شمار مصوتها و صامت‌های پشتو (به‌ویژه صامتها) به طرز قابل توجهی زیاد است که در میان آنها شماری از واجها، واجهای «باوقار» هستند؛ مانند صامتهای /g/، /b/ و /p/ (که فقط در تلفظ دقیق و دگرگون نشده وام واژه‌ها شنیده می‌شود) («دائرة المعارف جهانی...»<sup>۲</sup>، ۱۶۶/III) و مصوت‌های /i/ و /ü/ (که در گویشهای قندهاری به جای آنها در محاوره از /i/ و /u/ استفاده می‌شود) (شرو، ۶۳۶-۶۳۷). این زبان علاوه بر واجهای رایج در زبانهای ایرانی، آواهای انسدادی-سایشی دندانی c و [dz, ts] را نیز دارد و به

čok (چه کسی) و ča (چه چیزی) هستند. čə ضمیر موصولی است. مثل sařay čənumye Mahmud dəy (مردی که نامش محمود است) (همو، II/1330).

اعداد ترتیبی یا افزودن (y)əm- به اعداد اصلی ساخته می‌شوند. مانند dwayəm (دوم از dwa به معنی دو) و drayəm (سوم، از dre به معنی ۳) (شروو، ۶۴۶؛ کمبل، همانجا).

فعل: نظام فعلی پشتو تابع نظام فعلی دیگر زبانهای ایرانی است، یعنی ماده‌های ماضی و مضارع و نقلی صورتهای مختلف زمانی را رقم می‌زنند، اما آنچه پشتو را در این میان ممتاز می‌کند، تعدد صیغه‌های فعلی ترکیبی و روشهای خاص این زبان برای بیان وجه و نمود فعل است (شروو، همانجا). ماده ماضی بیشتر افعال پشتو همان مصدر آنهاست، در حالی که ماده مضارع افعال از مصدرشان قابل پیش‌بینی نیست (مثلاً نک: جدول ۳).

جدول ۳

ماده مضارع	ماده ماضی / مصدر	معنی
bās-	wistəl	بیرون بردن
dz-	tləl	رفتن
win-	lidəl	دیدن

(کمبل، همانجا). البته می‌توان ماده ماضی را به شیوه‌های دیگری هم به دست آورد، مانند افزودن تکواژ ماده سازi- به ماده مضارع، یا با تغییر شکل ماده مضارع (شروو، همانجا).

تفاوت دیگر افعال مضارع و ماضی در صرف افعال متعدی ماضی است. صرف فعل مضارع پشتو صورت دوگانه ندارد و با افزایش شناسه به ماده مضارع (لازم و متعدی) ساخته می‌شود. نکته قابل توجه در اینجا این است که به هنگام صرف فعل مضارع، افعال سوم شخص مفرد و جمع، صورت یکسانی دارند؛ مثلاً صرف فعل wāyal (گفتن) در مضارع به شکلی است که در جدول ۴ آمده است.

جدول ۴

اول شخص	مفرد	جمع
wāyem	wāyu	
wāye	wāyay	
wāyi	wāyi	

(کمبل، II/1331)، اما در مورد افعال ماضی وضع به شکل دیگری است، یعنی عملکرد فعلی گذشته پشتو نشان‌دهنده «ارگتیو» بودن آن است (نک: ادامه مقاله).

در افعال لازم، صرف فعل از طریق افزایش شناسه به صورت مصدری (بجز در سوم شخص مفرد مذکر) رخ می‌دهد. در سوم شخص، تفاوت جنس نیز خود را نشان می‌دهد، مثل صرف فعل rasedəl (رسیدن) در جدول ۵ (نک: کمبل، همانجا)، اما در مورد ماضی افعال متعدی، فعل پشتو ویژگی ارگتیو خود را نشان می‌دهد، به این صورت که در آن، عامل فعل متعدی حالت غیرفاعلی دارد و مفعول

به صورت a-a و a-ā-ū/ō و a-ū/i است؛ مانند dušmān (دشمن) در مقابل dušmān (دشمنان) (همانجا).

صرف و نحو: پشتو نظام صرفی پیچیده‌ای دارد. در این زبان دو جنس مذکر و مؤنث و دو شمار جمع و مفرد وجود دارد. کلمات مذکر غالباً به -ay، -a و -u ختم می‌شوند و تقریباً تمام اسامی مختوم به صامت، مذکر محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، واژه‌های مؤنث به -a، -ā، -i، -o، -y و -y ختم می‌شوند. واژه‌های مذکر مانند saray (مرد) و plār (پدر)؛ واژه‌های مؤنث مانند koṭa (خانه) و arzo (آرزو) (کمبل، II/1329).

نشانه جمع در این زبان -una (یا -ān برای جانداران) است، اما کلمات مختوم به -ay آن را به -i تبدیل می‌کنند و اسامی مؤنث مختوم به -a نشانه -i می‌گیرند (همانجا). در مجموع، جمع پشتو میان جاندار و بی‌جان و مذکر و مؤنث تمایز صرفی قائل می‌شود. نمونه‌های جمع: uṣān, uṣ (شترها)، lewān, lew (گرگها)، lāsūna, lās (دستها)، zṛūn, zṛ (قلباها)، bāzugān, bāzu (بازوها) و mullāyān, mullā (ملاها) (نمونه‌های کلمات مذکر) و pišogāne, pišo (گره‌ها)، rañāwe, rañā (نورها) یا buḍ ygāne, buḍay (پیرزنان، زنان). همان‌طور که مشاهده می‌شود، اسامی مذکر مختوم به مصوتهای -u، -o و -ay اگر ذریوع باشند، با -yān، و اگر غیرذریوع باشند، با -gān جمع بسته می‌شوند. در مورد مؤنث، ساختار به صورت -yāne در می‌آید («دائرةالمعارف جهانی»، III/167).

حالت: حالت‌های رایج در پشتو فاعلی، غیر فاعلی و ندایی هستند. صورت غیر فاعلی کلمات مذکر مختوم به -i، -a و -u، یا صامتها مانند صورت فاعلی است و صورت غیر فاعلی دیگر کلمات مذکر (و تمامی مؤنثها) مانند صورت فاعلی جمع است، ضمن اینکه تمامی صورتهای غیر فاعلی به -o ختم می‌شوند. مانند špun (شبان) و špāne (جمع در حالت فاعلی = مفرد در حالت غیر فاعلی)، špano (جمع غیر فاعلی)، یا Imundz (نمازگزار) و Imāndzo (جمع در حالت فاعلی = مفرد در حالت غیر فاعلی) که جمع غیر فاعلی آن به صورت Imandzo است (کمبل، همانجا).

آرایش بی‌نشان واژگان در پشتو SOV (توالی فاعل، مفعول و فعل) است (همو، II/1332)؛ از این رو، طبق روال اکثر زبانهای دارنده چنین آرایشی، در پشتو نیز صفت قبل از موصوف و مضاف‌الیه قبل از مضاف می‌آید. علامت مالکیت در پشتو də است که پیش از مالک در حالت غیر فاعلی می‌آید (شروو، ۶۴۱). صفت می‌تواند ۴ صورت مذکر (جمع و مفرد) یا مؤنث (جمع و مفرد) داشته باشد، مانند صفت «سرد» در ۴ شکل واژگانی safa, safa, sař, soř؛ یا ساختهای مثل loy kor (خانه بزرگ)، loya koṭa (اتاق بزرگ) و loyi koṭe (خانه‌های بزرگ). نشانه صفت تفضیلی و عالی t\_r است که پیش از اسم مورد مقایسه ظاهر می‌شود؛ مانند Ahmad tər Mahmud mōšr dəy (احمد مسن‌تر از محمود است) (کمبل، همانجا). پرسشواژه‌های مهم پشتو



دانسته‌اند. برخی از تذکره‌نگاران مطالب این کتیبه را موزون و آن را در بحر خفیف می‌دانند. صورت اصلی کتیبه و برابر آن به زبان پشتو چنین است:

صورت اصلی: نی اریکه آهم، نی دروغنه آهم، نی زور کره آهم  
صورت پشتو: نی اریکی اوم، نی دروغزن اوم، نی زور کره اوم  
ترجمه فارسی: نه بدخواه بودم، نه دروغزن بودم، نه زورکار بودم  
(جعفری، ش ۴، ص ۵۲).

در ۱۳۱۹ ش/۱۹۴۱ م عبدالحی حبیبی، پژوهشگر افغان، بخشهایی از تذکره‌الاولیا تألیف سلیمان ماکو را انتشار داد که آثار منظوم پشتو تا سده ۱۱/ق ۱۱ را دربردارد. وی همچنین کتاب پشه‌خزانه (گنج پنهان) را به سال ۱۳۲۳ ش/۱۹۴۴ م در کابل منتشر کرد که به ادعای او در سالهای ۱۱۴۱ و ۱۱۴۲ ق توسط محمد هوتک در قندهار تألیف گردیده است و شرح حال و آثار سخنوران زبان پشتو، از ۱۰۰ تا ۱۱۰۰ ق/۷۱۸ تا ۱۶۸۹ م، یعنی تا روزگار مؤلف را در بر دارد (حبیبی، «الف»). اما برخی پژوهشگران و دانشمندان، از جمله مرگستیرنه در صحت و اصالت نسخه‌ها به لحاظ تاریخی و نسخه‌شناسی تردید کرده‌اند (نک: BI<sup>2</sup>, I/220؛ جعفری، ش ۳، ص ۴۳۴-۴۳۵).

ظاهراً نخستین اثری که به زبان پشتو تألیف شده، کتابی درباره تاریخ فتح «سوات» به دست یوسف‌زبان است («پشتو»، ۱۰) که راورتی از آن با عبارت تاریخ یوسف‌زبان یاد کرده است و نام مؤلف آن را شیخ ملی می‌نویسد (نک: BI<sup>2</sup>؛ همانجا)، اما اطلاع بیشتری درباره این اثر و نسخه آن در دست نیست. کتاب دیگری که نسخه آن موجود است و صحت آن تأیید گردیده، خیرالبیان، تألیف بایزید انصاری معروف به «پیر روشن» است. این کتاب که به زبانهای پشتو، فارسی و عربی نگاشته شده، دربردارنده آموزشهای عبادی و اعتقادی است که او برای پیروان خویش نگاشته است. همچنین رساله‌ای منظوم در عرفان با عنوان فرحت‌المجتبی از همین نویسنده در دست است.

برخی از پیروان پیر روشن نیز آثاری به زبان پشتو پدید آورده‌اند، مانند الف‌نامه مشتمل بر قصاید و رباعیات، اثر ارزانی خوشگی که در این کتاب بر حسب هر حرف از الفبا، ابیاتی آورده است. آخوند درويزه ننگره‌اری (د ۱۰۲۸ ق) از مخالفان و رقیبان پیر روشن، نیز چندین اثر تألیف کرد که مهم‌ترین آنها مخزن اسلام یا مخزن افغانی (مقصود از افغانی، زبان پشتوست) به نثر مسجع درباره عقاید و فقه حنبلی است. این اثر چندبار به چاپ رسیده است. مخزن اسلام بعدها توسط نویسندگان دیگر تکمیل و قطعاتی به زبان پشتو به آن افزوده شد، مانند داستان یوسف و داستان ابراهیم (ع) و قطعه معروف به «شمایل‌نامه» از آخوند احمد (سده ۱۱ ق).

قدیم‌ترین شاعر عرفانی زبان پشتو که دیوانش در دست است، میرزاخان انصاری نوّه‌بایزید انصاری است. در اواخر سده ۱۱ ق/میان سده ۱۷ م، دولت یوانی فن عروض را وارد ادبیات پشتو کرد و خود در دیوانش قصاید و غزلیات و رباعیاتی به زبان پشتو دارد. معروف‌ترین و

آن، حالت فاعلی؛ و فعل نیز از نظر جنس و شمار با مفعول مطابقت می‌کند  
جدول ۵

جمع	مفرد	
rasedalū	rasedalām	اول شخص
rasedalay	rasedale	دوم شخص
rasedal	raseda	سوم شخص مذکر
rasedale	rasedala	سوم شخص مؤنث

که به گفته شرو، از نوع متداول مجهول است (ص ۶۵۱)، یعنی ترجمه تحت اللفظی این تصریف مفهوم مجهول را به ذهن متبادر می‌کند؛ مانند saṭi šadza lidəla (تحت اللفظی: توسط مرد، زن دیده شد) = مرد زن را دید). جالب اینکه ساخت ارگتیو با برخی از افعال لازم هم مشاهده می‌شود که نشان دهنده واکنش گوینده به انجام گرفتن عمل است، مانند mā žaṭəl (تحت اللفظی: توسط من - گریه - شد) = من گریستم (مثالها از کمبل، همانجا).

دو تکواژ مهم که در نحو پشتو کاربرد دارند، تکواژهای سببی و نفی هستند. تکواژ سببی ساز wəl - به ماده مضارع پشتو ملحق می‌شود، مانند lwastəl (خواندن) و lwalawəl (وادر کردن به خواندن). علامت نفی در این زبان na یا nə است، اما به همراه فعل امر از نشانه نهی ma استفاده می‌شود.

پشتو دارای دو نوع حرف اضافه است: پیشین و پسین؛ که البته ترکیب این حروف اضافه نیز امکان‌پذیر است و ساختهای پیرا- اضافه‌ای پدید می‌آورد، مانند pa (روي)، kxe (در)، و pa...kxe (در) (ایرانیکا، I/519).

مآخذ: شرو، ب. ا. «پشتو»، راهنمای زبانهای ایرانی، ج ۲، ترجمه حسن رضایی باغ‌پیدی و دیگران، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ نیز:

Britannica, 1986; Campbell, G. L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 1991; BI<sup>2</sup>; *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, Oxford etc., Pergamon Press; *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992; *Iranica*; MacKenzie, D. N., *Pashto, The World's Major Languages*, London/New York, 1987.

بهروز محدودی-بختیاری

پشتو، ادبیات، ادبیات پشتو متشکل از دو بخش است: نخست ادبیات شفاهی یا مردمی (فولکلور) و دیگر ادبیات علمی و مکتوب. ادبیات مردمی و شفاهی پشتو بسیار غنی است و انواع گوناگون دارد که از آن جمله است: کیسه (قصه، افسانه)، چیستان، متل (مثل)، لئندی (به معنای کوتاه و همانند هایکو در ژاپنی)، لویه (بازی)، چارپته (چهارپیتی)، بگنی، نیمکنی، بدل، آلاهو (لالایی)، رباعی، ناری (نعره)، ساندی، سندری (سرود و ترانه) و غزل (جیلانی، ۸۱-۸۶).

برخی از پژوهشگران پیشینه گونه‌هایی از ادب شفاهی پشتو - مثلاً گندی - را به عصر وداها می‌رسانند (اردو، ۶۲۲/۵؛ بخاری، ۳۴). گونه‌هایی از ادبیات مردمی پشتو در سده حاضر گردآوری و چاپ شده است (مثلاً گندی، کابل، ۱۳۶۳ ش). درباره ادبیات مکتوب، برخی جمله مذکور در کتیبه سنگی داریوش (سده ۵ ق م) را به زبان پشتو

محبوب ترین شاعر پشتون، خوشحال ختک (۱۰۲۲-۱۱۰۶ ق/۱۶۱۳-۱۶۹۴م) رئیس قبیله ختک، شاعری میهن دوست، مبارز، حماسی سرا و نویسنده آثار مفید در موضوعات گوناگون است که قریحه و اندیشه آزاد او کشف خاصی به اشعارش بخشیده است (یونس، ۳۵-۴۰؛ الفنتین، ۱۹۲-۱۹۸). دیوان اشعار او مشتمل بر غزلیات و قصاید و اشعار حماسی است. از او همچنین رساله‌هایی مانند بازنامه، طب‌نامه، سوات نامه، بیاض، زنجیری، نیز برجای مانده است. دیوان اشعار او در ۱۹۵۲م به کوشش محمدکامل مهنند در پشاور منتشر شده است.

چندین تن از دودمان خوشحال ختک نیز شاعر بودند. پسرش اشرف خان هم اشعاری به پشتو و فارسی دارد، و پسر دیگرش عبدالقادر، فصولی از گلستان سعدی را به پشتو ترجمه کرد و آن را گلسته نام نهاد. فرزند دیگر او سکندر خان لیلی و مجنون و داستان یوسف و زلیخا را به نظم پشتو درآورد و رساله‌های دیگری هم به زبان پشتو نوشت. افضل خان ختک، فرزند اشرف خان تاریخ افغانان را با عنوان تاریخ مرصع نگاشت. این کتاب در پشاور به چاپ رسیده است. همو تحریری از کلیله و دمنه، موسوم به عیار دانش را به زبان پشتو ترجمه کرد. معروف‌ترین شاعران متقدم پس از خوشحال خان ختک در میان مردم، عبدالرحمان و عبدالحمید (هر دو در گذشته ۱۱۱۲ ق/۱۷۰۰م) بودند (E12, I/221؛ «پشتو»، همانجا).

احمدشاه درانی (ه) بنیان‌گذار سلسله درانی، خود به زبان پشتو شعر می‌سرود (E12، همانجا). اماد دولت توجه بیشتر به لشکرکشیها و سازمان‌دهی نظامی و اداری کشور معطوف بود. با این همه، در روزگار او یکی از شاعران و ادیبان زبان پشتو به نام پیر کاکر، کتاب معرفت الافغان را تألیف کرد که نخستین دستور زبان پشتو به شمار می‌رود. در نیمه دوم سده ۱۲ ق/۱۸م افرادی از دودمان خوشحال ختک و حافظ رحمت خان خدمات مهمی به زبان پشتو انجام دادند که از آن میان می‌توان از تألیف ریاض المحبه توسط نواب محبت خان و عجایب اللغه از الله یار خان یاد کرد. در نیمه اول سده ۱۲ ق عبدالرحمان مهنند، معروف به رحمان بابا (۱۰۴۲-۱۱۲۸ ق) به پشتو شعر می‌سرود و دیوان مفصلی از او برجای مانده است. برخی از شاگردان او نیز دارای دیوان اشعار به پشتو هستند. نیمه اول سده ۱۳ ق/۱۹م را به سبب ناپایداریهای حکومتها و آشوبهای سیاسی می‌توان دوره فتور در ادب فارسی و پشتو در افغانستان دانست. با این همه، آثاری به زبان پشتو در افغانستان و هند به وجود آمد. نسخه خطی دیوان قاسم علی افریدی که در ۱۲۳۰ ق/۱۸۱۵م در هند تدوین شده است، در اسلامیه کالج پشاور نگهداری می‌شود. در همین دوره در قندهار، آخوندزاده حبیب‌الله، معروف به محقق قندهاری، در کنار تألیف آثار متعدد فارسی، کتابی هم به نظم پشتو، به نام منهاج العابدین نوشت (میرحسین شاه، ۵۰-۵۱).

امیر شیر علی خان (۱۲۹۶ ق/۱۸۷۹م) پادشاه افغانستان، به زبان پشتو توجهی ویژه داشت. به دستور او، القاب و مناصب صدراعظم، وزیران، افسران و اصطلاحات نظامی به پشتو تغییر یافت (فرهنگ،

۲(۶۳۵). در دوران همو، کتابهای نظامی از انگلیسی به پشتو ترجمه، و در مشقهای نظامی به جای زبان فارسی از فرمانها و اصطلاحات زبان پشتو استفاده شد.

از آثار این دوره، کتابی در مشق و قواعد لشکر پیاده، تألیف یا ترجمه عبدالقادر پیشاوری است که در ۱۲۸۹ ق/۱۸۷۲م در بالا حصار کابل چاپ شد. همچنین فیض محمد آخوندزاده کتاب منظوم روضة المجاهدین را به نام امیر شیر علی خان نوشت. در روزگار امیر عبدالرحمان (۱۳۱۹ ق/۱۹۰۱م) آثاری از جمله پندنامه‌ای با نام سر رشته اسلامیه روم انتشار یافت (کابل، ۱۳۰۴ ق/۱۸۸۶م). در این زمان بیشتر اعلانات دولتی به زبان پشتو بود (میرحسین شاه، ۵۲-۵۳).

در عصر امیر حبیب‌الله (۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹م) با فعالیت‌های محمود طرزی (۱۳۱۲ ش/۱۹۳۳م) و انتشار نشریه سراج الاخبار توجه به زبان و ادب پشتو جدی‌تر و بیشتر شد. این نشریه زبان پشتو را زبان ملی، و آموزش آن را واجب دانست. «انجمن عالی معارف» با توجه به نظر بیان شده در سراج الاخبار، پشتو را جزو مواد درسی معارف ساخت. در روزگار امیر امان الله (۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰م) انجمنی به نام «پشتو مزکه» (انجمن پشتو) تأسیس، و کتابهای درسی به زبان پشتو تألیف گردید. در لوایح و مقررات دولتی زبان پشتو را اصل، و دری را ترجمه می‌دانستند (میرحسین شاه، ۵۵، ۵۶). در روزگار محمد ظاهر شاه و صدارت سردار محمد هاشم خان، پشتویگانه زبان رسمی کشور اعلان شد. حتی کتابهای درسی را نیز عموماً به پشتو برگردان و چاپ کردند، اما پس از مدتی دوباره زبان فارسی در کنار زبان پشتو زبان ملی کشور اعلام شد (فرهنگ، ۲(۶۳۵-۶۳۸).

در پاکستان گشایش آکادمی پشتو و انجمنهای ادبی، پژوهش در تاریخ زبان پشتو، حروف چینی و ماشین نویسی با الفبای پشتو، تألیف فرهنگهای دوزبانه و نهضت ترجمه به تقویت زبان پشتو کمک کرده است. همچنین بررسیها و تحقیقات خاورشناسان روسی، آلمانی، انگلیسی، فرانسوی و نروژی برای پشتو شهرت جهانی آورد (اردو، ۶۳۶/۵).

در افغانستان تأسیس انجمن پشتو (پشتو تولنه) و کوشش دانشمندان افغان که از پیشروان آنان می‌توان از حبیبی، خادم، رشتین، بینوا، مجروح و الفت یاد کرد، در تقویت زبان پشتو بسیار اثر گذاشت. در پاکستان نیز گروهی از دانشمندان پشتو زبان به تقویت و رشد این زبان همت گماشتند که پیشروان آنان، پیرزاده عبدالله شاه، احمدشاه رضوانی، منشی احمد جان و حافظ محمد ادیس بودند که انوار الحق نام بسیاری دیگر را نیز یاد کرده است (نک: همانجا).

در ایران بررسیها در مورد زبان و ادبیات پشتو اندک و انگشت شمار است. در لغت نامه دهخدا (ذیل پشتو) به تلخیص نوشته‌ای از عبدالحی حبیبی بسنده شده است. در جلد سوم دانشنامه ادب فارسی، ذیل مدخل پشتو مقاله مفصلی تألیف و چاپ شده است؛ اما نخستین و دقیق‌ترین بررسی زبان شناسانه درباره زبان پشتو، در ایران، به قلم

در گذشته پکتیا وسعت بیشتری داشت، اما این ولایت نخست به دو ولایت پکتیا و پکتیکا تقسیم شد و سپس با تأسیس ولایت خوست در نواحی شرقی پکتیا از وسعت آن کاسته شد. اراضی پکتیا عموماً کوهستانی و جنگلی است و جز ناحیه خوست و چمکنی که آب و هوایی گرم و مرطوب دارد، دیگر مناطق آن دارای آب و هوایی سرد و کوهستانی است (دوبری، ۱۹؛ دائرة المعارف، ۴/۳۴۶۵).

بیشتر نواحی پکتیا به سبب نامساعد بودن شرایط اقلیمی، برای کشاورزی چندان مساعد نیست و فقط در اطراف زرمست و اراضی پیرامون گردیز و برخی زمینهای هموار، کشاورزی رونق بیشتری دارد. به سبب نداشتن رودخانه‌های دائمی، بیشتر آب زمینهای کشاورزی پکتیا از کازیرها تأمین می‌شود. گندم، جو، بشن، صیفی و سبزیجات از عمده‌ترین محصولات کشاورزی این ولایت است. در نواحی کوهستانی مهم‌ترین محصول کشاورزی سیب‌زمینی است (همانجا؛ افغانستان، ۲۲۶-۲۲۷).

پیشینه تاریخی: هرودت در سده ۵ ق.م، از سرزمینی به نام پاکتیکه نام برده است که قومی جنگاور در آنجا می‌زیسته‌اند و طرز زندگی آنها به باختریان شباهت داشته است (II/129). یافته‌های باستان‌شناسی در میرزکی واقع در نزدیکی گردیز نیز، پیشینه تاریخی پکتیا را به سده ۳ ق.م می‌رساند (ایرانیکا، ۱/۵۳۲). در ریگ ودا از قومی جنگجو به نام پگت یاد شده است. گروهی از خاورشناسان نام پشتون را با پگت یکی می‌دانند. اما از دید زبان‌شناسی تبدیل پگت به پشتون در شاخه‌های زبانهای هند و ایرانی پذیرفتنی نیست (نک: جعفری، ۱۰۸۱).

در دوره هخامنشیان این سرزمین ضمیمه قلمرو آنان شد (پیرنیا، ۶۳۰/۸؛ غبار، ۴۰) و پس از سقوط امپراتوری هخامنشی به دست اسکندر از متصرفات وی به شمار آمد و با مرگ اسکندر در حیطه قلمرو جانشینان وی قرار گرفت (نک: پیرنیا، ۱۷۸۰/۲؛ گیرشمن، ۱۴۵).

یافت شدن بیش از ۱۱ هزار سکه باکتریایی در میرزکی، بیانگر آن است که این سرزمین جزو قلمرو باکتریایها بوده است (ایرانیکا، همانجا). ظهور کوشانیها در نواحی شمالی هندوکش و پیشروی آنان به نواحی جنوبی‌تر، در نهایت به سقوط دولت یونانی باختر در حدود سالهای ۴۵-۲۰ ق.م انجامید. از این تاریخ به بعد پکتیا در قلمرو کوشانیان قرار گرفت (نک: تازه، ۳۹). در دوره فرمانروایی کوشانیان، از نیمه‌های سده ۲ م دودمان لویک، بر پاره‌ای از نواحی شرقی افغانستان امروزی از جمله پکتیا، فرمانروایی داشتند (نک: حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از، ۳۲/۱۰۰۰ بی).

هیونن تسیانگ زائر بودایی چینی که در سده ۷ ق.م از سرزمینهای غربی چین دیدن کرده است، از دو منطقه فالانا و آپوکان یاد کرده که ولایت امروزی پکتیا را نیز در بر می‌گرفته است (نک: همان، ۲۷، ۲۴/۱، ۶۷-۶۸؛ واترز، II/262، 265، 319). بنابر گزارش وی، در این نواحی

علی اکبر جعفری در چند شماره مجله سخن (دوره ۱۶ و ۱۷) انتشار یافته است. یکی از مهم‌ترین آثار پشتو درباره تاریخ ادبیات این زبان به قلم زلمی هیوادتل با عنوان د پشتو ادبیاتو تاریخ در ۱۳۷۰ ش نگاشته شده است.

برای اطلاعات بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

Ahmad, Sāhibzada Shakil, English tr. *Swāt- Nāma of Khushhāl Khatak*, Peshawar, 1998; Darmesteter, J., *Chants populaires des Afghans*, Paris, 1888-1890; Dupree, L., *Afghanistan (Some Pashto Poems)*, tr. S. Sphoon, Princeton, 1980; Howell, E. and O. Caroe, *The Poems of Khushhāl Khān Khatak*, With English Version, Peshawar, 1963; Khushhāl Khan Khatak, *Muntakhabāt*, A Selection of Khushhāl Pashto Poems with Urdū, tr. Sayyid Anwār - ul - Haqq, Peshawar, 1957; MacKenzie, D. N., *Poems from the Divān of Khushhāl Khan Khatak*, London, 1965; Majrouh, S. B., *Le Suicide et le chant*, New York, 2003; Morgenstierne, G., «Khushhāl Khān, the National Poet of the Afghans», *Journal of the Royal Central Asian Society*, 1960; Ravān Farhādī, A.G., «Khushhāl Khān Khatak», EI<sup>2</sup>, V/72; *Who's Who in Afghanistan*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1975.

مآخذ: اردو دائرة مصارف اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۳-۱۹۶۸ م؛ الفستین، مونت استرات، افغانان (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ ش؛ بخاری، فارغ، «پشتو ادب کی تاریخ»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش فیاض محمود، لاہور، ۱۹۷۱ م، ج ۱ (۱۳۱)؛ جعفری، علی اکبر، «پشتو»، سخن، تهران، ۱۳۴۶ ش، ۳ و ۴؛ جیلانی، انوار الحق، پشتو نامہ، لاہور، ۱۳۵۳ ش؛ ۱۹۷۵ م؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمہ بر پتہ خزائنہ، محمد هوتک بن داوود، کابل، ۱۳۳۹ ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ تهران، ۱۳۷۷ ش؛ الفت نامہ دہخدا، میر حسین شاہ، «پشتو در قرن نوزده و اوایل قرن بیست»، عرفان، کابل، ۱۳۵۵ ش؛ یونس، محمد، الحدود تکلم او تاریخ شعب و مناخ، ۱۹۶۵ م؛ نیز:

EI<sup>2</sup>, «Pashtun», *Linguistic Survey of India*, ed. G. A. Grierson, Delhi, 1973, vol. X.

عبدالغفور روان فرهادی

پشتون، قوم، نک: افغانستان، قوم‌نگاری.  
پشتنگ لر، نک: اتابکان لرستان.  
پنجان، نک: کابل.

پکتیا، ولایتی در شرق افغانستان. این ولایت با مساحت ۶۰۴۳۹ کی.م. و جمعیتی حدود ۵۲۹۰۹۰۰ تن، از شمال به ولایت ننگرهار، از غرب به ولایت لوگر و غزنی، از جنوب به ولایت پکتیکا و از شرق به ولایت خوست و مرزهای پاکستان محدود است. مرکز پکتیا، شهر تاریخی گردیز، و زرمست، سیدکرم، لجه منگل و چمکنی از مهم‌ترین شهرهای آن است (دولت‌آبادی، ۴۲-۴۵؛ نقشه....: «فرهنگ...»).

مانند دیگر نواحی شمالی و شرقی افغانستان امروزی، کیش بودایی رواج داشته است (حبیبی، همان، ۲۵/۱).

در ۶۴۵/ق یا به روایتی در ۲۵ق، سپاهیان عرب به فرماندهی عبدالله بن عامر بن گریز کابل را به جنگ گشودند، اما به درستی روشن نیست که آیا مسلمانان در این زمان به نواحی شرقی‌تر نیز دست یافته بودند، یا نه (نک: طبری، ۲۴۴/۴؛ ابن اثیر، ۸۶/۳). به هر حال، حاکمیت عربها در این ناحیه پایدار نبود. در ۶۷۰/ق، کابل شاه مسلمانان را از کابل بیرون راند (نک: بلاذری، ۵۵۸-۵۵۹).

از چگونگی ورود اسلام به سرزمینی که امروزه پکتیا خوانده می‌شود، آگاهی چندانی در دست نیست. بنابر اسناد موجود، نخستین حاکم لویکی این ناحیه که به دین اسلام درآمد، خانان یا خاقان نام داشته است. وی چون بر نواحی غزنه و گردیز حکومت یافت، در حدود سال ۷۸۱/ق به اسلام گروید، اما پس از چندی باز به کیش پدران خود برگشت (نک: حبیبی، همان، ۴۳-۴۲/۱)؛ ولی پسر او محمد بن خاقان که تا حدود سال ۸۱۶/ق حکومت داشت، قطعاً به دین اسلام درآمده بود (نک: همان، ۴۴-۴۳/۱). ابومنصور اقلع پسر و جانشین محمد، هنگامی که به شاهی رسید، بتخانه لویک واقع در دروازه بامیان غزنه را ویران، و بر جای آن مسجدی بنا کرد که به مسجد اقلع لویک شهرت یافت (همان، ۴۴/۱).

در ۸۷۰/ق، یعقوب لیث صفاری به نواحی شرقی خراسان تاخت و جنگی سخت میان او و ابومنصور اقلع امیر گردیز در گرفت و سرانجام ابومنصور با دادن گروگان و تهدد به پرداخت ۱۰ هزار درم خراج سالیانه به امیر سیستان، با وی صلح کرد. پس از اقلع، اخلاف و تا اواسط سده ۵ق بر حکومت گردیز باقی ماندند (نک: همان، ۴۷-۴۴/۱؛ گردیزی، ۱۳۹؛ بازورث، ۱۱۱). نواحی دوردست و بعضاً صعب‌العبور پکتیا یکی از پناهگاههای خوارج در نواحی شرقی ایران به‌شمار می‌رفت. این نواحی در دوره اقتدار خوارج سیستان زیر سلطه آنان بود (نک: تاریخ، ۱۷۶-۱۷۷). به گزارش نویسنده گمنام حدود العالم بیشتر اهالی گردیز بر مذهب خوارج بودند (ص ۷۱).

در ۵۷۰/ق ۱۱۷۴م معزالدین محمد غوری، گردیز و نواحی شرقی آن را گشود (نک: منهاج، ۳۹۶/۱). پس از درگذشت وی در ۶۰۲/ق ۱۲۰۶م سلسله غوریان در نتیجه جنگهای داخلی از هم پاشید (بازورث، ۲۷۳) و سلطان محمد خوارزم‌شاه با استفاده از این موقعیت، متصرفات غوریان را تا نواحی گردیز و مرزهای هند ضمیمه قلمرو خود کرد (منهاج، ۴۱۳/۱)، اما سلطه خوارزم‌شاهیان بر این نواحی دیری نپایید و سراسر خراسان به تصرف مغولان درآمد. در ۶۹۸/ق ۱۲۲۱م سپاهیان چنگیزخان در تعقیب سلطان جلال‌الدین خوارزم‌شاه که قصد رفتن به نواحی شرقی سند را داشت، به گردیز رسیدند و نواحی پیرامون آن تا رودخانه سند را به تصرف درآوردند (بازورث، همانجا؛ نسوی، ۱۰۹؛ اقبال، ۶۲).

پس از استیلای مغولان، پکتیا مانند دیگر نواحی خراسان بزرگ

توسط یک والی و یک فرمانده نظامی که از طرف خان بزرگ مغول تعیین می‌شد، اداره می‌گردید. این وضع تا زمان به قدرت رسیدن هلاکو در ایران و تأسیس حکومت ایلخانیان توسط وی ادامه داشت (نک: غبار، ۲۲۶). در دوره ایلخانیان، حکام خراسان بزرگ مطیع فرمانروایان این سلسله بودند (نک: همو، ۲۲۹). پس از مرگ ابوسعید بهادر، آخرین ایلخان مغول تا روی کار آمدن تیمور، پکتیا به مثابه یک مرکز اداری کوچک توسط امرای محلی اداره می‌شد (نک: همو، ۲۳۰). در ۸۰۰/ق ۱۳۹۸م، تیمور گورگانی به پکتیا رسید و از آنجا به نواحی شرقی‌تر تا حوالی رود سند لشکر کشید (حبیبی، همان، ۷۵/۱؛ شرف‌الدین علی، ۳۷/۲).

پس از اضمحلال دولت تیموری نواحی شرقی افغانستان کنونی از جمله پکتیا به تصرف دولت بابری هند درآمد (غبار، ۲۸۱). محمد ظهیرالدین بابر از میان دریایان خود حکمرانانی برای اداره این نواحی گسیل داشت، از آن جمله خواجه کلان را به حکومت غزنی و گردیز گماشت (حبیبی، تاریخ افغانستان در عصر...، ۲۸). این نواحی تا چیره شدن نادر بر نواحی شرقی افغانستان در ۱۱۵۱/ق ۱۷۳۸م تحت استیلای بابریان هند باقی ماند (نک: غبار، ۳۵۰-۳۵۱).

سلطه نادر بر این نواحی دیری نپایید. پس از مرگ نادر (۱۱۶۰/ق ۱۷۴۷م) احمدخان ابدالی، از فرماندهان نظامی نادرشاه که از جانب سران قبایل افغان حمایت می‌شد، در نزدیکی قندهار، تاج شاهی بر سر نهاد. او از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف دولت گورگانی هند به وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در نواحی شرقی متصرفات نادرشاه از جمله پکتیا استوار ساخت (همو، ۳۶۰-۳۶۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰؛ حسینی منشی، ۵۵/۱-۵۶؛ نک: هـ، احمدشاه درانی).

از میانه‌های سده ۱۳ تا میانه‌های سده ۱۴ انگلیسیها در نواحی شرقی افغانستان امروزی نفوذ کردند و بر بیشتر آن نواحی از جمله پکتیا چیره شدند (دائرة المعارف، ۳۴۵۴/۴). در جریان دومین جنگ افغانستان و انگلستان در ۱۲۹۵/ق ۱۸۷۸م، نیروهای انگلیسی از راه پکتیا به سوی کابل پیشروی کردند. در جنگ سوم افغانستان و انگلستان نیروهای افغانی برای هجوم به دژ بریتانیا در «تل» از همین راه گذشتند (نک: فرهنگ، ۱/۲)؛ ۵۰۴-۵۰۵؛ بریتانیکا، ۶۸۳/۷ (VII).

در اواخر سال ۱۳۳۰/ق ۱۹۱۲م نهضتی مردمی بر ضد ستمکاریهای محمداکبرخان والی پکتیا برپا شد که تا اوایل سال ۱۳۳۱ق ادامه داشت. در همین اثنا جان دادخان از زمین‌داران بزرگ احمدزایی که در کابل اقامت داشت، از جانب دولت مرکزی برای سرکوب نهضت اهالی پکتیا به منطقه گسیل شد، ولی او با همدستی برادرزاده‌اش ولی محمدخان که با انگلیسیها سر و سری داشت، به این آشوبها دامن زد. اما دولت مرکزی افغانستان با گردآوری نیرو به سرکوب این نهضت پرداخت (غبار، ۷۱۱-۷۱۳).

سرزمینهای پشتون‌نشین که در دوره حضور انگلیسیها در هند مورد

افقی که بر آن قرار داده می‌شده، شکل می‌گرفته است؛ لیکن مشکلات مهندسی تاکنون حتی به این شکل ساده فایق نیامده، و هنوز جزء تفکیک‌ناپذیر در تمام پلهاست (بریتانیکا).

ساختن شالوده‌های پایا همواره بزرگ‌ترین معیار سنجش هنر سازنده پل محسوب می‌شود. از هزارهٔ ۳ ق م پایه‌های چوبی پل در زمینهای نرم‌تر در داخل زمین کوبیده می‌شد. از اوایل هزارهٔ پیشین تا حدود ۲ سده پیش شالوده پلهای سنگی یا آجری در صورت امکان در بستر صخره‌ای قرار می‌گرفت. قرار دادن شالوده‌ها در زمین خشک می‌توانست با تغییر مسیر موقت رودخانه ممکن شود، مانند پل اصلی بابل که در واقع کهن‌ترین پلی بوده که جنبهٔ مهندسی داشته است. این پل با پایه سنگی و گذرگاه چوبی، در ۲۰۰۰ ق م در شهر بابل بر روی رودخانه فرات برپا شده بود و دو بخش شهر را به هم ارتباط می‌داد («تاریخ...»، 715؛ «فرهنگ...»، 800). بعضی پایه‌ها با ساختن پلهایی از قایقها اجرا می‌شد؛ از جمله آنها پلهایی است که داریوش هخامنشی و پسرش خشایارشا در سدهٔ ۵ ق م طی حمله به یونان، به ترتیب بر آبراههای بسفر و داردانل بستند؛ پل دوم با ۶۷۴ قایق برپا شده بود (هرودت، 456-457).

پل‌سازی در سرزمینهای مسلمانان ظاهراً براساس و ادامه پل‌سازی ایران ساسانی و روم بوده است. پلهای آغازین دوران اسلامی به هنگام فتوحات مسلمانان همان پلهای موقت قایقی رایج در پیش از اسلام بوده است که عربها آن را «جسر» می‌نامیده‌اند. در مدارک در دست دربارهٔ کهن‌ترین پلها از این گونه — که در ۱۳ و ۱۵ ق/ ۶۳۴ و ۶۳۶ م روی رودخانه‌های دجله و فرات در بخش جنوبی دشت برپا شدند — توضیحاتی وجود دارد (بلاذری، ۳۰۸/۲، ۳۰۹؛ طبری، ۶۰۲/۳). با گسترش فتوحات در شهرهایی که رودخانه‌های بزرگ در آنها جاری بود، برپایی جسر و نیز پلهایی با سازهٔ معمارانه «قنطره» رایج شد؛ از جمله این شهرها بغداد، پایتخت نوینیا و منصور، خلیفهٔ عباسی در سدهٔ ۲ ق/ ۸ م بود که پلهای متعددی در آن از هر دو گونه بر روی رودخانهٔ دجله برپا شد (نک: لسترنج، 50 ff.). در شهر موصل جسرهایی پیش از دورهٔ اسلامی روی رودخانهٔ دجله بسته شده بود که دو بخش شهر را به یکدیگر متصل می‌کردند. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق/ ۸ م جسرهای قدیم بازسازی، و جسرهای تازه‌ای ساخته شد و در پی آن قنطره‌ها نیز که به دلیل سازهٔ معمارانه ثابت بودند، برپا شدند (دیوه‌جی، ۱۱۰-۱۲۰).

در فسطاط (قاهرهٔ کهن) نیز همچون شهرهای همانند آن جسرهایی بسته شده بود (ادریسی، ۳۲۳/۱) و ابن جبیر از پلی در فسطاط بر روی رودخانهٔ نیل با ۴۰ دهانه سخن می‌گوید (ص ۵۲-۵۳).

بستن جسر روی رودخانه‌ها در ایران پیش از اسلام، و به هنگام گشودن شهرها توسط مسلمانان — به ویژه در خراسان بزرگ — بسیار کاربرد داشت (مقدسی، ۳۳۰). همچنین بلاذری از قنطره‌هایی بر

منازعهٔ آنان با حکومت افغانستان بود، با به رسمیت شناخته شدن استقلال افغانستان از جانب دولت انگلستان در گفت‌وگوهای صلح راولپندی در ۱۳۳۷ ق رسماً میان دو دولت تقسیم شد و با تعیین مرزهای افغانستان با هند انگلیس، مرزهای امروزی افغانستان شکل گرفت و پکتیا در شمار نواحی پشتون‌نشین تحت فرمانروایی دولت افغانستان قرار گرفت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۰۷-۵۰۹؛ علی‌آبادی، ۱۴۲؛ غبار، ۷۷۴-۷۷۵). پس از آغاز جنگهای داخلی افغانستان، در پی کودتای کمونیستی ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۷۷ م و ورود ارتش شوروی در ۱۳۵۸ ق به افغانستان به منظور حمایت از دولت مرکزی آن کشور، پکتیا به سبب مجاورت با مرزهای پاکستان برای تأمین جنگ‌افزار مجاهدین از اهمیت استراتژیک برخوردار گشت و از پایگاههای مهم مجاهدین افغانی به‌شمار می‌رفت (نک: بریگو، ۸۱-۸۴، ۱۴۵؛ علی‌آبادی، ۱۶۸-۱۶۹).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ ق؛ اقبال آشتیانی، عباس، تواریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ ق؛ بازورث، ک. ا.، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ق؛ بریگو، آندره و اولیویه روا، جنگ افغانستان، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۶ ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طبع و عمرانیس طبع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ پرتیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۶ ق؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ق؛ تازه‌نورستانی، سیدالله، ریشه‌های تاریخی و فرهنگی نورستان، به کوشش عنایت‌الله نصرتی، کابل، ۱۳۶۷ ق؛ جعفری، علی‌اکبر، «یشترو»، سخن، تهران، ۱۳۲۵ ق، دورهٔ ۱۶، ش ۱۱؛ حبیبی، عبدالحی، تواریخ افغانستان بعد از اسلام، کابل، ۱۳۲۵ ق؛ همو، تواریخ افغانستان در عصر گورکانی، کابل، ۱۳۲۰ ق؛ حدردالعالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۰ ق؛ حسینی منش، محمود، تواریخ احمدشاهی، به کوشش دوست مرادسید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ دائرةالمعارف آریانا، کابل، ۱۳۲۸ ق؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، شناسنامهٔ افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۶ ق؛ طبری، تواریخ، علی‌آبادی، علیرضا، افغانستان، تهران، ۱۳۷۲ ق؛ غبار، غلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ، قم، ۱۳۵۹ ق؛ فرهنگ، محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم، ۱۳۷۱ ق؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۷ ق؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین مینکرنی، ترجمهٔ کهن، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ ق؛ نقشهٔ راهنمای افغانستان، گیتاشناسی، تهران، ش ۱۸۹؛ نیز:

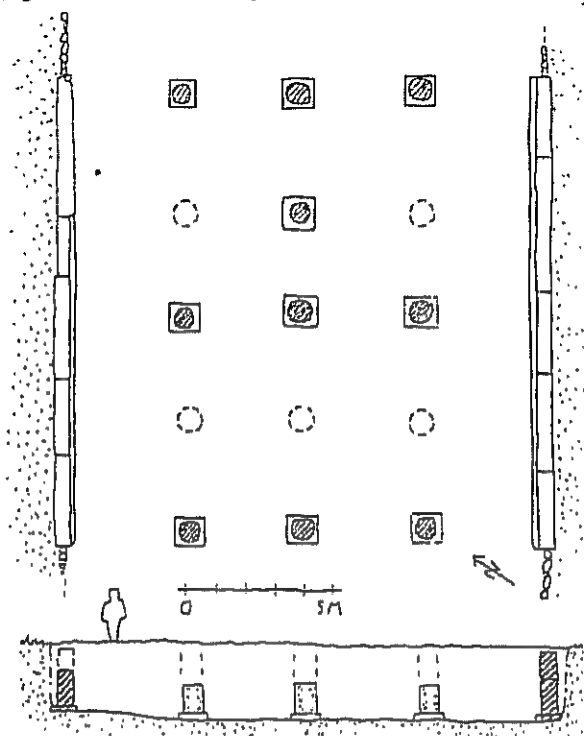
Afghanistan, Paris, 1970; Bosworth, C. E., «The Tahirids and Saffarids, The Cambridge History of Iran, vol. IV, ed R. N. Frye, Cambridge, 1975; Britannica, micropaedia, 1987; Dupree, L., Afghanistan, New Jersey, 1973; Ghirahman, R., Iran, London, 1978; Herodotus, History, tr. A. D. Godley, London, 1957; Iranica; Waters, Th., On Yuan Chwang's Travels in India, 1973; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

امیرحسین مرادخانی

پُل، سازه‌ای که عبور از روی مانع را ممکن می‌سازد. این سازه گذرگاهی برای عبور از روی موانعی مانند آبراهها، دره‌های عمیق و جز آن است که معمولاً بخشهای جداگانه شهرهای دو سوی یک رودخانه، بزرگ‌راهها، خطوط راه‌آهن و گذرگاهها را به هم می‌پیوندند (انکارتا<sup>۱</sup>).

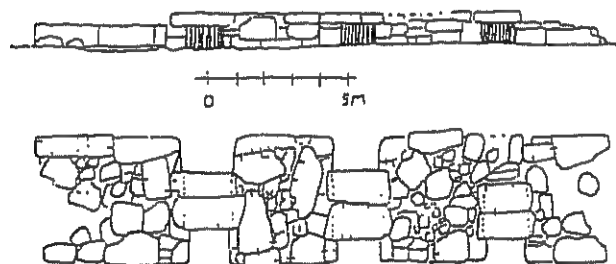
ساختار نخستین پلها بسیار ساده بوده، و از دو پایه و یک شاه تیر

دوره ساسانی: در زمان شاپور اول ساسانی (۲۴۰-۲۷۰ م)، پند - پل مشهور به «پند قیصر» نزدیک شوشتر در خوزستان به دست اسرای



تصویر ۲

رومی پس از شکست آنها در ادسا در ۲۶۰ م ساخته شد. این پند - پل منحنی را با درازای ۴۷۰ متر بر روی رودخانه کارون با استفاده از



تصویر ۳

امکانات طبیعی بستر صخره‌ای رودخانه، و با بیش از ۵۰ دهانه بنا کرده بودند که در دوره‌های بعدی معماری ایران تا سده ۱۳ ق/۱۹ م الگوی برای ساختمان پل بود (تصویر ۴؛ ولقل، ۱۱۳ ff.).

در دره گاماساب نزدیک بیستون در محوطه محصور شکارگاه شاهي پلی با پایه‌های سنگی تراش خورده، و با پستهای فلزی وجود داشته که ظاهراً دارای طاقهای قوسی و گذرگاه مسطح جویی بوده است. از این پل ساسانی فقط پایه‌های سنگی آن با دهانه‌های تیزه‌دار باقی مانده است (کلایس، بیستون، ۹۹ ff.).

نهرهای بلخ گزارش می‌دهد (۵۰۶/۳). از زمرة جسرهای مشهور باید از «جسربنات یعقوب» بر رودخانه اردن علیا یاد کرد (EI<sup>2</sup>, II/555). مقری و ابن عذاری از مشهورترین پلهای اندلس، پل قرطبه بر روی وادی الکبیر یاد می‌کنند که بنیان آن به پیش از اسلام بازمی‌گردد، و از پایان سده ۱۱ ق/۷ م به بعد بارها بازسازی و مرمت شده، و بدین سبب، با اینکه عناصر کهن رومی آن حفظ شده است، ساختار مشخصی ندارد. موقعیت این پل در کنار جامع شهر و کاخ الزهرا عامل امتیازی برای شهر به شمار آمده است (نک: دانشنامه ۶۷۹/۵، ۶۸۰).

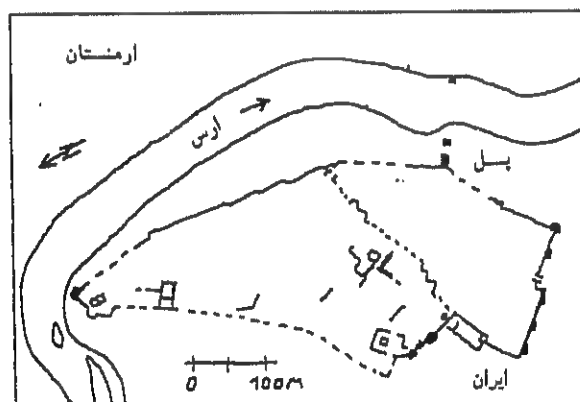
مآخذ: ابن جبر، محمد، رحله، به گوش دخیه، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۲۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به گوش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ دیوه‌چی، سعید، جسر الوصل فی مختلف المصور، سومر، ۱۹۵۶ م، ج ۱۲، ش ۱ و ۲؛ طبری، تاریخ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به گوش دخیه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نیز:

Britannica, 2004; The Dictionary of Art, New York/London, 1998; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2003; Herodotus, The Histories, tr. Aubrey de Sélincourt, Harmondsworth, 1980; A History of Technology, ed. Ch. Singer et al., Oxford, 1955; Le Strange, G., Baghdad During the Abbasid Caliphate, Westport, 1983.

فاطمه کریمی

### پل و پل‌سازی در ایران

دوره پیش از اسلام: بقایای کهن‌ترین نمونه از پلهای پایا بر روی رودخانه ارس در شمال غربی آذربایجان در مرز ارمنستان و نخجوان باقی است. این پل احتمالاً با سازه‌ای بر پایه‌های سنگی در سده ۹-۸ ق م برای ایجاد ارتباط بین دوبرخش شهر اورارتوسی و هرام واقع در دو

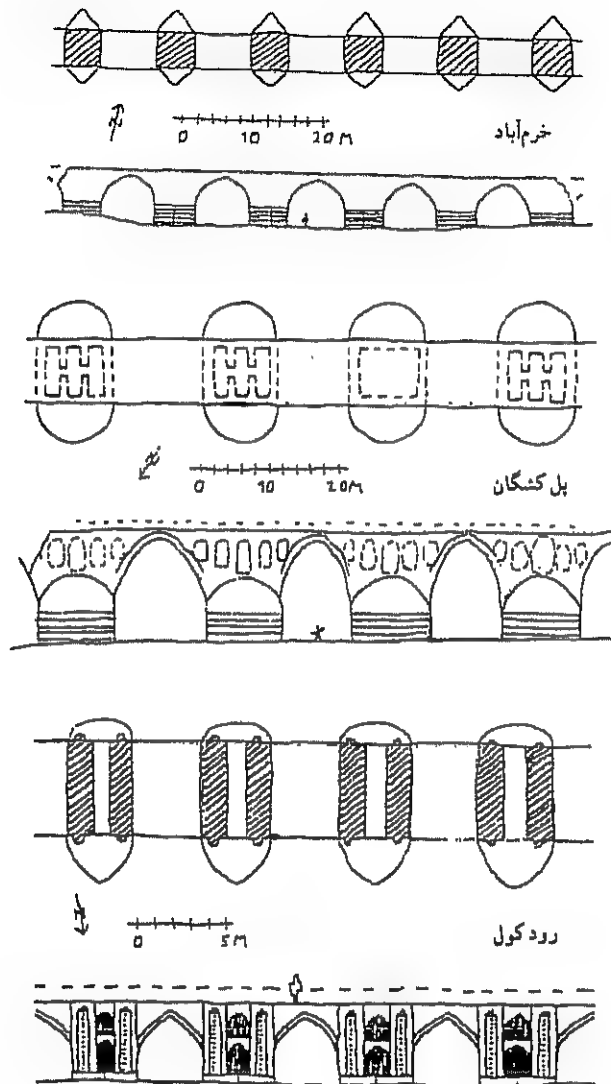


تصویر ۱

سوی رودخانه ارس برپا شده بوده است (تصویر ۱؛ کلایس، (نقشه‌ها...))، ۸۲ ff.).

دوره هخامنشی: در کاوشهای باستان شناختی پاسارگاد در محوطه باغ کاخ هخامنشی بازمانده پلی با نقشه‌ای مربع شکل شامل ۱۵ ستون در ۳ ردیف ۵ ستونی به دست آمده است (تصویر ۲؛ استروناخ، ۱۱۳، تصویر ۵۵) و نیز آثار بازمانده از یک پند - پل در ناحیه «برده بریده ۲» که بر روی رودخانه گر در فارس بسته شده بوده، مورد بررسی قرار گرفته است که تماماً از قطعه سنگهایی تشکیل گردیده که با پستهای فلزی به هم متصل شده‌اند (تصویر ۳؛ برگر، ۱-۴).

وجود دارد که احتمالاً در اوایل دوره اسلامی، و شاید بر پایه‌های ساسانی ساخته شده است (تصویر ۷: همو، «پلهای صفوی و قاجاری



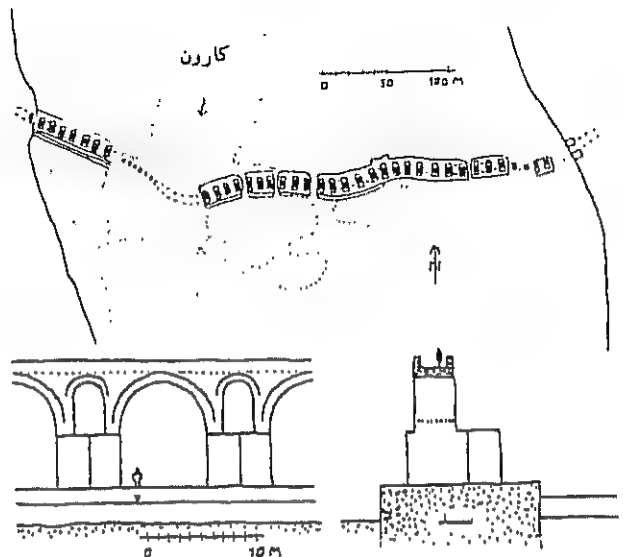
تصویر ۵

در ایران<sup>۳</sup>، ۳۱۵). ساختن چنین اتاقهایی برای مسافران در پلهای ایرانی — مانند کاروان‌سراها — بسیار رایج بوده است.

یکی از قدیم‌ترین پلهای برجای مانده از سده‌های نخستین اسلامی پل «شهرستان» در اصفهان است که — احتمالاً بر پایه‌های ساسانی — در فاصله سده‌های ۴-۱۰ ق/م بر صخره‌های سنگی بستر زاینده رود ساخته شده است (هنر فر، ۸۹: ۹۸؛ رقیعی، ۳۰۵).

بر روی رودخانه قزل‌اوزن در مسیر جاده‌ای که از زنجان به تبریز می‌رود، در پای یکی از قلعه‌های اسماعیلیه، پل قافلانکوه برپاست. بانی آن بر اساس کتیبه آجری موجود، «حاجی عباس... بن عثمان

دوره اسلامی: پلهای ساخته شده در این دوره دارای ویژگیهای پلهای دوره ساسانی — سنگهای مربع شکل، بستهای فلزی و قوسهای



تصویر ۴

نسبتاً تیزه‌دار — است. یک نمونه آن پلی است با ۲۵ پایه در نزدیکی خرم‌آباد که شاید بر پایه‌های یک سازه چوبی قرار داشته، و بر روی آن بنایی با قلوه‌سنگ متعلق به دوره اسلامی وجود داشته است (تصویر ۵: همو، «پلها و سدهای شمال...»، ۲۵۰ff).

بر روی رود کشکان در جاده اندیشک پلی پراهمیت وجود دارد که در زمان شکل‌گیری، دارای پایه‌های مدور ستبر بوده، و ۱۵۰ متر درازا، ۸-۹/۵ متر پهنا، و ۲۸ متر بلندی داشته است. امکان دارد که در اصل پایه‌ها حاصل یک گذرگاه چوبی افقی بوده، و در دومین دوره بنا — احتمالاً در اوایل دوره اسلامی — طاقهای ساخته شده از قلوه سنگ به آن افزوده شده است (تصویر ۶: همو، «پلها و سدهای جنوب غربی...»، ۳۵۰ff).

همچنین بر روی رود کشکان پل مشهور کشکان در ۵۶ کیلومتری غرب خرم‌آباد با ۱۲ پایه مدور مستحکم و ۳ گذرگاه کوچک قرار دارد (همو، «پلها و سدهای شمال...»، ۲۵۲ff). در بنای پایه‌های ستبر آن از سنگهای مربع، و در بخشهای بالایی بین قوسها از قلوه‌سنگ استفاده شده است. برای کاهش وزن بخشهای فوقانی حجره‌هایی در بالای پایه‌ها ساخته‌اند. این پل با ۳۴۰ متر درازا، و ۲۶ متر بلندی، و ۹/۴ متر پهنا به دستور امیر ابونجم بدر بن حسنویه در فاصله سالهای ۳۸۹-۳۹۹ ق/۱۰۰۸-۱۰۹۸ م ساخته شده است و بخشی از آن را در سده ۱۳ ق/۱۹۱۹ م بازسازی کرده‌اند.

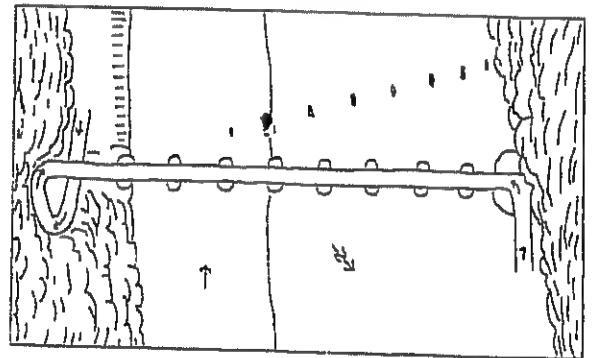
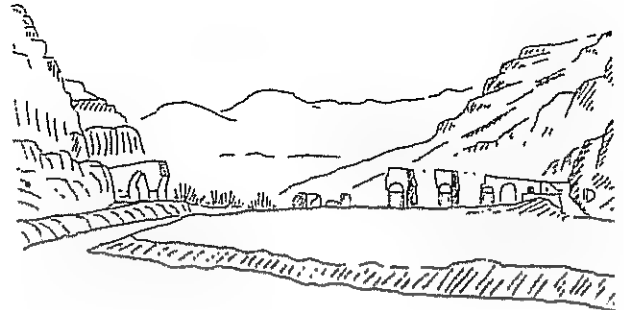
در جنوب گور در فارس پل گور با درازای ۱۲۵، بلندی ۱۰/۳، و پهنای ۳/۸ متر، با ۶ دهانه تیزه‌دار و اتاق کوچک برای مسافران

1. «Brücken und Dämme in Nord...»

2. «Brücken und Dämme in Südwest...»

3. «Safavidische...»

القزونی» و تاریخ ساخت آن ۸۸۰-۸۸۹ ق/۱۴۷۵-۱۴۸۴ م است.



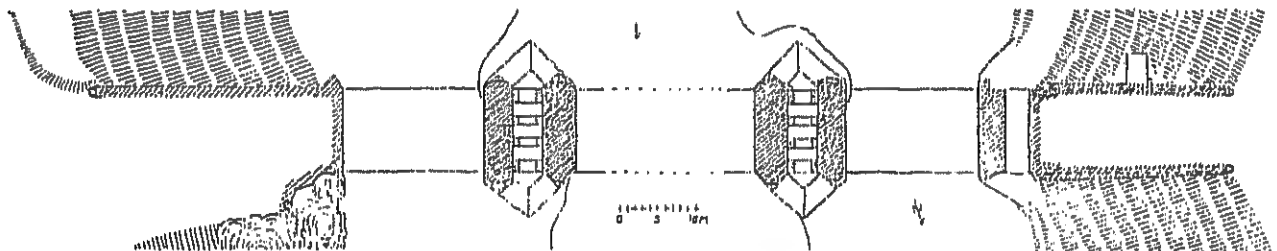
تصویر ۶

کتیبه ای دیگر از مرمتی در ۹۲۳ ق/۱۵۱۷ م به امر شاه بیگم دختر

۱۶۷۳ م، و دیگری در دوره سلطنت نخستین شاه قاجار (آغاز سده ۱۳ ق) صورت گرفته، و آخرین آنها حدود ۱۰۰ سال پیش به دست معماری تبریزی انجام یافته است. چشمه میانی پل در ۱۳۲۵ ش/۱۹۴۶ م طی جنگ آذربایجان منقرض شد. پل ۱۴۸ متر درازا، ۱۰/۸ متر پهنا و ۱۵ متر بلندی دارد. پایه های آن از سنگهای مربع شکل ساخته شده است و برای بخش بدنه از آجر استفاده کرده اند. برای کاهش وزن پل گذرگاههایی در آن ایجاد شده است (تصویر ۸؛ پوپ، ۱۲۳۴، نیز حاشیه ۲؛ کلایس، «پل قافلانکوه...»، ۳۶۳ ff.).

دوره صفوی: از دیدگاه تاریخ هنر پلهای اصفهان مهم ترین پلهای ایران هستند. پل سازی در این دوره به شکلی فزاینده به جلوه گریهای معمارانه و تزیینات نما می پردازد و فاصله پایه ها و پهناهای دهانه های پل بیشتر می شود. از این گروه پلهای می توان از پل الله وردی خان (هم) (سی و سه پل) و بند پل خواجو با ۲۳ دهانه و ۱۳۱ متر درازا یاد کرد؛ در میانه این پل یک کلاه فرنگی ۸ ضلعی بریاست (وورفل، ۱۷۵ ff.).

در ۵۷ کیلومتری شمال قزوین روی رودخانه شاهرود پل «انبوه» که تنها دارای یک قوس تیزه دار است با درازای ۲۱/۸۰، بلندی ۱۸/۸۰، و پهنا ۸ متر برپا شده است که در هر سوی پل اتاقی برای مسافران وجود دارد. دسترسی به اتاق شمالی از طریق پلکانی است که از شیب جاده به پایین می رود و راه اتاق جنوبی از کنار سر پل است؛ پل انبوه در زمان شاه عباس اول - و شاید در محل یک پل کهن تر - بر جاده ای که به سوی قزوین، لاهیجان و دریای مازندران می رود، ساخته شده است.



پل قافلانکوه

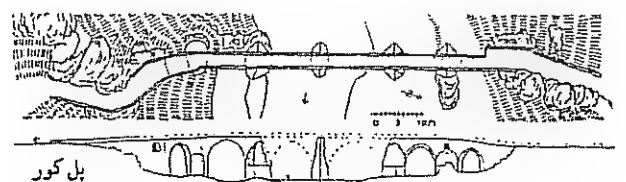


تصویر ۸

این پل تاکنون به خوبی برجاست (تصویر ۹؛ کلایس، «پلهای صفوی و قاجاری در شمال...»، ۲۰۵ ff.).

در استانهای گیلان و مازندران چندین پل ساخته شده از آجر نمایشگر تناسبات عالی معمارانه است. برای نمونه پل تمی جان نزدیک رودسر است که در سده های ۱۱-۱۲ ق/۱۷-۱۸ م با سنت معماری صفوی

محمدیگ نشان دارد، و ظاهراً مرمت های بعدی یکی در ۱۰۸۴ ق/



پل کور

تصویر ۷

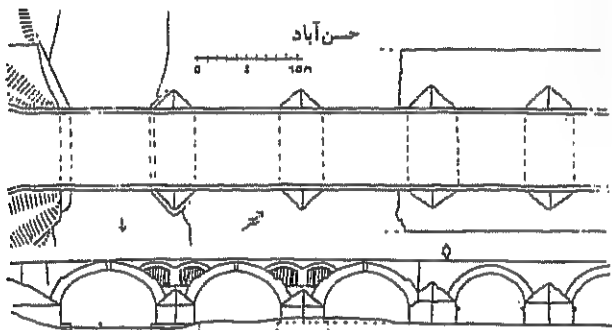


(329). پل شیم رود نزدیک لاهیجان (همان، 327 ff.)، و پل صومعه سرا



تصویر ۱۲

صومعه سرا در ۲۴ کیلومتری غرب رشت یا ۴ دهانه و ۲ گذرگاه در پایه‌های اصلی نیز از این گروه‌اند (تصویر ۱۱؛ همو، «پلهای صفوی و



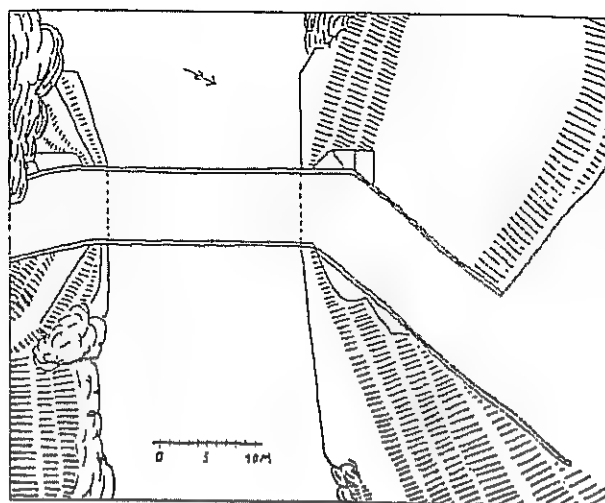
تصویر ۱۳

قاجاری در شمال» (213).

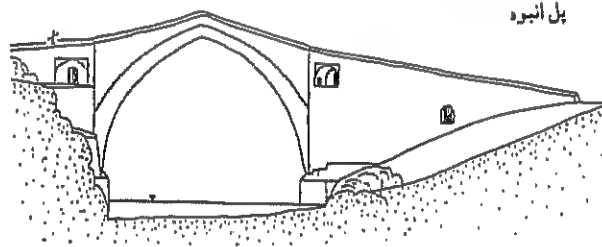
پلهایی که بر صخره‌های زیرزمینی بنا نشده‌اند، اگر روی ساختمان سد نباشند، بیشتر روی پایه‌های سنگفرش بنیاد یافته‌اند. نمونه چنین پلهایی، پلی واقع در جاده بیجار است که بر رودخانه زنجان بسته شده است. این پل آجری ۱۰۵ متر درازا، ۶/۲ متر پهنا، و ۱۱/۱ متر بلندی دارد (تصویر ۱۲؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری در جنوب غربی...» (333).

دوره قاجار: پل رود شور (قره‌سو) نزدیک حسن‌آباد در جاده تهران - قم، در اصل روی یک سد ساخته شده بوده است که پس از ویرانی بخش جنوبی آن، به هنگام بازسازی سازه‌هایی آجری برای کاهش وزن پل به آن افزوده‌اند. این پل در اصل در دوره قاجار ساخته شده، و در نیمه دوم سده ۱۳ ق بازسازی شده است (تصویر ۱۳؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری در شمال» (236).

از اواخر دوره قاجار در ساختمان پلها به‌طور فزاینده از فنون جدید و مصالح ساختمانی چون سنگ و آجر استفاده شد، در سده ۱۴ ق/۲۰ م از سازه‌های فولادی و سیمانی در پل سازی استفاده کردند؛ برای نمونه می‌توان از پل فولادی ورسک برای راه آهن، میان کوه‌های البرز در راه

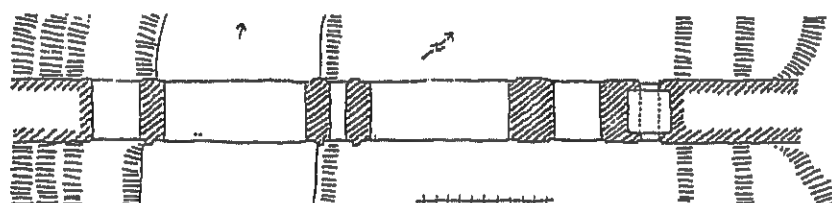


پل انبوه

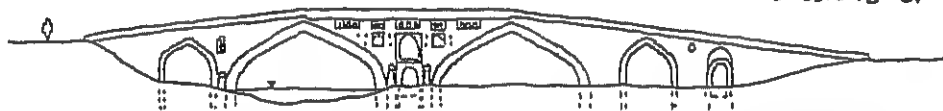


تصویر ۹

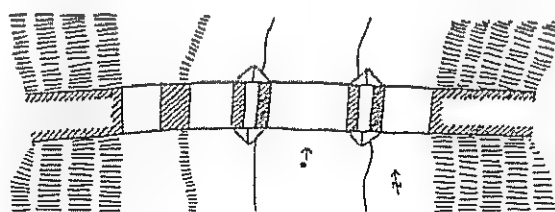
ساخته شده است (تصویر ۱۰؛ همو، «پلهای صفوی و قاجاری در ایران».



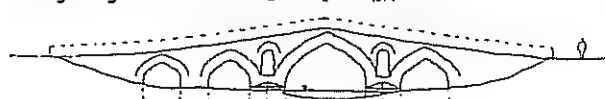
پل تمی جان (رودسر)



تصویر ۱۰



صومعه سرا



تصویر ۱۱

تهران - دریای مازندران، و پل فولادی («قطور») در خط آهن میان آذربایجان و ترکیه یاد کرد.

مآخذ: رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Bergner, K., «Bericht über unbekannte achamenidische Ruinen in der Ebene von Persepolis», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1936, vol. VIII, Kleiss, W., *Bisutun*, Berlin, 1999, vol. VII; id, «Brücken aus safavidischer und qadjarischer Zeit im nördlichen Iran», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1985, vol. XVIII; id, «Brücken aus safavidischer und qadjarischer Zeit in Südwest- und Nordiran», *ibid*, 1987, vol. XX; id, «Brücken und Dämme in Nord-, West- und Südwest-Iran-V», *ibid*, 1994, vol. XXVII; id, «Brücken und Dämme in Südwest-, Nordost- und Süd - Iran», *ibid*, 1995/1996, vol. XXVIII; id, «Plan-aufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973», *ibid*, 1974, vol. VII; id, «Pol-e Qafian Kuh bei Miancha», *ibid*, 1983, vol. XVI; id, «Safavidische und qadjarische Brücken in Iran II», *ibid*, vol. XIX, 1986; Pope, A. U., «Bridges, Fortifications and Caravanserais, A Survey of Persian Art, Tehran etc., 1967, vol. III; Stronach, D., *Pasargadae*, Oxford, 1978; Wölfl, W., *Wasserbau in den alte Reichen*, Berlin, 1990; Würfel, K., *Isfahan*, Zürich, 1974.

ولفرام کلایس

**پُل دُختر**، شهرستان و شهری در جنوب استان لرستان و نیز پلی تاریخی در همان جا.

**شهرستان پل دختر**: این شهرستان با ۳۶۱۵ کیلومتر مساحت از دو بخش مرکزی و معمولان، ۷ دهستان و ۲۴۹ آبادی دارای سکنه تشکیل یافته است (جغرافیا، ۵۲؛ نشریه، ۵۳؛ سرشماری، ۵۳؛ پانزده). شهرستان پل دختر از شمال و شرق به شهرستان خرم‌آباد، از غرب به شهرستان کوهدشت، از جنوب به شهرستان دَره شهر در استان ایلام و شهرستان اندیمشک در استان خوزستان محدود است (نک: نقشه...).

بنابر مصوبه هیئت دولت در ۱۳۷۳ ش، بخش ملای از توابع شهرستان خرم‌آباد به شهرستان پل دختر تغییر یافت (نک: مجموعه، ۵۸۰-۵۸۱). این شهرستان براساس سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۶۹۱۳۶۵ تن جمعیت داشت (سرشماری، شانزده). مردم شهرستان پل دختر به گویش لری گفت و گو می‌کنند و شیعه دوازده امامی‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۷۳).

**شهرستان پل دختر** منطقه‌ای کوهستانی و در بلندیهای زاگرس واقع است. مهم‌ترین کوه‌های آن اینهاست: عاصی‌آباد (۲۶۳۰ متر)، لَمو (۲۳۱۹ متر)، خرگوشان (۲۱۶۰ متر) و گوهرته (۲۰۲۵ متر) (فرهنگ جغرافیایی کوهها، ۲۱۳/۲، ۲۲۹، ۲۴۳). رودخانه کشکان و ریزابه‌های آن که یکی از شاخه‌های مهم و پر آب کرخه است، زمینهای شهرستان پل دختر را آبیاری می‌کند (افشین، ۳۶۴/۱؛ جعفری، ۳۹۴، ۳۹۶-۳۹۷). این شهرستان دارای آب و هوای معتدل و خشک است (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۴۵۰). اساس اقتصاد شهرستان پل دختر بر زراعت و دامداری است و محصولات کشاورزی آن گندم، جو، بنشن، برنج و تره‌بار است (همانجا).

**شهر پل دختر**: این شهر که مرکز شهرستان پل دختر است، در ۳۳ و ۹ عرض شمالی و ۴۷ و ۴۲ طول شرقی در ارتفاع ۶۵۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۱۲۹) و در ۱۳۷۵ ش دارای ۱۶۵۳۸ تن جمعیت

بوده است (سرشماری، چهل).

پل دختر تا چند سال پیش روستایی کوچک بود و هیچ‌گونه مزایای شهری نداشت، اما به سبب واقع شدن در مسیر جاده بازرگانی و جایگاه جغرافیایی مناسب، به تدریج بر جمعیت و آبادانی آن افزوده شد (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۷۳). نام پل دختر برگرفته از نام پلی است به همین نام (نک: دنباله مقاله) که در ۵۰۰ متری شمال این شهر بر روی رودخانه کشکان قرار دارد (مهریار، ۱۷۹).

**پیشینه تاریخی**: یافته‌های باستان‌شناختی در تپه واشیان و گورستانهای گرزور، تنگ لیلیم، چشمه کیوتنگ، کرفه و چال کره هلوش پیشینه این منطقه را به دوره پیش از تاریخ می‌رساند (پایگاه، ...، «محوطه‌ها...»). در تپه تاریخی واشیان سفالهای مختلفی که به تمدنهای گوناگونی تعلق دارد، مشاهده می‌شود (ایزدینه، ۲۵/۳). در غار گلمارگره، واقع در شمال باختری پل دختر ظروف، آثار و مجسمه‌های نقره‌ای بسیار ارزنده و نفیس از زمان هخامنشیان یافت شده است. برخی این آثار را بخشی از اموال خزانه شوش می‌دانند که هنگام حمله اسکندر به یغما رفت و هنگامی که آنتی‌گونوس، سردار اسکندر قصد داشت آنها را از شوش به همدان منتقل کند، توسط ساکنان آن روزگار لرستان، یعنی کاسیان ربوده شده، و در این غار پنهان گردیده است (همو، ۲۵/۳-۲۶؛ پیرنیا، ۲۰۱۰/۳-۲۰۱۲).

آثار برجای مانده در غار کوگان، در شهرستان پل دختر نمونه‌ای از معماری صخره‌ای اشکانی است. این غار دو طبقه دارد. طبقه اول از ۴ اتاق و فضاهای مرتبط به هم تشکیل شده، و در درون هر یک از اتاقها مخازن آبی تعبیه گردیده است. برخی با توجه به یافته‌های درون این غار، این اثر را مرتبط با آیین مهرپرستی دانسته‌اند (پایگاه، «غار کوگان»). از دوران باستان گذرگاههای این منطقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و «راه شاهی» در روزگار هخامنشیان که از شوش تا شهر سارد در آسیای صغیر ادامه داشت، از این منطقه می‌گذشت (نک: نوربخش، ۳۸؛ پیرنیا، ۲۰۱۱/۳).

وجود پلهای متعدد در این منطقه مانند پل گاومیشان، پل کلهر (کلهرت) و پل دختر که متعلق به دوره پیش از اسلام است، بیانگر اهمیت گذرگاههای این منطقه است که نواحی شمالی، جنوبی و مرکزی ایران را به نواحی غربی متصل می‌ساخته است (مهریار، همانجا؛ پایگاه، «پل دختر»، «پل کلهرت...»، «پل گاومیشان...»).

پل گاومیشان در شرق رودخانه سیمره و ۳۰ کیلومتری پل دختر پایین‌تر از محلی که رود کشکان و سیمره به هم می‌پیوندند، بنا شده است. جهت این پل شمال شرقی - جنوب غربی است که حدود ۱۷۵ متر درازا دارد و عرض گذر آن حدود ۸ متر است که امروزه ۶ چشمه آن سالم برجای مانده است. در ساخت این بنای تاریخی از آجر و سنگ استفاده شده است. معماری پای طاقها به سبک دوره ساسانی است، اما در چشمه طاقها آثار بازسازی از دوره صفویه و قاجار نیز به چشم می‌خورد. با توجه به اهمیت گاو در آیین مهرپرستی احتمال می‌رود که

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك و ممالك، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افشین، یدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ایزدپناه، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ باستانی‌پاویزی، محمدابراهیم، تلاش آزادی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یابلی‌یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پایگاه اطلاع‌رسانی میراث فرهنگی لرستان (۱)، پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، عباس، روده‌ها و رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جغرافیای استان لرستان، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۸۱ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان پلدشت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (کودشت)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۵۷؛ فرهنگ جغرافیایی کوههای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فره‌وشی، بهرام، ایران‌پنج، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مجمره قوانین ۱۳۷۴ش، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مخلص، محمدعلی، پلهای قنیمی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مهریار، محمد، «بررسی اجمالی پلدشت (جایدر)»، اثر، تهران، ۱۳۶۵ش، شد ۱۲-۱۴؛ نشریه دختر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شد ۱۲؛ نقشه تقسیمات کشوری ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۱ش، شد ۲۹۲؛ نوربخش، مسعود، با کاروان تاریخ، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز؛

Lorestan Cultural Heritage Organization Website, www.Lorestanmiras.org/, شیرو جعفری

**پلدشت، بخش و شهری در خاور شهرستان ماکو، در شمال استان آذربایجان غربی.**

بخش پلدشت: این بخش از شمال و خاور به جمهوری آذربایجان، از جنوب به شهرستان خوی، و از باختر به بخشهای مرکزی و شوط از شهرستان ماکو محدود است. بخش پلدشت شامل یک شهر، ۴ دهستان به نامهای چایپاسار شرقی، زنگبار، گچلرات شرقی و گچلرات غربی، و ۸۴ آبادی دارای سکنه است (سرشماری، نتایج، پانزده؛ نشریه...، ۶). رودخانه مرزی ارس از نواحی شمالی این بخش می‌گذرد. سد بزرگ ارس نیز که در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به بهره‌برداری رسید، در محدوده بخش پلدشت جای دارد (فرهنگ...، ۳۱۲؛ قربانی، ۱۱۱). رود دیگری که از باختر تا خاور این بخش را آبیاری می‌کند، زنگبار (زنگبار یاماگوچای) است که در شهر پلدشت به ارس می‌پیوندد (فرهنگ، همانجا؛ جعفری، روده‌ها...، ۲۵۴؛ افشین، ۴۷-۴۶/۲؛ هویدا، «رودخانه...»، ۸۷).

بخش پلدشت دارای آب و هوایی معتدل و خشک است و قسمتهای هموار و دشتی شهرستان ماکو را تشکیل می‌دهد (فرهنگ، همانجا) و مهم‌ترین بلندیهای آن کوههای کچه داغ (۱۸۵۶ متر)، آق‌داغ (۱۸۲۰ متر) و مرادتپه (۱۳۶۸ متر) است (جعفری، کوهها...، ۴۶۵، ۵۰۵). کشاورزی در بخش پلدشت به سبب وجود رودخانه‌های پرآبی چون ارس و زنگبار از رونق ویژه‌ای برخوردار است و شامل کشت برنج، گندم، جو، یونجه و تره‌بار است (فرهنگ، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۳۰۱۸۷ تن بوده است (سرشماری،

این نام (گاومیشان) بی‌ارتباط با فرهنگ و آیین مهرپرستان نباشد (پایگاه، «پل گاومیشان»).

**پل کلهر (کلهرت)** که در جاده خرم‌آباد به خوزستان و در دهستان ملای شهرستان پلدشت بر روی رودخانه کشکان بسته شده، به شکل بیضی است و از ویژگیهای آن می‌توان به وجود سکویی که ۱۲ پله دارد، اشاره کرد. بنای اصلی این پل به دوره ساسانیان تعلق دارد، اما کتیبه‌ای به خط کوفی و به طور برجسته در قسمت غربی پل بر سینه کوه بالاتر از مسیر گذر به طرف شمال غربی وجود دارد که نشان می‌دهد این پل در ۲۷۴ق/۹۸۴م به دست بدر بن حسنویه، از امرای گرد مرمت شده است (ایزدپناه، ۳۳۳/۳؛ پایگاه، «پل کلهرت»؛ مهریار، ۱۸۹).

همچنین در دوره ساسانیان بر روی رودخانه کشکان در کنار کوه تخت شیر در منطقه جایدر، از توابع شهرستان پلدشت، پلی ساخته شد که به آن پل دختر می‌گویند. جهت این پل شرقی-غربی است و ۲۷۰ متر درازا دارد که تنها یک طاق از آن برجای مانده است و جاده خرم‌آباد-اندیمشک از زیر آن می‌گذرد. بلندای این طاق ۱۸ متر از سطح جاده است و نزدیک به ۳۰ متر از آب رودخانه ارتفاع دارد. پایه‌های پهن و ستبر آن از سنگهای بزرگ و خوش‌تراش ساخته شده، و در داخل رودخانه آثار آن هنوز پابرجاست (همو، ۱۷۹؛ پایگاه، «پل دختر»).

وجود راه اصلی شمالی-جنوبی شاپورخواست و جندی شاپور در یک منزلی شرق پل دختر و ارتباط این راه با دژه شهر از طریق پل دختر و جاده سنگی موجود در کنار غربی کشکان رود، نشان از اهمیت این پل در دوره ساسانیان دارد (مهریار، ۲۰۷). به گزارش جغرافیایانسان اسلامی، دگرگونی عمده‌ای نسبت به مسیر راههای ارتباطی این ناحیه با دوره ساسانیان روی نداده است (نک: ابن حوقل، ۳۶۱-۳۶۰/۲؛ اصطخری، ۱۶۳). از شواهد و قراین موجود چنین برمی‌آید که پل دختر نیز به روزگار بدر بن حسنویه مرمت و بازسازی شده است (مهریار، ۱۸۹؛ ایزدپناه، همانجا).

برخی برآن اند که نام این پل و پلهای دیگری که به همین نام در نقاط مختلف ایران وجود دارد، با «اناھید»، ایزد بانوی نگاهبان آب در آیین زرتشت ارتباط دارد. این پلها را به نام این ایزد بانو بر روی رودخانه‌ها می‌بستند و بدین‌سان، هدیه‌ای نثار «دختر»، یعنی اناھید می‌کردند (فره‌وشی، ۱۸۹؛ باستانی، ۵۶۹). با بررسی پیشینه تاریخی این پلها به این نتایج می‌توان دست یافت: ۱. این آثار به دوره ساسانی تعلق دارند؛ ۲. در مناطق کوهستانی خصوصاً مناطق مهم نظامی واقع‌اند؛ ۳. این پلها غالباً در مسیر شاهراههای باستانی قرار داشته‌اند؛ ۴. در کنار این پلها قلعه و یا قراول‌خانه‌ای وجود داشته که حفاظت راهها و نظارت بر عبور و مرور را بر عهده داشته است (مخلص، ۵۰).

از آثار دوره اسلامی شهرستان پلدشت، گنبد بابا زید، قلعه کوش خران خروش متعلق به دوره سلجوقیان، و مقبره خلیل اکبر بر جای مانده از دوره خوارزمشاهیان، و کاروان‌سرای میش‌وند متعلق به دوره صفویه را می‌توان نام برد (پایگاه، «لیست آثار...»).

شناسنامه ۲).

**شهر پلدشت:** این شهر در ۴۵' و ۴' طول شرقی و ۳۹' و ۲۱' عرض شمالی در ارتفاع ۸۱۵ متری از سطح دریا و در ۴۸ کیلومتری خاور ماکو جای دارد. شهر پلدشت در ناحیه‌ای دشتی واقع است و در کنار رودخانه‌های ارس و زنکار گسترش یافته، و دارای آب و هوایی معتدل و نیمه خشک است (فرهنگ، همانجا؛ پاپلی، ۱۲۹؛ جعفری، دایرةالمعارف...، ۲۵۶). در سرشماری ۱۳۷۵ ش جمعیت این شهر ۷۲۳۵ تن بوده است (سرشماری، نتایج، چهل). مردم این شهر به زبانهای ترکی، کردی و فارسی گفت‌وگو می‌کنند و پیرو مذهب شیعه اثناعشری و سنی حنفی هستند (فرهنگ، ۴/۲).

**پیشینه تاریخی:** از دیربگی این شهر آگاهیهای چندانی در دست نیست. این شهر در گذشته به واسطه اسکان طایفه عربلو، از طوایف ایل افشار در آن به نامهای آبادی عربلو، عربلو و عرب خوانده می‌شد، اما در ۱۳۱۶/۱۲/۱۶ ش با تصویب فرهنگستان زبان ایران به پلدشت تغییر نام یافت (نک: مجموعه...، ۲۵۳-۲۵۴؛ کیهان، ۳/۳۳۵؛ انزلی، ۱۱۷). این شهر از آن رو پلدشت خوانده شد که در ناحیه‌ای دشتی و در کنار پلی بر روی رودخانه ارس جای دارد (نک: فرهنگ، همانجا). در نزدیکی شهر پلدشت دو پل وجود دارد که یکی از آن دو بریاست و مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما دیگری که پایین‌تر از آن جای دارد، خراب شده است (هویدا، «پلهای...»، ۲۵۲). برخی بر این گمان‌اند پل ضیاءالملک نخجوانی که در منابع تاریخی از آن یاد شده (نک: حمدالله، ۸۸-۸۹؛ شرف‌الدین، ۲۹۰)، منطبق با پلدشت امروزی است (هویدا، همان، ۲۳۹-۲۵۰)، اما بنا بر گواهی منابع تاریخی، پل ضیاءالملک در حدود گرگر، پایین‌تر از نخجوان و حتی به احتمالی پایین‌تر از جلفا قرار داشته، در حالی که پلدشت بالاتر از نخجوان واقع است (نک: رئیس‌نیا، ۳۷-۴۰، ۵۷).

در ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م طی جنگ جهانی اول، روسیه تزاری به احداث راه‌آهنی که این کشور را از طریق شاه‌تختی در خاک روسیه به پلدشت (عربلو) و ماکو و از آنجا به خاک ترکیه متصل می‌ساخت، مبادرت کرد (ایران‌شهر، ۱۴۷۶/۲؛ کیهان، همانجا). با احداث اداره مرزبانی و گمرک در پلدشت، این شهر اهمیت خاصی یافت و روبه گسترش نهاد. پس از سقوط دولت روسیه تزاری و پایان جنگ جهانی اول، در ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱ م بر اساس معاهده‌ای که با دولت شوروی و انگلستان منعقد شد، تمامی خطوطی که این دو دولت در ایران احداث کرده بودند، به دولت ایران واگذار شد (همو، نیز فرهنگ، همانجاها). پس از انقراض دولت روسیه تزاری اداره مرزبانی و گمرک تعطیل، و دروازه‌های پل بسته شد و تنها در مواقع ضروری و رفت و آمد مأموران و یا مهمانان دولتهای ایران و شوروی، با اجازه قبلی باز و بسته می‌شد. بخشی از این پل نیز بر اثر طغیان رودخانه ارس در ۱۳۳۱ ش تخریب شد که بعداً بازسازی گردید (هویدا، «رودخانه»، ۱۴). پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال جمهوری آذربایجان این پل دوباره به

روی شهروندان ایران و جمهوری آذربایجان بازگشایی شد.

**مآخذ:** افشین، بدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ انزلی، حسن، اورمیه در گذر زمان، اورمیه، ۱۳۷۸ ش؛ ایران‌شهر، کیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همو، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهةالقلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ وئیس‌نیا، رحیم، آذربایجان در سیر تاریخ ایران، تبریز، ۱۳۶۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همان، نتایج تفصیلی؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، نخجوان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ قربانی، حافظ، منوگرائی شهر ماکو، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶ ش، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ش ۲؛ هویدا، رحیم، «پلهای تاریخی آذربایجان»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۱ ش، س ۷، ش ۱۹، همو، «رودخانه ارس و رودخانه‌های تاریخی اطراف آن»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ ش، س ۶، ش ۲. گرم شریعت

**پُل سفید،** مرکز شهرستان سوادکوه در استان مازندران. این شهر در ۵۳' و ۳' طول شرقی و ۳۶' و ۷' عرض شمالی، در ارتفاع ۵۵۰ متری از سطح دریا در دامنه‌های شمالی رشته کوههای البرز مرکزی و در ناحیه‌ای نیمه جنگلی واقع شده است. پیرامون این شهر را کوههای سامان سی، سیتک، الوات، غل غلوك، گکو و لالتا دربر گرفته، از این رو شهر به صورت طولی و در امتداد جاده‌ای که از میان آن می‌گذرد، رشد کرده است. رودخانه تالار که از کوههای جنوبی شهرستان سوادکوه سرچشمه می‌گیرد، از میان این شهر می‌گذرد. آب و هوای پل سفید معتدل و نیمه مرطوب است. بیشترین دمای آن در تابستانها ۳۴ سانتی‌گراد، و کمترین آن در زمستانها ۱۰- سانتی‌گراد، و میانگین بارندگی سالانه آن حدود ۵۵۰ میلی‌متر است (پاپلی، ۱۲۹؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۱۳۹؛ جعفری، ۲۵۷؛ سرشماری، نقشه، ۹۵).

در پیرامون پل سفید کشاورزی و دامداری رونق دارد. آب کشاورزی این شهر از رودخانه تالار، و آب آشامیدنی آن از چشمه‌های لوله‌کشی شده تأمین می‌شود. وجود مراتع سرسبز باعث شکوفایی دامداری در این شهر شده است. چنان‌که گوشت گوسفند و فرآورده‌های لبنی از موادی است که به جاهای دیگر فرستاده می‌شود. زغال سنگ نیز از دیگر مواد صادراتی این شهر است که از معادن البرز مرکزی - که در کنار آبادی کری کلا در ۴ کیلومتری پل سفید واقع است - استخراج می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۱۳۰، ۳۱۰-۳۱۱).

یکی از مهم‌ترین عوامل در توسعه پل سفید، قرار گرفتن این شهر در کنار راههای ارتباطی است. پل سفید بر سر راه فیروزکوه که تهران را به مازندران متصل می‌سازد، و همچنین در مسیر راه آهن تهران - شمال واقع است (همان، ۱۴۰).

**پیشینه تاریخی:** در بیست و پنجمین سال سلطنت شاه عباس اول

بنابر سرشماری ۱۳۵۵ش جمعیت شهر پل سفید به ۳۸۳۹ تن افزایش یافت (فرهنگ آبادیها...، ۹۰). با تشکیل شهرستان سوادکوه به مرکزیت پل سفید، سازمانها و ادارات دولتی در این شهر دایر شد و جمعیت آن در ۱۳۶۵ش به ۶۴۲۳ تن (سرشماری، نتایج، ۱۹) و در آبان ۱۳۷۵ به ۷۰۶۲۳ تن رسید (همان، چهل و دو).

مآخذ: استرآبادی، محمد مهدی، جهانکشی نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، التدرین فی احوال جبال شروین (تاریخ سوادکوه مازندران)، به کوشش مصطفی احمدزاده، تهران، ۱۳۷۳ش؛ افضل الملک، غلامحسین، سفر مازندران و وقایع مشروطه (رکن الاسفار)، به کوشش حسین صمدی، قائم شهر، ۱۳۷۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ رابینو، ی. ل.، سفرنامه مازندران و استرآباد، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (گیلان و مازندران)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ رضاشاه پهلوی، سفرنامه مازندران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استرآباد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان سوادکوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نقشه آبادیها، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ شایان، عباس، مازندران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دوم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هدایت، رضاقلی، سفارت نامه خوارزم، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ علی کرم همدانی

### پِلِ صِراط، نک: صراط.

**پِلُونَه** (بلغاری: پلون)، استان و شهری به همین نام در شمال بلغارستان.

استان پلونه: این استان به مرکزیت شهر پلونه با ۳۳۶۰۱۳۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) و ۴۹۱۸۴ کیلومتر مساحت، حدود ۳/۹٪ وسعت بلغارستان را در برمی گیرد. استان پلونه در میان رودخانه های اوسوم در شرق، ایسکار در غرب، دانوب در شمال، و رشته کوه های بالکان در جنوب احاطه شده، و از آب و هوای معتدل قاره ای برخوردار است («اطلاعات...»<sup>۱</sup>)؛ «فرهنگ...»<sup>۲</sup>).

پلونه از نظر منابع طبیعی یکی از مناطق غنی بلغارستان به شمار می رود. خاک نسوز، مواد اولیه تولید سیمان، نفت خام و گاز از مهم ترین معادن این منطقه است. صنایع شراب سازی، نساجی، فلزی و تولید سیمان از عمده ترین تولیدات صنعتی این منطقه است. دامداری و کشاورزی از دیگر فعالیتهای اقتصادی پلونه به شمار می رود (انکارتا<sup>۴</sup>؛ «اطلاعات»<sup>۱</sup>)؛ «اطلاعاتی...»<sup>۲</sup>؛ وینستن، ۵۴؛ رابالز، ۱۰۳).

شهر پلونه: این شهر که مرکز استان پلونه است، با ۱۳۲۵۴۲ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) در حدود ۱۷۰ کیلومتری شمال غربی

(۱۰۲۱/۱۶۱۲م)، جاده شاهی که اصفهان را به ییلاق فرح آباد در مازندران متصل می ساخت، کشیده شد و پلی در مسیر این جاده بر روی رودخانه تالار احداث گردید (نک: اسکندریک، ۸۴۹/۲-۸۵۱). این پل به سبب رنگ سفید آن، به پل سفید معروف شد، اما به درستی معلوم نیست که آبادی پل سفید پس از احداث این پل پدید آمده، یا پیش از آن در محل امروزی بوده است.

از منابع تاریخی و جغرافیایی دوران صفویه تا اواسط دوره قاجار، آگاهی روشنی از وجود زیستگاهی در کنار این پل به دست نمی آید. در گزارش استرآبادی از سوء قصد به نادرشاه افشار در ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م، در حوالی پل سفید (نک: ص ۳۶۶-۳۶۷)، اشاره ای به آبادی ای در کنار این پل دیده نمی شود. رضاقلی خان هدایت در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م هنگامی که به سفارت خوارزم می رفته، از پل سفید گذر کرده است؛ وی از آن به عنوان «پلی محکم، بلند و وسیع» یاد می کند که بر رودخانه تالار بسته شده است (ص ۱۷). اما از گزارشهای او نیز نمی توان به وجود آبادی ای در کنار پل سفیدی برد، زیرا وی و همراهانش پس از عبور از پل سفید، شب را در بقعه امامزاده ابوطالب واقع در نزدیکی این پل گذراندند (همانجا). ناصرالدین شاه قاجار که در سفر به مازندران (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) از پل سفید عبور کرده بود، از آن به عنوان یکی از منازل جاده شاه عباسی یاد می کند. بنابر مشاهدات وی این پل «سه، چهار دهانه» داشته است (اعتماد السلطنه، ۷۶-۷۷). اگر بتوان به گفته ناصرالدین شاه اعتماد کرد، این پل می بایست پس از این تاریخ مرمت شده باشد، زیرا رابینو که در حدود سال ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م پل را دیده، آن را با دو دهانه وصف کرده است (ص ۷۹). افضل الملک، از مورخان دوره قاجار در شرح سفر خود به مازندران در ۱۳۳۱ق، از پل سفید و قهوه خانه ای در کنار آن یاد کرده است (ص ۱۳، ۴۲).

در اوایل سلطنت رضاشاه پهلوی این پل توسط «اداره طرق» مرمت شد و به شکل امروزی آن درآمد. امروزه این پل با ۲۵ متر درازا، ۴/۵ متر پهنا و دو دهانه متفاوت دارد. رضاشاه در ۱۳۰۵ش در سفر مازندران از این پل دیدن کرده، و در سفرنامه خود از آن به عنوان یکی از پلهای مهم راه تهران به مازندران یاد کرده است (ص ۲۸؛ ستوده، ۴۳۲/۱). با احداث راه آهن شمال-جنوب که ساخت آن در ۱۳۰۷ش آغاز شد و در ۱۳۱۵ش به اتمام رسید، پل سفید به یکی از ایستگاهها و تعمیرگاههای قابل توجه راه آهن سراسری ایران بدل گشت (شایان، ۱۰۶؛ محبوبی، ۳۸۷/۲؛ رزم آرا، ۷۵).

احداث ایستگاه راه آهن در پل سفید باعث جذب و افزایش جمعیت در این آبادی شد. پل سفید در ۱۳۲۹ش روستایی از دهستان راستویی از بخش سوادکوه به شمار می رفته، و جمعیت آن حدود دو هزار تن بوده است که شمار قابل توجهی از این جمعیت را خانواده های کارگران و کارمندان راه آهن تشکیل می داده اند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۶۴۳).

Britannica, micropaedia, 1989; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2004; «General Info», *Economic Review of the Pleven Region*, www.bia-bg.com/bia/regional/pl-economic.htm; «Pleven», Wikipedia, en.wikipedia.org/wiki/pleven; Ryalls, A., *Bulgaria for Tourists*, Kenneth Mason; «Town of Plevna», Bgglobe, www.bgglobe.net/index.php? 1=1&ml=1&S=891; Winston, V. H., «The Lands, Bulgaria», ed. L.A.D., Dellin, New York, 1957; *The World Gazetteer*, www.world-gazetteer.com.

پلیس جنوب، یا تنگداران جنوب ایران، تشکیلاتی نظامی که انگلیسیها در خلال جنگ جهانی اول، در جنوب ایران بنیاد نهادند (ربیع الاول ۱۳۳۴-ربیع الآخر ۱۳۴۰/ژانویه ۱۹۱۶-دسامبر ۱۹۲۱).

اقدامات آلمانیها، به ویژه تحریکات واسموس، مأمور آلمانی در میان ایلات جنوب ایران، با توجه به زمینه‌ها و گرایشهای شدید ضدانگلیسی در این ناحیه (نک: فَن میکوش، ۲۳۱-۲۳۳؛ گرکه، ۳۳۷-۳۴۲)، منافع سیاسی و اقتصادی انگلستان را در نواحی جنوب ایران به خطر افکنده بود؛ چندان که در پایان سال ۱۹۱۵ م حتی یک انگلیسی در شهرهای اصفهان، شیراز، یزد و کرمان باقی نمانده بود (نک: اسکرین، ۲۲-۲۳). قتل کنسول یار انگلیس در شیراز و سرکنسول آن کشور در اصفهان و دستگیری برخی دیگر از اتباع انگلیسی، نمونه‌هایی از این تحریکات است (گرکه، ۳۳۸-۳۴۰).

برای مقابله با چنین وضعی، مارلینگ، وزیر مختار انگلستان در ایران، در ۶ ربیع الاول ۱۳۳۴ ق/ ۱۲ ژانویه ۱۹۱۶ م، به دولت خویش پیشنهاد داد تا در مناطق جنوبی ایران نیروی پلیس تشکیل گردد. این پیشنهاد پذیرفته شد و در ۲۰ ژانویه همان سال، سرپرسی سایکس از سوی نایب السلطنه هندوستان، به فرماندهی قوای نظامی انگلستان در جنوب ایران منصوب گردید (مورلی، ۱۳۹). وی در ۱۱ جمادی الاول/ ۱۶ مارس، همراه شماری از افسران انگلیسی و هندی، وارد بندرعباس شد (سفیری، ۲۵). سپس با یاری احمدخان دریاییگی، حاکم بندرهای خلیج فارس، در مدت یک ماه، توانست ۳۰۰ نفر را استخدام کند (نک: وین، ۳۳۴-۳۳۵). حکومت هند نیز با فرستادن ۵۰۰ تنگدار، پلیس جنوب را تقویت کرد (همو، ۳۳۸). با حرکت سایکس از بندرعباس به سوی کرمان در ۱۴ رجب/ ۱۷ مه همان سال، تشکیل پلیس جنوب تحقق یافت (گرکه، ۴۰۲).

نخستین رویارویی در ۲۷-۲۸ سپتامبر ۱۹۱۶، در سعیدآباد کرمان پیش آمد که اهالی در حمایت از آزادی اسرای آلمانی، اتریشی و عثمانی، با پلیس جنوب درگیر شدند (سفیری، ۱۲۵؛ مورلی، ۲۰۸). سایکس سپس در ذی حجه ۱۳۳۴/ اکتبر ۱۹۱۶، در واقع برای اعلام موجودیت، از کرمان به سوی یزد و اصفهان رفت؛ آن‌گاه با هماهنگی عبدالحسین میرزا فرمانفرما، والی فارس که در اصفهان مستقر بود، در ۱۵ محرم ۱۳۳۵ ق/ ۱۱ نوامبر ۱۹۱۶ م، وارد شیراز شد. حمایت نماینده رسمی دولت ایران، به این تشکیلات مشروعیت

صوفیه - پایتخت بلغارستان - قرار دارد («پلون»). شهر پلونه در دره‌ای عمیق واقع است و ۳ طرف آن را بلندیها، گردنه‌ها و پرتگاههای سنگی، و سمت دیگر آن را تپه مرتفعی پوشیده از باغهای میوه فرا گرفته است (باربر، ۱۷۰).

پیشینه تاریخی: پیشینه تاریخی این شهر به سده ۵ م بازمی‌گردد. پلونه جانشین شهر رومی استورگوپیا شد که در سالهای ۴۲۱-۴۴۸ م توسط هونها ویران شده بود. در ۶۶۴ ق/ ۱۲۶۶ م در لشکرکشی استغان، پادشاه مجارها به بلغارستان این شهر به تصرف مجارها درآمد و در ۱۲۷۰ م نام پلونه بر آن نهاده شد (EI<sup>2</sup>, VIII/317; بریتانیکا، IX/519). پلونه در روزگار سلطان مراد اول (حک ۷۶۱-۷۹۲ ق/ ۱۳۶۰-۱۳۹۰ م) توسط میخائیل بیک فتح شد (اولیا چلی، ۱۶۴/۶).

اولیا چلی که در سده ۱۱ ق/ ۱۷ م از این شهر دیدار کرده است، به قلعه ویران آن اشاره دارد که حاکی از جنگهایی است که بر سر تصرف آن روی داده است. بنا به روایت از پلونه در آن زمان دارای دو هزار خانه و یک مدرسه علوم دینی بوده است که هر روزه طلاب در آن به فراگیری دانش می‌پرداختند. همچنین این شهر دارای ۷ مدرسه برای کودکان، ۶ تکیه، ۶ کاروان سرا و شماری حمام و یک دارالاطعام بوده که در آن از بام تا شام از آیندگان و روندگان پذیرایی می‌شده است (۱۶۴/۶-۱۶۵). در اواخر سده ۱۱ ق به هنگام عبور نیروهای تاتارهای کریمه به وهبری خان سلیم گرای از نواحی شمالی بلغارستان، پلونه آسیب فراوان دید (EI<sup>2</sup>, VIII/318). بنا به گزارشهای به جای مانده از دوره عثمانیان سه چهارم جمعیت شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند، اما در سده ۱۳ ق/ ۱۹ م جمعیت مسیحیان افزایش یافت، چنان که در پایان حاکمیت عثمانیان شمار مسیحیان شهر از مسلمانان بیشتر بود (همانجا). در همان سده حیات فرهنگی پلونه رونق یافت و در ۱۲۴۰ ق/ ۱۸۲۵ م مدرسه‌ای به سبک امروزی و در ۱۲۵۶ ق/ ۱۸۴۰ م اولین مدرسه دخترانه بلغارستان در این شهر دایر شد («شهر...»).

در جنگ عثمانی - روسیه (۱۲۹۴-۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ م) که روسیه به قلمرو عثمانیان در بالکان حمله کرد، با آنکه شهر فاقد استحکامات دفاعی بود، نیروهای مدافع شهر به فرماندهی غازی عثمان پاشا به مدت ۵ ماه در برابر سپاهیان متحد روسیه و رومانی سرسختانه ایستادگی کردند. اگرچه در نهایت این جنگ به شکست عثمانیان منجر شد، اما بیش از ۴۰ هزار تن از نیروهای مهاجمان کشته شدند. پلونه بر اثر این هجوم نیمه ویران شد و اهالی ترک آن از شهر گریختند و پس از برقراری آرامش تنها یک سوم از آنها به شهر بازگشتند و جای خالی ترکان را بلغارهای مقیم دهکده‌های پیرامون پر کردند (سامی، ۱۵۳۳/۲؛ EI<sup>2</sup>, VIII/319; لا موش، ۳۳۲؛ باربر، ۱۶۹).

مآخذ: اطلاعاتی درباره کشور جمهوری مردم بلغارستان، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ اولیا چلی، سیاحتنامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۸ ق؛ باربر، نوتل، فرمانروایان شاخ زرین، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ لا موش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ نیز:

در فیروزآباد (مقر ایلخانی) ساکن شد، اما چون اطلاع یافت که صولت‌الدوله رو به سوی مقر ایلخانی دارد، به همراه پلیس جنوب به مصاف او رفت. آنان از محرم تا ربیع‌الاول ۱۳۳۷/اکتبر تا دسامبر ۱۹۱۸، در منطقه فیروزآباد مشغول نبرد بودند (مویرلی، ۴۵۵-۴۵۶).

با آنکه عشایر قشقایی به صولت‌الدوله گرایش بیشتری داشتند، اما شیوع بیماری در سپاه صولت‌الدوله — که برخلاف پلیس جنوب، فاقد امکانات بهداشتی بود — موجب کاهش چشم‌گیر افراد، و شکست او گردید (ایرجی، ۱۲۲-۱۲۶). سرانجام قراردادی منعقد شد که به موجب آن، دوطرف به عدم مداخله در امور یکدیگر متعهد شدند (همو، ۱۳۰-۱۳۴). به موازات حل و فصل مسائل ایل قشقایی با پلیس جنوب، نیروهای انگلیسی — که بخشی از اهداف ایشان کمک به پلیس جنوب بود — وارد بوشهر شدند، اما در نبردهای متعدد با مخالفان محلی، مانند غضنفرالسلطنه برازجانی، شیخ حسین چاه کوتاهی و زائر خضرخان شکست خوردند (مویرلی، ۴۱۰-۴۰۸).

اندکی پس از پایان جنگ جهانی اول (صفر ۱۳۳۷/نوامبر ۱۹۱۸) و رفع خطر عملیات عوامل آلمانی در ایران، در فرماندهی پلیس جنوب تغییراتی رخ داد و ژنرال سایکس در ربیع‌الاول همان سال شیراز را ترک کرد و کلنل اورتون به جای او به فرماندهی پلیس جنوب منصوب گردید (ایران و جنگ، ...، ۱۷۱، ۱۷۵). بدین ترتیب دوره نوبی در تشکیلات پلیس جنوب آغاز شد. در این دوره فعالیت این نیرو با قرارداد ۱۹۱۹ میان ایران و انگلیس پیوند داشت. به موجب یکی از مواد آن، قرار بود با ایجاد ارتشی مدرن با کمک انگلستان، پلیس جنوب در آن ادغام شود (اسناد محرمانه ...، ۲۹۳/۱-۲۹۴؛ نیز نک: ذوقی، ۲۳۵)، اما این قرارداد با مخالفت داخلی و اختلاف حکومت هند با دولت انگلستان بر سر آن (نک: مویرلی، ۴۷۱)، و استعفای حسن وثوق‌الدوله از ریاست وزرا (خرداد ۱۳۰۰/ژوئن ۱۹۲۱)، عملی نشد.

پلیس جنوب در دوره دوم فعالیت خود، به عملیاتی مانند سرکوب راهزنان مشهور در اصفهان و اطراف آن دست زد (جنگ جهانی، ...، ۱۱۳) و در زمینه‌های عمرانی مانند راه‌سازی و حفظ و مرمت خطوط تلگراف نیز فعالیت داشت (راضی، ۲۳۰-۲۴۲) و حتی از ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۸ قی روزنامه فارس را برای تبلیغ اهداف خود منتشر می‌کرد (فراشندی، ۴۲). با این همه، افکار عمومی و برخی کابینه‌های تشکیل شده در این مدت، در جهت مخالفت با آن بود (سفیری، ۲۸۵-۲۸۶). افزون بر این، دولت انگلستان نمی‌توانست مانند گذشته، مخارج آن را برعهده گیرد (جنگ جهانی، ۱۴۲)، از این رو، با دولت سیدضیاءالدین طباطبایی به مذاکره پرداخت تا در صورت تمایل، پلیس جنوب را تحویل گیرد. بدین منظور کلنل فریزر که به جای کلنل اورتون به فرماندهی این نیرو منصوب شده بود، به تهران فراخوانده شد و اگرچه دولت سیدضیاء با انتقال او موافقت کرد، اما با روی کار آمدن دولت قوام‌السلطنه این موضوع به عهده تعویق افتاد (ایران، ۱-۲).

دولت انگلستان مبلغی را برای انتقال یا انحلال پلیس جنوب

می‌بخشید و از سوی دیگر، فرمانفرما نیز در شیراز، در برابر صولت‌الدوله، رئیس ایل قشقایی و قوام‌الملک، رئیس ایل خمسه و نیز ژاندارمری نفوذ و اقتدار چندانی نداشت (وین، ۳۴۴-۳۴۸؛ مویرلی، ۲۱۱-۲۰۹). سایکس پس از ورود به شیراز نفرات سابق ژاندارمری را به استخدام درآورد و شمار افراد پلیس جنوب، ایرانی و هندی و انگلیسی را تا اوایل سال ۱۹۱۸م به حدود ۱۰ هزار تن رساند (سفیری، ۱۳۱، ۱۸۵؛ نیز نک: وین، ۳۵۳؛ مویرلی، ۲۱۱-۲۱۰). ترتیب اداره و مشق این نیرو، مطابق تشکیلات نظامی انگلستان بود و کلیه مخارج آن را دولت این کشور تأمین می‌کرد (سپهر، ۱۳۱).

پلیس جنوب در آغاز فعالیت در فارس، با معضل رقابتها و دسته‌بندیهای رؤسای ایلات و عشایر و حکومت فارس روبه‌رو بود که به‌ویژه بر امنیت راهها تأثیر سوء داشت (سفیری، ۱۳۱-۱۳۳). فرمانفرما برای تثبیت قدرت خود و تضعیف صولت‌الدوله، امتیازات بیشتری به برخی از رؤسای خردتر آن ایل اعطا کرده بود که این موضوع موجب بروز درگیری‌هایی میان ایشان گردید (همانجا). شورش کازرون و عملیات دشت ارژن، در صفر ۱۳۳۵/دسامبر ۱۹۱۶، سایکس را متوجه ناتوانی پلیس جنوب در سرکوب ایل قشقایی گردانید و در نتیجه به ناچار در ۲ شعبان ۱۳۳۵ ق/۲۴ مه ۱۹۱۷م قراردادی مبنی بر همکاری در تأمین راهها و منطقه، با صولت‌الدوله امضا کرد (همو، ۱۳۳-۱۳۸). این قرارداد به سایکس فرصت داد تا پلیس جنوب را تقویت کند (راضی، ۱۹۳). افزون بر این، عملیات انتظامی گسترده‌ای در حوزه شرقی فارس که در مجموع بخشی از قلمرو ایل خمسه به ریاست قوام‌الملک، متحد محلی بریتانیا محسوب می‌شد، صورت گرفت (برای تفصیل، نک: مویرلی، ۳۰۶-۳۰۳، ۲۸۰-۲۷۹، ۲۶۳-۲۶۲).

با این همه، بر اثر برخی علل و عوامل از جمله عقب‌نشینی نیروهای روسیه از ایران بعد از انقلاب ۱۹۱۷م، و ناخشنودی همگانی از عملیات پلیس جنوب، فعالیت این تشکیلات با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد. سرانجام خودداری دولت حسن مستوفی‌الممالک از شناسایی این نیرو، در رجب ۱۳۳۶/آوریل ۱۹۱۸ (سپهر، ۴۳۷-۴۵۶؛ مطهری‌زاده، ۱۲۸-۱۵۴) و درگیری خونین پلیس جنوب با افراد ایل دره شوری قشقایی در ۲۹ رجب ۱۳۳۶ ق/۱۱ مه ۱۹۱۸م، موجب شد تا صولت‌الدوله برضد پلیس جنوب اعلان جنگ کند (رکن‌زاده، ۳۵۰-۳۵۴). در جنگی که میان ایل قشقایی و پلیس جنوب در شعبان همان سال در گرفت، دهها تن کشته و مجروح شدند (مویرلی، ۳۱۵-۳۱۷). با این همه، صولت‌الدوله که به احتمال بسیار از ضدیت افکار عمومی با حضور انگلیسیها توان بیشتری یافته بود، شیراز را در محاصره گرفت، اما در درگیری‌هایی که میان نیروهای وی و پلیس جنوب در احمدآباد پیش آمد (رمضان ۱۳۳۶/ژوئن ۱۹۱۸)، شکست خورد (همو، ۳۳۷-۳۳۰، ۳۲۸-۳۲۹).

فرمانفرما در رمضان ۱۳۳۶، برای تضعیف صولت‌الدوله، برادران وی سردار احتشام و سالار حشمت را — که رقیبان او در ایل قشقایی بودند — به سمت‌هایی در این ایل برگماشت (فارس، ۸). سردار احتشام

اختصاص داد و ژوئن ۱۹۲۱ را به عنوان ضرب‌الاجل انتقال تعیین کرد و اعلام داشت که در غیر این صورت، مبلغ مذکور برای انحلال پلیس جنوب مصرف خواهد شد؛ اما دولت قوام‌السلطنه که قصد داشت افسران سوئدی را به جای افسران انگلیسی در این نیرو به کار گیرد، نتوانست با انگلستان به توافق برسد. سرانجام دولت انگلستان تصمیم گرفت که پلیس جنوب را در ۳ مرحله منحل کند. این مراحل از ماه ژوئیه تا دسامبر همان سال طول کشید (همان، نیز جنگ جهانی، همانجا).

مآخذ: اسکین، کلارمونت، جنگ جهانی در ایران، ترجمه غلامحسین صالحیار، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اطلاعات؛ اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹ م، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ایران، تهران، ۱۳۴۰ ق، س ۵، شد ۹۸۰؛ ایران و جنگ جهانی اول (اسناد وزارت داخله)، به کوشش کاوه بیات، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ ایرجی، ناصر، ایل قشقایی در جنگ جهانی اول، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ جنگ جهانی در جنوب ایران، ترجمه کاوه بیات، بوشهر، ۱۳۷۳ ش؛ ذوقی، ایرج، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ (۱۹۰۰-۱۹۲۵ م)، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ راضی، منیره، پلیس جنوب ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین، فارس و جنگ بین‌الملل، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سپهر، احمدعلی، ایران در جنگ بزرگ، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سفیری، فلوریدا، پلیس جنوب ایران، ترجمه منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشاکی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فارس، شیراز، ۱۳۳۶ ق، شد ۳۶؛ فراتی‌بندی، علیراده، تاریخچه حزب دمکرات فارس، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ فن میکوش، د.، واسموس، ترجمه پرویز صدری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ گرکه، اولوش، پیش به سوی شرق، ترجمه پرویز صدری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مطهری زاده، موسی، جنبش ضداستعماری جنوب و آزادی خواهان کارون، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ وین، آنتونی، ایران در بازی بزرگ، ترجمه عبدالرضا مهدوی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ نیز:

Moberly, F.J., *Operations in Persia 1914-1919*, London, 1987.  
رضا آذری شهرضایی

پلینی، گایوس پلینیوس سکوندوس<sup>۱</sup> (۷۹-۲۳ م)، نظامی، مورخ و طبیعی‌دان رومی که برای متمایز شدن از خواهرزاده و پسر خوانده و وارث و زندگی‌نامه‌نویس او، گایوس پلینیوس کانکیلیوس سکوندوس<sup>۲</sup> معروف به پلینی کهین<sup>۳</sup>، پلینی مهین<sup>۴</sup> خوانده می‌شود (بریتانیکا، XIV/572).

وی در کوموم<sup>۵</sup> (کوموی امروزی) واقع در شمال ایتالیا، در خانواده‌ای نه چندان برجسته، اما توانگر زاده شد. در آن روزگار در زادگاه پلینی معلم کارآمدی نبود و توانگران، کودکان خود را برای درس خواندن به شهرهای دیگر می‌فرستادند و از یگانه اثر به جا مانده از پلینی نیز آشکار می‌شود که وی در دهه ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ م در رم به سر می‌برده است (پلینی مهین، VII/36, VIII/20-22, X/228؛ پلینی کهین، I/279؛ پاولی، XXI(1)/272, 445).

پلینی در رم، پس از آموزشهای نخستین به فراگیری ادبیات و فنون نظامی پرداخت. وی همچنین با بزرگان شهر آشنا شد و چنان‌که در «تاریخ طبیعی<sup>۶</sup>» (کتاب بیست و پنجم) آمده است، همواره به سراغ آنتونیوس کاستور<sup>۷</sup>، بزرگ‌ترین گیاه‌شناس آن دوران می‌رفت و از باغ

بزرگ او دیدن می‌کرد. پژوهشگران محتمل می‌شمارند که در این دیدارها از آموزشهای عملی کاستور نیز برخوردار می‌شده است (پلینی مهین، VII/142؛ پاولی، XXI(1)/273؛ سارتن، III/224).

پلینی پس از پایان آموزشهای رسمی، به خدمت سواره‌نظام روم درآمد و در جنگهای رومیان در سرزمینهای آلمان شرکت جست (پلینی مهین، V/32؛ پلینی کهین، I/173؛ پاولی، XXI(1)/273-274). در ۵۲ م به رم بازگشت و به آموزش حقوق پرداخت. در سالهای بعد، و سراسر دوران حکومت نرون (۵۴-۶۸ م) تنها به مطالعه، تألیف و وکالت حقوقی در رم و شهرهای دیگر اشتغال داشت و شاید از آن رو که شیوه حکومت نرون را نمی‌پسندید، به هیچ شغل رسمی دولتی نپرداخت و به‌طوری‌که از اشارات وی بر می‌آید، تنها در ۵۷ م، مدت کوتاهی در ارتش راین به خدمات مشغول بوده است (نک: II/534-536, VIII/286-288، پاولی، IX/50, 106, 162؛ XXI(1)/275).

پلینی در روزگار امپراتوری وسپازیان به خدمات دولتی بازگشت و در سالهای ۷۰-۷۴ م در ایالتهای ناریون، بلژیک، آفریقا (تونس) و اسپانیا، والی یا نایب والی بود و بر پایه برخی قرائن، مدتی نیز والی سوریه بوده، و یکی دو سال نیز با عنوان مستشار وسپازیان و تیتوس در رم به‌سر برده است (پلینی مهین، V/304, 442؛ پلینی کهین، I/179؛ پاولی، XXI(1)/276-280؛ بریتانیکا، همانجا). پلینی در آخرین سال زندگی‌اش به فرماندهی ناوگان رومی مستقر در میسونوم<sup>۸</sup> منصوب شد و در این مقام بود که در ۲۴ اوت، کوه وزو آغاز به آتشفشانی کرد. پلینی نخست تصمیم گرفت برای بررسی این پدیده به مرکز آتشفشان نزدیک شود؛ اما هنگامی که فریادهای یاری طلبی ساکنان آن منطقه را شنید، با قایقهای ناوگان خود به یاری آنان شتافت و سرانجام در میان دود و باران خاکستر گرفتار شد و او که پیش از آن نیز دچار بیماری دستگاه تنفس بود، در آن فاجعه جان باخت (پلینی کهین، I/426-434؛ پاولی، XXI(1)/282-284؛ «زندگی‌نامه...»، XI/38).

پلینی مردی پرکار بود، بسیار کم می‌خوابید و ساعتی خواب را در شمار اوقات زندگانی به حساب نمی‌آورد. به گفته خود او، زندگی به معنی بیدار بودن است (I/13). همچنین هر ساعتی را که به کاری غیر از آموزش صرف شود، از دست رفته می‌شمرد. در پایان زندگانی، ۱۶۰ دفتر یادداشت از خود به جای گذارد (پلینی کهین، I/174-176؛ پاولی، XXI(1)/280).

آثار: ۷ اثر به نام پلینی ثبت شده است: ۱. «رساله درباره فن پرتاب زوین از روی اسب» (جلد ۱)؛ ۲. «زندگی‌نامه پومپونیوس<sup>۹</sup>» (جلد ۳)؛ ۳. «تاریخچه جنگهای روم در آلمان» (جلد ۲۰)؛ ۴. «درباره فن خطابه»، شامل ۶ جزء در ۳ مجلد؛ ۵. «مسائل دستور زبان» (جلد ۸)؛ ۶. «دنیای تاریخ آوفیدیوس پاسوس<sup>۱۰</sup>» (جلد ۳۱)؛ ۷. «تاریخ طبیعی» (جلد ۳۷) (پلینی کهین، I/172-174).

1. G. Plinius Secundus  
6. *Natural...*

2. G. Plinius Caecilius Secundus  
7. Antonius Castor  
8. Misenum

3. the Younger  
9. *Dictionary...*

4. the Elder  
10. Pomponius

5. Comum  
11. Aufidius Bassus



نخست صورت گرفته است. وی در بسیاری مواضع نیز از مآخذ دست دوم بهره گرفته، از جمله، در کتاب هفتم آورده است که ۵۰ کتاب ارسطو در جانورشناسی را تلخیص کرده، و خود نیز مطالبی به آنها افزوده است (III/35).

بررسی نوشته‌های پلینی نشان می‌دهد که وی آثار جانورشناسی ارسطو را به احتمال بسیار، در اختیار نداشته است (پاولی، ۲۰۰۲، ۳۰۲/۱/XXI). خطاهای این اثر نیز بسیار است. پلینی از دانش ریاضی لازم برای توجیه حرکات اجرام آسمانی برخوردار نبود، از این رو در زمینه حرکات خورشید و سیارات سخنان متناقض گفته است (نک: ۲۱۴-۲۰۶/II). به گزارش وی پس از قتل سزار و نیز در دوران جنگ میان آنتونیوس و آوگوست، گرفتگی خورشید تقریباً یک سال طول کشیده است (I/242).

پلینی گاه نیز سخنان منجمان بابلی و کلدانی را تکرار می‌کند. به گفته او، سیارات و ستارگان دنباله‌دار که کلدانیان آنها را نیز از سیارات می‌شمردند، آذرخش پدید می‌آورند. همچنین شمار ۷۲ صورت فلکی در اثر وی، با نظریات کلدانیان هماهنگ است (۲۷۶-۲۷۴، ۲۲۶-۲۲۲/II). بدین سان، چنین می‌نماید که پلینی در حفظ بخشی از میراث کهن کلدانیان سهم دارد. به دشواری می‌توان دریافت که وی این نظریات را از کدام منبع برگرفته است. پژوهشگران احتمال می‌دهند که در این زمینه از آثار پوسیدونیوس<sup>۱</sup> و شاید هم تیمایوس بهره برده باشد (پاولی، ۲۰۰۲، ۳۰۳-۳۰۲/XXI).

در بخشهایی که به جغرافیا اختصاص یافته است، گاه چنین می‌نماید که پلینی از ساده‌ترین آگاهیهای مربوط به جغرافیای طبیعی نیز برخوردار نیست. آنچه او درباره برخی سرزمینها، از جمله اتیوپی، و نیز ساحل شرقی شبه جزیره عربستان و «دریای فارس» آورده، مجموعه آشفته‌ای از مطالب نادرست است (نک: ۴۵۰-۴۴۸، ۳۹۰/II؛ پاولی، ۲۰۰۲، ۳۰۴-۳۰۳/XXI).

کتابهای ۸-۱۱ که پلینی در آن به جانوران می‌پردازد نیز سرشار از آشفتگی است. در این کتابها، وی به ترتیب از جانوران خشکی و دریا، پرندگان و حشرات سخن می‌گوید. اما در کتاب هشتم، در بخشی که به پستانداران اختصاص یافته است، به انواع مارها نیز می‌پردازد (۶۲، ۳۰-۲۸/III). وی بیشتر مایل است در هریخش، از جانوران بزرگ‌تر آغاز کند، اما به این نظم نیز همواره وفادار نمی‌ماند. مطالب این کتابها بیشتر سرگرم کننده و کمتر علمی است و گاه نیز به مطالبی می‌پردازد که ربطی به جانورشناسی ندارند؛ مثلاً در کتاب نهم از علاقه مردم رم به غذاهای گرانبها و از جمله خوراک صدف و رواج تجمل پرستی در این شهر سخن می‌گوید (۲۸۰-۲۷۶/III؛ پاولی، ۲۰۰۲، ۳۰۹/XXI).

در بخش گیاهشناسی (کتابهای ۱۲-۱۹) پلینی به طور عمده از ثوفراست<sup>۲</sup> و تا حدودی نیز از دیوسکوریدس<sup>۳</sup>، و البته از منابع دیگر

از میان این آثار، تنها آخرین اثر یاد شده که پلینی آن را به تیتوس، امپراتور روم تقدیم کرده بود، به جا مانده است و دیگر آثار او احتمالاً در همان روزگار باستان از میان رفته، و نقشی در شهرت پلینی نداشته‌اند. البته از برخی از آنها، قطعات کوتاهی در آثار دیگران نقل شده است. شایان ذکر است که نام اصلی یگانه اثر به جا مانده از پلینی، «دانش طبیعی» است و عنوان «تاریخ طبیعی» به رغم تداول آن در همه منابع، حاصل خطای ترجمه است و چنین عنوانی در روزگار زندگی پلینی متداول نبوده است (پاولی، ۲۰۰۲، ۲۹۹/XXI؛ همانجا).

پلینی در کتاب اول، پس از مقدمه، فهرست مطالب ۳۶ کتاب دیگر را می‌آورد. کتاب دوم درباره گیاهشناسی، کتابهای سوم تا ششم مربوط به جغرافیا و کتاب هفتم درباره انسان‌شناسی است. وی در کتابهای هشتم تا یازدهم به جانورشناسی (ماهیان، پرندگان، خزندگان، پستانداران و حشرات) می‌پردازد. کتابهای دوازدهم تا نوزدهم در زمینه گیاهشناسی است و در کتابهای بیستم تا بیست و هفتم از آثار درمانی گیاهان سخن می‌رود. کتابهای بیست و هشتم تا سی و دوم درباره داروهایی است که منشأ حیوانی دارند و کتابهای سی و سوم تا سی و هفتم درباره کانی‌شناسی است.

پلینی کهن این اثر پدرخوانده خویش را با عبارات «عالمانه، فراگیر و سرشار از تنوع مانند خود زندگی» می‌ستاید (۱۷۵/II) و پلینی مهین نیز در مقدمه اثر خویش می‌آورد که هدف او «بررسی جهان طبیعت، یعنی زندگی است» و می‌افزاید که نوشته او کار بدیعی است و تا روزگار او هیچ یونانی به تنهایی، و هیچ رومی، نه یک تنه و نه به یاری دیگران، دانشهای پراکنده دوران باستان را که به «دایره فرهنگ» تعلق دارد، در یک مجموعه گرد نیاورده است (۱۰-۸/II). ملاحظه می‌شود که آنچه او دایره فرهنگ می‌خواند، همان واژه مرکبی است که بعدها به صورت انسیکلوپدیا (= دائرةالمعارف) درآمد (بریتانیکا، همانجا؛ «زندگی نامه»، ۳۹/XXI).

نکته جالب توجه در شیوه کار پلینی این است که وی از مآخذ اثر خود به تفصیل یاد کرده است و این ویژگی برای روزگار وی کم مانند است. وی متذکر می‌شود که برای تألیف این کتاب، از آثار بیش از ۱۰۰ مؤلف برجسته که ۲۰ هزار دانستنی مهم را عرضه کرده‌اند، بهره برده است (۱۳/II). بررسی متن اثر نشان می‌دهد که شمار مؤلفانی که وی به شکل مستقیم یا غیرمستقیم از آثار آنان بهره گرفته، و نیز شمار دانستنیهای عرضه شده بسیار بیش از ارقام یاد شده است (پاولی، ۲۰۰۲، ۴۲۱/XXI؛ «زندگی نامه»، نیز بریتانیکا، همانجاها). وی همچنین در مقدمه کتاب به کسانی که نوشته‌های دیگران را کلمه به کلمه، اما بدون ذکر مآخذ نقل می‌کنند، حمله می‌کند (۱۵/II). از این سخن نباید نتیجه گرفت که وی در همه موارد، به درستی از مآخذ تألیف خود یاد کرده است؛ در حقیقت، ذکر مآخذ بیشتر در فهرست مطالب اثر، یعنی در کتاب

1. enkyklios paideia

2. Poseidonios

3. Theophrastea

4. Dioscorides

بهره گرفته، و مجموعه یادداشت‌های گردآمده از این منابع را، ماهرانه درهم آمیخته است. در اینجا نیز از گیاه‌شناسی واقعاً علمی، چیزی به چشم نمی‌خورد (همان، ۳۱۹-۳۲۲/XXI(1)).

در بخش گیاه‌شناسی کتابهای ۲۰-۳۱ که در آنها از داروهای گیاهی و حیوانی سخن می‌رود، پر از مطالب مربوط به پزشکی عامیانه و خرافات است؛ درباره تأثیر جادویی خریق، و زهرآگین بودن خون گاو و رهایی از عشق (III/572, VI/58, VII/170-132, VIII/104)؛ مهر دارو و نیز داروی (VIII/337)؛ کنه‌ای که از گوش چپ سگ سیاهی گرفته شده باشد، طلسمی است که همه دردها را برطرف می‌کند (VIII/330-332).

گذشته از این شیوه‌های خرافاتی در زمینه درمانهای پزشکی، اندیشه‌های خرافاتی در سراسر اثر فراوان است. پلینی گرایش شدیدی به نقل شگفتیها دارد و البته گاه ناپاوری خود را نسبت به این شگفتیها ابراز می‌کند، اما در بیشتر موارد چنین می‌نماید که خود نیز به آنچه نقل می‌کند، اعتقاد دارد؛ در اتیوبی سگی شاه قبیله‌ای بوده است و مردم قبیله، فرمانهای او را از حرکات او در می‌یافته‌اند (II/480). هیاهوی جنگی که حدود سال ۵۱۰ ق م در شهر سویاریس<sup>۱</sup> روی داده، و به ویرانی کامل شهر انجامیده، در اولمپیا شنیده می‌شده است (III/562).

در کتاب دهم نقل می‌کند که برخی پرندگان از توان آموزش فلسفه برخوردارند، و آن‌گاه حکایت غازی را می‌آورد که برای آموختن حکمت در پی لاکیدس<sup>۲</sup> حکیم به راه افتاده بود و هرگز او را ترک نمی‌کرد (III/324)؛ زردشت یگانه انسانی بود که در نخستین روز زندگی‌اش خندید (II/552)؛ مهرداد بزرگ ۲۲ زبان می‌دانسته، و با همه رعایای خود بی‌یاری مترجم سخن می‌گفته است (VII/138-140) و این سخنی است که برخی مورخان روزگار ما نیز آن را جدی گرفته‌اند. «تاریخ طبیعی» از اشتباهات خرد و کلان دیگری نیز انباشته است که به گفته پژوهشگران از ضعف آشنایی وی با زبان یونانی و درک نادرست او از متون این زبان سرچشمه گرفته‌اند و البته می‌توان محتمل شمرد که برخی از این خطاها، حاصل ناآگاهی نسخه‌نویسان بوده باشد (پاولی، ۴۲۹-۴۲۸/XXI(1)).

در این اثر به سخنان اخلاقی و انسان دوستانه نیز بر می‌خوریم که بی‌گمان برای مردمان کتاب‌خوان، از روزگار وی تاکنون، جاذبه بسیار داشته است. شکوه‌های او از تضاد دهشتناک میان فقر و ثروت در جامعه روم، آموزه‌های مصلحان اجتماعی را در یادها زنده می‌کند. در کتاب هجدهم از توانگری یاد می‌کند که در جنگ داخلی بخش بزرگی از ثروت خود را از دست داده و بینوا شده است و با این همه، هنوز ۴۱۱۶ برده، ۳۶۰۰ جفت گاو و ۲۵۷ هزار حیوان دیگر، و نیز ۶۰ میلیون سسترس<sup>۳</sup> پول نقد دارد (IX/102). به اعتقاد او، پول مایه بدبختی بشر شده است، زیرا به وسیله آن، عده‌ای توانسته‌اند مال ببند و زند و به تن آسای

پردازند، در حالی که اکثریت مردم ناگزیرند بیش از توان خود کار کنند. افسوس می‌خورد که چه بسیار دست‌ها که از کار می‌افتد تا زوری ظریف روی مفصلی لطیف ساخته شود. از تجمل پرستی و وارد کردن زر و زیور از کشورهای دیگر، به ویژه از خاور زمین، و چپاول کالاهای گرانبهای ساکنان سرزمینهای اشغال شده، شکوه‌ها دارد. آرزو می‌کند که کاش آهن هرگز کشف نشده بود تا جنگ میان مردمان این قدر وحشتناک نشود و مرگ این گونه با شتاب بر سر انسانها فرود نیاید. این سخنان از یک فرمانده سپاه روم که در کشور گشاییهای یک ابرقدرت آن روزگار شرکت داشته است، دلکش می‌نماید (نک: III/242-254, 378, IV/4-6, VI/168-170, IX/4-50, 228-236, X/184-186).

برخی از مورخان با استناد بر خطاها و خرافات و سخنان عامیانه در «تاریخ طبیعی»، بر آن اند که اگر این اثر، مانند دیگر آثار پلینی از میان رفته بود، اکنون می‌توانستیم درباره دانش روم باستانی دآوری مثبت‌تری داشته باشیم. به حقیقت، این اثر در مقایسه با آثار دانشمندان یونان باستان که رومیان بر آن تسلط یافته بودند، پس رفت علمی غم‌انگیزی را نشان می‌دهد؛ آغاز انحطاط فرهنگی مغرب زمین در این کتاب به خوبی جلوه‌گر می‌شود.

به رغم این ضعفها و خطاها، «تاریخ طبیعی» برای آشنایی با دانشها و آثار روزگار باستان، منبع بسیار مهمی است، به ویژه آنکه در آن، از کتابهایی یاد شده که اکنون هیچ نشانی از آنها به جا نمانده است. این اثر در سراسر سده‌های میانه، از منابع عمده دانش طبیعی به شمار می‌رفت. در سده‌های بعد از روزگار پلینی، تلخیصهای بسیاری از «تاریخ طبیعی»، به ویژه از بخشهای پزشکی و جغرافیایی آن فراهم آمد (پاولی، ۴۳۱-۴۳۰/XXI(1)). از سده ۹ ق م به بعد، چندین بار در ایتالیا، فرانسه، هلند و آلمان به چاپ رسید و در سده ۱۹ به زبانهای فرانسه، انگلیسی و آلمانی ترجمه شد و انتشار یافت (همان، ۴۳۶-۴۳۵/XXI(1)). تا اواخر سده ۱۵ م، کسی به نقد این اثر نپرداخت، در ۱۴۹۲ م، پس از انتشار اثری با عنوان «اشتباهات پلینی<sup>۴</sup>»، از اعتبار «تاریخ طبیعی» کاسته شد، با این همه، تا سده ۱۹ دانشمندان بر اهمیت تاریخی آن تأکید می‌ورزیدند، و گاه نیز آن را مهم‌ترین اثر علمی در تاریخ طبیعیات می‌شمردند («زندگی‌نامه»، XIV/572؛ بریتانیکا، XIV/572-573).

مآخذ:

Britannica, 1978; Dictionary of Scientific Biography, New York, 1975; Pauly; Pliny (the Elder), Natural History, tr. H. Rackham, Cambridge/Massachusetts, 1947-1975; Pliny (the Younger), Letters and Panegyricus, tr. B. Radice, Cambridge/Massachusetts, 1969; Sarton, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1947.

محمدعلی مولوی

پُماک، نام قومی مسلمان و اسلاو در منطقه بالکان که زیستگاه اصلی آنان کوهستان رودوپ در منطقه تراکیاست؛ در تقسیمات سیاسی کنونی، بخشی از آن در خاک بلغارستان، بخشی در یونان و بخشی نیز در

1. Sybaris

2. Lacydes

3. Sesterce

4. De Erroribus Plinii.

پیشینه مطالعه درباره پماکها: وضعیت دوگانه پماکها، به عنوان قومی با دین اسلام و زبان بلغاری، زیستی آنان در جنوب بلغارستان و نزدیکی به مرزهای ترکیه با وابستگیهای تاریخی ای که آنان با عثمانی داشته اند، اوضاع مناسبی را به وجود آورده است که این قوم و هویت آن برای هر دو کشور بلغارستان و ترکیه درخور توجه باشد. از سوی دیگر حضور جمعیتی از پماکها در نواحی مرزی یونان - در حالی که نه در دین با یونانیان همسانی دارند، نه در زبان - چنین حساسیتی را به طور مضاعف برای کشور یونان نیز به وجود آورده است. همین حساسیتها پیش انگارههایی را در منطقه بالکان پدید آورده است که به شدت مطالعات تاریخی را تحت الشعاع قرار داده، و آنها را از بی طرفی دور ساخته است. این پیش انگارهها جوانب مختلف مطالعه درباره پماکها - از منشأ نام آنان گرفته تا تبار و تاریخ ایشان - را متأثر ساخته است. مطالعات مورخان بالکان در این باره، به وضوح ۳ جبهه مشخص را تشکیل داده، و به ۳ خوانش از هویت تاریخی پماک منجر شده است که گاه از آن به «سه اسطوره» تعبیر می شود (مثلاً نک: پرونیارو، npn).

خوانش ترکی از تاریخ پماکها بر این مبنا استوار است که پماکها را قومی ترک - گاه با تصریح به تبار ترکی - قلمداد کند که زبان ترکی را به نفع بلغاری - که زبان محیط آنان بوده است - وانهاده اند، اگرچه هنوز بسیاری از واژگان ترکی را در زبان خود حفظ کرده اند. نویسندگان ترک، عموماً با تکیه بر ویژگیهای مشترک دینی و فرهنگی، پماکها را از نظر پیشینه گروهی نزدیک به خود تلقی کرده، و زبان را امری ثانوی گرفته اند و گاه بدون توضیحی درباره وجه تفاوت زبانی، پماکها را جماعتی ترک شمرده اند که به زبان بلغاری سخن می گویند. این رویکرد حتی در نوشته های جدید نیز دیده می شود (بوکمن، npn؛ اُران، 360 ff؛ ناصیف، 211 ff؛ نیز نک: عنوان اثر چاووش اوغلو).

گاه نویسندگان ترک با تکیه بر قراینی چون جای نامها، بر آن رفته اند که پماکها از تبار قبایل کوچنده ترک، چچنکها، قپچاقها و کومانها هستند که پیش از ورود عثمانیها به بالکان، از شمالی دریای سیاه به این منطقه آمده بوده اند (نک: سیپل، 43-42؛ ملاحسین، 145، 137؛ جیکبز، npn؛ ولینوف، 155). در دهه ۱۹۸۰ م، حتی این اندیشه نزد برخی از نویسندگان ترک وجود داشت که پماکها ترکانی هستند که از دهه ۱۹۶۰ م، احساس بلغاریودن به صورت کاذب به آنها القا شده است (مثلاً نک: امینوف، «ترک زبانها...»، 507). در نوشته های ترکها در این دهه، بر این نکته تکیه می شود که پماکها خود نیز خویشان را ترک می دانند (باهجلی، 118). این نکته گاه اعتراض نویسندگان پماک را برانگیخته، چنان که ایلوف در همان دهه ابراز داشته است که پماکها ترک نیستند و تبار ترکی نیز ندارند (ص 6-8).

خوانش یونانی بر این پایه است که اصلی یونانی برای پماکها بازشناسد. مورخان یونان ریشه پماکها را به دوره های باستان و به

جمهوری مقدونیه قرار گرفته است. جمعیتی از پماکهای مهاجر نیز در ترکیه زندگی می کنند. این نام را هم پماکها خود، هم بلغارها، هم ترکها و هم یونانیها به کار می برند (ولینوف، 26). صورت جمع نام در زبان محلی پوماتسی<sup>۱</sup>، و ضبط ترکی عثمانی آن پوماق است.

هویت این قوم تا اواسط سده ۱۳ ق/م، مورد توجه قرار نگرفته بود و پماک به عنوان یک نام قومی، از آن سده در منابع خود نموده است (سیپل، 43؛ ولینوف، همانجا). با آنکه در منابع پیش تر، از بلغارهای مسلمان سخن به میان آمده، چنین نامی بر آنان اطلاق نشده است و این نام از زمانی در برگهای تاریخ دیده می شود که جدایی بلغارستان از خاک عثمانی و شکل گیری ملیت بلغار مطرح شده است. البته در طی ۱۷۵ سده اخیر نیز هویت پماک به شدت در پس هاله ای از ابهام ناشی از مناقشات سیاسی - قومی بالکان بوده است.

در نخستین کاربردهای شناخته شده، پماک نامی برای بلغارهای مسلمان ناحیه توروپ بوده است؛ همین کاربرد به تعبیری دیگر در اواخر سده ۱۳ ق/م، نزد شمس الدین سامی نیز دیده می شود. وی پماکها را جماعتی مسلمان در «روم ایلی» دانسته است که به زبان بلغاری سخن می گفته اند (قاموس الاعلام، ۲۳۱۷/۳، قاموس ترکی، ۳۶۴)؛ اما از همان اواخر سده ۱۹ م، دامنه اطلاق این نام قومی در منابع اسلاوی گسترش یافته بود، از جمله دائرة المعارف بروکهاوس روسی (۱۳۱۶ ق/م) به صراحت پماک را - افزون بر ساکنان منطقه رودوپ - به بلغارهای مسلمان منطقه لوج<sup>۲</sup> (لوفچه) نیز تعمیم داده است (XXIV/495). این تعمیم درباره لوج در ۱۳۱۷ ق/م ۱۸۹۹ م از سوی میلیتیچ تأیید شده است (ص 78-67) و پژوهشگران بعدی اسلاو چون ساروف و ایوانف نام پماک را برای بلغارهای مسلمان لوج به کار برده اند (نک: گوزلر<sup>۳</sup>، مقدمه). در طول سده ۱۴ ق/م، نام پماک به عنوان نامی فراگیر برای همه بلغارهای مسلمان کاربردی عام یافت. پذیرش عام این تعمیم در منطقه نزد پماکها و دیگران و هماهنگی آن با ضرورت های سیاسی - اجتماعی بالکان برای همه طرفهای درگیر، در واقع باید تحولی تاریخی در کاربرد این نام تلقی گردد. در این مقاله از این گروه نیز به عنوان پماک یاد می شود.

در اوایل قرن ۲۰ م، گاه با تعمیمی - عامجه آمیز به صریحی مسلمان ساکن مقدونیه - موسوم به توریشی<sup>۴</sup> - نیز پماک می گفتند. این کاربرد با تلقی ای عامیانه همراه بود که پماک نامی عمومی برای اسلاوهای مسلمان دانسته شود. این تلقی گاه به آثار پژوهشی نیز راه یافته است (حاجی واسیلیویچ، 236، 207، 188-187؛ EI<sup>۱</sup>) و گاه موجب این خلط شده که توریشی نامی است که از سوی مردم مقدونیه به پماکها داده شده است (مثلاً بروکهاوس، XIV/792؛ «دائرة المعارف ترک»<sup>۵</sup>، XXVII/83). تنها در سالهای اخیر این خلط مورد نقد قرار گرفته است (استانف، npn؛ گوزلر، npn).

1. Pomáci  
Türkleri, 1993.

2. Lovech  
7. «Are Turkish-Speakers...»

3. Gözlar

4. Torbeşi

5. Türk...

6. Çavuşoğlu, H., *Balkanlar 'da Pomak*

نظریه بلغار بودن تبار پماکها و اجباری بودن اسلام آنان که موضع رسمی بلغارها در طی سده ۲۰م بود (یل، ۱۷۳)، از پذیرشی فراگیر در میان غریبان نیز برخوردار گشت (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون...»<sup>۱</sup>، ۷۷).

به هر روی، اختلاف در پیش انگاره‌ها در ریشه شناسی نام پماک نیز نمود یافته است. مشهورترین قولی که درباره خاستگاه نام در میان است، اشتقاق آن از واژه اسلاوی کهن پوموگاتی<sup>۲</sup> (= کمک کردن) است که مشتقات آن در زبانهای نوین اسلاوی به کار می‌رود (پُگرنی، ۶۹۵؛ شانسکی، ۲۴۶؛ درکسن، ۹۰۹). در بلغاری کنونی و نیز در پماکی، مصدر پوماگام<sup>۳</sup> (= کمک کردن) کاربرد دارد (نک: استالف، ۷۴؛ کوکاس، npn؛ گوزار، npn). در توضیح این وجه اغلب گفته می‌شود: پماکها از آن روی که به عثمانیها برضد هم‌وطنان خود یاری رساندند، «کمک‌کنندگان» نامیده شده‌اند (بروکهاوس روسی، XXIV/459؛ EI؛ سیل، ۴۷؛ ولینوف، ۲۶)؛ با وجود مخالفت بیرچک در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م، این دیدگاه — که جز گمانی نیست — در میان مورخان بلغار پذیرشی عام یافته، و حتی در میان دیگر مورخان اروپایی نیز به عنوان نظر غالب تکرار شده است.

دیگر اشتقاق پیشنهادی هماهنگ با خوانش بلغاری، گرفته شدن پماک از ریشه بلغاری ماکا<sup>۴</sup> (= زور، آزار) است (ایشیرکوف، II/15) که با معنای مرکزی این واژه در بلغاری و دیگر زبانهای اسلاوی، یعنی درد و حتی سخت‌کوشی، و معنای کهن‌تر آن، یعنی له کردن سازگاری چندانی ندارد (نک: استالف، ۴۸؛ اشتپان، ۲۵۱؛ پگرنی، ۹۸۶-۶۹۶).

برخی پیشنهادها نیز چون ساخته شدن آن با تغییر شکل واژه پوتورنیاک<sup>۵</sup> (= تُرک شده) (EI<sup>۱</sup>) که خود باید شکل کوتاه شده از پوتورچیناک<sup>۶</sup> اسلاوی باشد (دثائویچ، ۶۸۹) — در حالی که عملاً چنین پدیده‌ای رخ نداده است — یا ساخته شدن آن با شکستن واژه «پوموخامداتسی» (= اسلام پذیرفتگان) (واکارلسکی، ۱۵۰-۱۴۹)، آن را به رابطه ماکها با ترکها یا اسلام بازگردانده‌اند.

در خوانش یونانی، گرفته شدن آن از واژه یونانی پُماکس<sup>۷</sup> (= نوشنده) پیشنهاد شده است که تصور می‌شود اشاره به عادت در میان تراکیاییان باستان دارد (سیل، ۴۸-۴۷؛ جیکیز، npn؛ برای ریشه نک: لیدل، ۱۵۶۱). موضع دیگر ناهمسازی واژه آگاریان/آخریان<sup>۸</sup> است؛ نام دومی که به صورت محلی در رودوپ بر پماکها اطلاق می‌شود (ایشیرکوف، همانجا). در خوانش ترکی، برخی بر آن اند که این نام گونه‌ای تغییر شکل یافته از «اخیان» (جمع اخی) است و به سابقه حضور اخیا در منطقه بازمی‌گردد (سیل، ۴۳؛ نیز نک: عنوان اثر آلپرن<sup>۹</sup>). برخی از مورخان بلغار اصل آن را واژه کهن بلغاری «آگاریان» (= بی‌اعتقاد، کافر) (واکارلسکی، همانجا)، و برخی از مورخان یونانی آن را برگرفته از نام قبیله باستانی تراکیایی «آگریانوی» دانسته‌اند (سیل، ۴۸). همه این

تراکیاییان بازمی‌گرداندند از نظر آنان، پماکها بازمانده‌های این قوم باستانی‌اند که در طی قرون متمادی بارها زبان و دین آنان دستخوش حوادث شده، و تغییراتی را پذیرفته است. نظریه تبار تراکی را نخست در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، گیتلر پژوهشگر چک ارائه کرد (بروکهاوس روسی، XXIV/495)، اما بعدها بیشتر مورد توجه یونانیها قرار گرفت و توسط آنان پی گرفته شد. برپایه شکلی بسط یافته این خوانش، نیاکان پماکها در برهه‌ای از تاریخ خود، فرهنگ هلنی را پذیرفتند و در دوره‌ای متأخرتر، در تماس با اقوام تازه وارد اسلاو، به فرهنگ اسلاوی گراییدند. این نظریه، همچنین اقتضای تغییراتی در دین را نیز دارد، به گونه‌ای که گفته می‌شود: آنان در برهه‌ای مسیحی شدند و سرانجام، با ورود عثمانیان به بالکان، اسلام را پذیرفتند. مورخان هوادار این نظریه، به خصوص به واژه‌های کهن یونانی و تراکیایی در زبان پماکها تکیه دارند که امروزه حتی در زبان یونانی فراموش شده‌اند (برای فهرستی از این واژه‌ها، نک: «تار-گروه»<sup>۱۰</sup>، پیام ۲۴). این گروه، همچنین باتکیه بر آزمایشهای خونی و سنجشهای بدنی چون رنگ پوست و رنگ چشم، در پی آن‌اند که تبار ترکی پماکها را نفی، و هند و اروپایی بودن آنان را اثبات نمایند (واکارلسکی، ۱۴۹ff؛ سیل، ۴۲؛ کنستانتینف، «مقدونیه...»، npn؛ جیکیز، npn). گاه از این نکته پرهیزی نیست که آنان کاملاً یونانیانی انگاشته شوند که تنها با اکثریت یونانیان تفاوتی دارند (مثلاً نک: کامینسکی، npn؛ لنگوا، npn).

خوانش بلغاری بیشتر بر زبان بلغاری پماکها، و سپس بر پاره‌ای از آداب کهن اسلاوی در میان آنان تکیه دارد و تدین آنان به اسلام را مربوط به استیلای عثمانی، و تحت فشار آنان می‌داند. هواداران این خوانش، بیشتر بدان سو گرایش دارند که پماکها را جماعتی اصیل از تبار بلغار بدانند و البته توضیحی نیز درباره مسلمان بودن آنان به دست دهند. از همین رو، آنان اغلب تمایل داشته‌اند که از پماکها با تعبیر «بلغارهای محمدی [= مسلمان]» یاد کنند. آنان با تکیه بر اینکه زبان پماکها طیف گسترده‌ای از ساختهای کهن بلغاری را در بردارد، اصالت تبار بلغاری پماکها را اثبات می‌کنند. آنان همچنین بر این نکته تکیه دارند که در فرهنگ و رسوم پماکها عناصری از فرهنگ کهن بلغاری وجود دارد که حتی در میان بلغارهای مسیحی دیر زمانی است فراموش شده‌اند (سیل، همانجا؛ جیکیز، npn؛ پرونباور، npn). این گروه درباره پذیرش اسلام توسط پماکها، عموماً بر این باورند که آنان بخشی از بلغارهای ارتدکس بوده‌اند که در سده ۱۱ق/۱۷م، بر اثر فشارهای عثمانیان، به اجبار اسلام را پذیرفته‌اند. گاه سخن از آن می‌رود که پماکها پنهانی برخی رسوم مسیحی خود را حفظ کرده بوده، و حتی در خانه‌های خود انجیل داشته‌اند (سیل، همانجا). به هر تقدیر، در خوانش بلغاری، پماکها نه تنها بلغارند، که گاه اصیل‌ترین بلغارها شمرده می‌شوند.

1. Web-Group 1  
8. poturčenjak

2. «Macedonia...»  
9. pōmax

3. Report...  
10. Agaryan/Akhryan

4. pomogati

5. pomagam

6. mǎka

7. poturnyak

11. Alperen, S., *Rodoplar'da Pomaklar veya Ahiyanlar*.

عنوان نام خاص در سده ۱۲ق/۱۸م یا حتی اوایل سده بعد واقع شده است.

تأیید دیگر برای اشتقاق پیشنهادی آن است که در میان اقلیتهای مسلمان منطقه جنوب شرق بالکان، ویژگی جابه‌جا شوندگی - دست کم در پیشینه تاریخی - به گونه‌های مختلف دیده می‌شود. در این باره، نخست باید به کولیهای مسلمان در بالکان اشاره کرد که ویژگی عمومی آنان جابه‌جایی بوده است؛ مصداق دیگر توریسی، یا صریهای مسلمان مقدونیه است که بازگشت نام آنان به دست‌فروشان دوره گرد است (نک: هـ، توریسی).

درباره نام آگاریان، به نظر می‌رسد این نام گونه‌ای از واژه‌ای باشد که امروزه به صورت گُریانیک<sup>۲</sup> در زبان صربوکرواتی برجای مانده است و معنای کوه‌نشین، یا کوه گرد دارد (برای واژه، نک: دنانویچ، ۱۸۸). شکل کوتاه‌تر واژه، یعنی گُریان<sup>۳</sup> نیز امروز به عنوان نام شخصی در میان اسلاوهای بالکان رایج است. «آ» در آغاز کلمه، ظاهراً پیشوند اتصاف به صفت است که در پماکی و دیگر زبانهای اسلاوی شناخته شده است، مانند آژِن<sup>۴</sup> (= مت‌اهل) (کوکاس، ۱۸۸۲).

در تأیید این پیشنهاد باید توجه داشت که گروه کوچکی از مسلمانان اسلاو زبان که در بخشی از کوزوو زندگی می‌کنند، نام «گوران» (جمع: گورانی) بر خود دارند. بر اساس گزارشها، این قوم در زبان و نیز آداب و رسوم، شباهتهای بسیاری به پماکها دارند و شاید گروهی از آنان‌اند که زمانی به کوزوو کوچیده‌اند (مانگالاگوا، ۱۸۸۲: «تار - گروه ۱»)، پیام (۱۱۷۹).

الف - جغرافیای انسانی: پماکها در خاک کشورهای مختلف زندگی می‌کنند و با وجود اشتراکهای قومی، تابعیت کشورهای مختلفی را دارند، اما این تنوع کشوری نباید به معنای پراکندگی تلقی گردد. در واقع، بخش اصلی پماکها در بوم اصلی خود، کوهستان رودوپ زندگی می‌کنند که در تقسیمات کشوری بالکان در اوایل سده ۲۰م، در خاک ۳ کشور بلغارستان، یونان و کشوری سوم جای گرفته است. کشور سوم صربستان آغاز قرن ۲۰م است که بعدها بخشی از یوگسلاوی شد و اکنون بخش مورد نظر آن با عنوان جمهوری مقدونیه شناخته می‌شود.

پماکهای ساکن بخش بلغاری از منطقه رودوپ در بخش وسیعی از استانهای اسمولیان (سلیمانلار)، نیز بخشهایی از استانهای کارجالی، پلُودیف، پازارجیک و بلاگووگراد زندگی می‌کنند. قدیم‌ترین وصف دقیق درباره بوم پماکها را در قرن ۱۳ق/۱۹م، آمی‌بونه، زمین‌شناس اتریشی به دست داده است (ص ۱۵۷-۱۶۳). تسویچ<sup>۵</sup> نیز در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، پراکندگی پماکها در منطقه رودوپ را در یک نقشه قوم‌نگاری به دقت نشان داده است (ص ۱۸۲). وصفهای داده شده از اواخر قرن ۱۹م نشان از آن دارد که پماکها در سطح وسیعی از رودوپ، از پلُودیف

نظریه‌ها صرفاً گمانه زنی بر اساس صورت واژه است که بارها از سوی مورخان بی‌طرف مورد انتقاد قرار گرفته است.

ریشه‌شناسی نام پماک: گمانه‌زنی درباره ریشه نام پماک و آگریان، از اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰م، یعنی از همان زمان شناخته شدن این نام آغاز شده است. با آنکه درباره ریشه نامها، اتفاق نظری وجود ندارد، آنچه با اطمینان می‌توان گفت آن است که ساخته شدن این نامها مربوط به مدتها پیش از آشنایی مورخان و توجه به وجه اشتقاق آن است. در واقع، همین کهنگی و تصرفات احتمالی در ساخت نخستین نام است که شناخت ریشه آن را با مشکل روبه‌رو ساخته است.

فارغ از آنچه بر پایه خوانشهای ۳گانه درباره ریشه این نامها گفته شده است، پیشنهاد می‌شود که واژه پماک از ریشه‌ای به معنای جابه‌جایی و حرکت دانسته شود؛ پیشینه واژه می‌تواند به ریشه هند و اروپایی mei و پیش اسلاوی mijati (= رفتن و گذشتن) بازگردد که مشتقات آن در زبانهای گوناگون اسلاوی یافت می‌شود (تروباچف، XIX/31؛ استالف، ۱۹۴۶؛ پکرنی، ۱۹۷۱). واژه پماک که ظاهراً می‌تواند از این ریشه ساخته شده، و دارای معنای جابه‌جا شونده و کوچنده بوده باشد، هنوز در صربوکرواتی به معنای لغوی خود برجای مانده است (دنانویچ، ۱۹۶۰). مصدراهایی به صورت پماتسی و پماکنتوی<sup>۱</sup> نیز از همین ریشه، به معنای حرکت کردن و جابه‌جا شدن در همان زبان وجود دارد (همو، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰؛ گروبیچ، ۱۹۵۵). چنین اشتقاقی با شیوه قدیم زندگی پماکها که زندگی شبانی بوده، نیز سازگار است. گفتنی است که قومی اسلاو با نام میاک در منطقه مرزی مقدونیه و آلبانی زندگی می‌کنند که بخشی از آنان مسلمانان‌اند؛ گفته می‌شود که اغلب میاکها قبل از جنگ، شبان و کوچنده بوده‌اند (تامر، بند ۶). فرایند پیشنهادی برای ساخت این نام، فرایند هسان با پماک از ریشه mei، بدون پیشوند po- است. این احتمال دور نیست که آنان خویشاوند پماکها بوده باشند، چه، منطقه یاد شده آخرین حد غربی منطقه پماک‌نشین در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م بوده است.

در تأیید این پیشنهاد نخست باید به اصطلاح «یوروک» اشاره کرد که اولیا چلبی در سخن از ساکنان روم ایلی، در منطقه‌ای نزدیک به بوم پماکها درباره گروهی از ساکنان به کار برده است؛ او در سخن از ترکیب قومی این مناطق، در کنار ترکها و گاه ارمنیها از گروهی با عنوان یوروک در عرض آنان یاد کرده است (مثلاً نک: ۲۹۹/۵-۳۰۰). این واژه از مصدر یورو مکی ترکی به معنای راه پیمودن است و در اصطلاح عصر عثمانی به عشایر و قبایل کوچنده اطلاق می‌شده است (نک: سامی، قاموس ترکی، ۱۵۶۰؛ گُجبابای، ۱۹۸۹). چنین می‌نماید که دو اصطلاح یوروک و پماک می‌توانند ترجمه یکدیگر باشند. در صورت درستی این ارتباط، باید گفت که واژه پماک در قرن ۱۱ق/۱۷م - یعنی روزگار اولیا چلبی - هنوز به صورت نام خاص در نیامده بوده، و جافتادن آن به

1. pomaci, pomaknuti

2. gorjanik

3. Gorjan

4. ažōnen

5. Cvijić

(نک: تامر، بند 6)، اما ظاهراً اسلاوند و احتمالاً در گذشته‌ای نزدیک زبان خود را واگذارده‌اند.

در باره زیستگاه‌های پماک در بیرون از بوم اصلی خود، عمدتاً باید از ترکیه سخن به میان آورد. منطقه ادرنه در تراکیای شرقی، در بخش اروپایی از خاک ترکیه، از قرن ۱۹م مسکن برخی از بلغارهای مسلمان بوده است؛ به عنوان نمونه، گفته می‌شود که محمد طلعت پاشا از رجال عثمانی در سده ۱۳ق/۱۹م، نه ترک، که از تباری بلغار (پماک) بوده است (نک: فرناو، 221). اما با موجهای مهاجرت مسلمانان از بلغارستان به ترکیه - به خصوص در ۱۳۳۰-۱۳۳۱ق/۱۹۱۲-۱۹۱۳م و ۱۳۶۷-۱۳۷۲ق/۱۹۴۸-۱۹۵۳م - شمار پماکها در این کشور افزایش چشمگیری یافت (مثلاً نک: بل، 168؛ ولینوف، 107). این مهاجران، افزون بر منطقه ادرنه در دیگر نقاط تراکیای شرقی نیز پراکنده‌اند؛ از جمله شماری روستای پماک‌نشین در حومه شهر کشان در جنوب تراکیا گزارش شده است (استانف، npn؛ «تار-گروه ۶»، پیامهای 580، 741).

گذشته از ترکیه، احتمال داده شده است که گروهی از پماکها در آلبانی ساکن بوده باشند (برونباور، npn). ممکن است گروه قومی مورد نظر همان گورانهای ساکن کوزوو باشند که اشتراکهای گسترده‌ای با پماکها دارند و احتمالاً شاخه‌ای مهاجر از آنان‌اند (مانگاگلاکوا، npn؛ «تار-گروه ۱»، پیام 1179).

از نظر شمار، پماکها در آمارهای رسمی یا اصلاً دیده نشده‌اند، یا اطلاعات بسیار متفاوتی درباره آنان به ثبت رسیده است (نک: اگبرت، 413). در آمارهای رسمی یونان معمولاً پماکها در شمار مسلمانان یاد شده، و میان آنان با ترکها و دیگر مسلمانان فرقی نهاده نشده است («گزارش کمیسیون»، 195؛ اگبرت، همانجا). در آمارهای بلغارستان، پماکها گاه در شمار مسلمانان و گاه در شمار بلغارها جای گرفته‌اند (سامی، قاموس الاعلام، ۱۳۳۵/۲؛ بوگایسکی، «سیاست...»، 235؛ بل، 172). در سرشماریهای ترکیه نیز پماکها در زمره اکثریت ترک آمده‌اند.

با این همه، آمارهایی درباره پماکها وجود دارد. در اواخر سده ۱۹م، جمعیت آنان در کوهستان رودوپ، یعنی در بوم اصلی حدود ۴۰۰ هزار نفر برآورد شده است (بروکهاوس روسی، XXXIV/495). در «گزارش کمیسیون بین‌المللی کارنگی...» در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، شمار آنان در «مقدونیه بلغار» ۴۰۰ هزار تن، و در مناطقی تازه تصرف شده از خاک عثمانی، ۸۰ هزار تن گمانه زده شده است (ص 77). گفتنی است که فاصله‌های بسیار در ارقام جمعیتی پماکها در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰م (مثلاً نک: EI<sup>1</sup>) گاه به سبب مهاجرت‌های موقت ناشی از جنگ، و گاه همراه کردن پماکها و دیگر اسلاوهای مسلمان در سرشماری بوده است.

در شمال، تا تسالونیک در جنوب، و از رود آردا در شرق، تا نوار مرزی جمهوری مقدونیه و آلبانی کنونی گسترده بوده‌اند (نک: EI<sup>1</sup>)، اما چنان که بوئه یادآور شده، ترکیب در این منطقه بسیار تنک و از نظر قومی پرتنوع بوده است (ص 163). در وصفهای بعدی حضور آنان در همین مناطق، تأیید شده است (ناصیف، 209؛ اگبرت، 412-411؛ برونباور، npn).

در واقع، محدود شدن حضور پماک در این بوم، برخلاف آنچه بایراکسارویچ پنداشته (نک: EI<sup>1</sup>)، به صورت پس رفتن مرزها نبوده است؛ چه، مرزهای شمالی پماکهای رودوپ هنوز پلودیف و بازارجیک، و مرزهای غربی هنوز نوار مرزی مقدونیه و آلبانی است. در شرق پماکها تا تراکیای شرق پیش رفته‌اند و اکنون در ادرنه و کیشان حضور دارند و تنها در جنوب مرزهای پماکها اندکی پس رفته است. آنچه به طور جدی‌تر درباره گاهش حضور پماکها باید به آن توجه کرد، کاسته شدن تراکم و تنک‌تر شدن حضور آنان در مراکز جمعیتی است.

گروه دیگری از مسلمانان بومی در بلغارستان، یا پماکها (در تعمیم نام)، در مناطق شمالی و شمال شرقی کشور، در استانهای لوج، ولیکو تارنوو، رازگراد، شوین و تولبوخین زندگی می‌کنند. در این میان، بلغارهای مسلمانان لوج، در طول چند سده بیش از همه مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (نک: اولیاچلی، ۱۲۶/۴؛ بوئه، 27؛ نیز گوزلر، سراسر اثر؛ برونباور، npn). سرانجام، باید از بلغارهای مسلمان کوچیده از رودوپ یا شمال بلغارستان یاد کرد که جمعیتی را در صوفیه، پایتخت بلغارستان و نیز در شهر آیتوس در شرق بلغارستان تشکیل داده‌اند (ناصیف، همانجا).

پماکهای ساکن بخش یونانی از منطقه رودوپ، در تقسیمات کشوری جدید یونان، در ناحیه تراکیا، در دو استان رودوپ و کسانتی<sup>۱</sup> در شمال شرق این کشور زندگی می‌کنند (کثانی، «مسلمانان...»، 154، 151؛ «پماک...»، بند 2-2).

درباره مقدونیه، گزارشها بسیار محدود است. افزون بر آنچه درباره گزارشهای مربوط به اواخر قرن ۱۹م گفته شده، و آماری که حاجی واسیلیویچ از پماکهای مقدونیه به دست داده (نک: سطور بعد)، گزارشهای جدیدتر حاکی از آن است که در مقدونیه در میانه سده ۲۰م پماکها جمعیتی را تشکیل می‌داده‌اند (BSE<sup>2</sup>, XXXIV/129) و هنوز نیز جمعی از آنان با حفظ هویت قومی در آنجا زندگی می‌کنند (مثلاً نک: برونباور، npn). گروهی از پماکهای مقدونیه (یوگسلاوی سابق) نیز در گذشته‌ای نه چندان دور به ترکیه مهاجرت کرده‌اند. آلاداغ<sup>۴</sup> حکایت‌هایی مستند از مهاجران پماک در ناحیه موغلا در ترکیه گرد آورده است که از منطقه‌ای در جنوب شرق مقدونیه، از روستاهای پیرامون شهر کاوادار به آنجا کوچیده بوده‌اند (سراسر اثر). گروهی که در غرب مقدونیه در منطقه مرزی با آلبانی، در میان میاکهای مسیحی به عنوان پماک شهرت دارند، اگر چه امروزه به زبان ترکی سخن می‌گویند

رودوپ که خود حائل طبیعی نیز بود، به عنوان منطقه مرزی میان عثمانی و بلغارها معین شد (همو، ۶۵۶، ۶۸۸). پای گیری دولت نیمه مستقل بلغار و شکل گیری ملیت بلغار در طی سده ۱۹م، به شدت پماکها را به عنوان یک اقلیت میانی درگیر می ساخت (شازوا، 27-35؛ ولینوف، 61 ff.). سامی اطلاعات سودمندی درباره مهاجرت مسلمانان از شهرهای شمال بلغارستان به جنوب، و کاهش جمعیت مسلمان در شهرهایی چون پلون، لوج، روسچق و ویدین به دست داده است (همان، ۱۵۳۲-۱۵۳۳، ۲۳۲۳/۳، ۴۰۱۷/۶، ۴۶۸۱-۴۶۸۲). در این میان موقعیت شهر اسکی جمعه یا تارگویشته ویژه است، از آن جهت که اکثریت جمعیت آن پیش تر مسلمان بوده، و پس از موج مهاجرت، تنها ۴ تا ۵ هزار نفر از اهالی مسلمان آن باقی مانده بوده اند (همان، ۹۳۶/۲). شاید در نظر نخست، پماک در منازعات بین دو قدرت روس-بلغار و عثمانی قوم مهمی به نظر نیاید، اما در عمل نقش تاریخی مهمی ایفا کرده است.

در حدود سال ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م، آمی بوئه که خود از آن منطقه دیدن کرده است، تصریح می کند: زمانی که قیام بر ضد عثمانیان حتی در مرکز کشور وجود دارد، مردم رودوپ به گونه ای شگفت آور در امنیت کامل زندگی می کنند و از امتیاز ویژه ای برخوردارند (مقدمه، 13، نیز متن، 70). در همین راستا، باید به شخصیت مهم مدحت پاشا (۱۲۳۷-۱۳۰۰ق/۱۸۲۲-۱۸۸۳م) اشاره کرد که خود تباری پماکی داشت و در همین دوره، برای برهه ای فرماندار بخش وسیعی از بلغارستان از سوی دولت مرکزی عثمانی بود (پری، 3؛ نورس، تکمله، 18؛ قس: زرکلی، ۱۷۶/۶). احمد جودت پاشا (۱۲۳۸-۱۳۱۲ق/۱۸۲۲-۱۸۹۵م) دانشمند و وزیر عثمانی نیز مسلمان از اهل لوج و فرزند یکی از رجال متنفذ محلی بود (سرکیس، ۷۲۰/۱؛ زرکلی، ۱۰۸/۱). آشکار است که این گزینشها با توجه به اوضاع متشنج آن دوره، هوشمندانه بوده است.

از اواخر قرن ۱۹م، موج نخست جریانی در بلغارستان پدید آمد که در تاریخ آن سرزمین به عنوان «همسان سازی قومی» شناخته می شود و این همان جریانی است که عبدالحمید ثانی به تعبیر «سیاست بلغاری کردن منطقه» از آن یاد کرده، و بیم داده است (ص ۱۲۸). همین امر ظاهر نخستین موج مهاجرت پماکها را فراهم آورده است.

محاصره ۱۴۳ روزه شهر پلون توسط روسها و بلغارها، و سقوط آن در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م ضربه سهمگینی بر جامعه بلغارهای مسلمان در شمال بلغارستان بود. در پی این واقعه، بلغارها گروهی از مبلغان را برای درآوردن مسلمانان و در درجه اول پماکها به دین مسیح برانگیختند (مکارتی، 153).

بخش بزرگی از مسلمانان کرانه جنوبی دانوب دیار خود را ترک گفته، روی به جنوب غرب و مقدونیه آوردند. آنان در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م با احساس امنیت نسبی به مناطق خود بازگشتند، اما با افزایش فشار،

طبیعی است که فشار وارد بر مسلمانان از ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م و مهاجرت های پس از آن، از شمار پماکها در بلغارستان و یونان کاسته است، اما اینکه شمار داده شده از پماکهای بلغارستان در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م، به حدود ۱۰۰ هزار نفر فرود آمده (بل، 170)، شگفت آور است. آمارهای پسین از پماکهای بلغارستان عبارت اند از حدود ۱۴۰ هزار نفر در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م (امینوف، «ترک زبانها...»، 511؛ قس: «گزارش جمهوری...»، 12)، میان ۱۲۰ تا ۱۷۰ هزار نفر در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م (اگبرت، 411) و حدود ۲۷۰ هزار نفر بنا بر آمار رسمی بلغارستان در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م (برونباور، npn؛ برای آمارهایی اغراق آمیز از ۱۹۷۳ و ۱۹۸۰م، نک: بالیچ، 365؛ امینوف، همانجا). برآوردهای بعدی، تکرار حدود ۲۷۰ هزار نفر برای سال ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م (بل، 172)، افزایشی در حد ۵۰۰ هزار نفر - فقط محدود به کوهستان رودوپ - در برآوردی مربوط به ۱۹۹۴م (بوگایسکی، همان، 237) و کاهش تا حد ۲۲۰ تا ۲۵۰ هزار نفر در ۱۹۹۸م (بل، 174)، نشان از کاهش ثبات در گمانه زنیهاست (نک: بوگایسکی، «ملیتها...»، 179).

درباره یونان آمارها بسیار محدودتر است. در آمار مربوط به سال ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م، در تراکیای غربی (بخش یونانی تراکیا)، حدود ۱۲ هزار مسلمان بلغاری وجود داشته است (EI<sup>1</sup>). در آمار مربوط به ۱۹۷۰م شمار پماکها میان ۲۰ تا ۳۰ هزار نفر برآورد شده است (اگبرت، همانجا). بیان دیگری از این برآورد در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م، آمار آنان را در منطقه تراکیا ۲۰ هزار، و در منطقه مقدونیه ۱۰ هزار نفر نشان داده است (کتانی، «مسلمانان»، 151). در دهه ۱۹۸۰م، منابع از کاهش جمعیت پماکها خبر داده اند (همان، 149؛ باهچلی، 111).

در مقدونیه حاجی واسیلیویچ به برآوردی از سال ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م اشاره دارد که در آن، شمار پماکهای مقدونیه بالغ بر ۱۴۴ هزار تن دانسته شده است؛ بایراکتاریویچ بر آن است که این آمار دیگر اسلاوهای مسلمان در مقدونیه را نیز در برمی گرفته است (EI<sup>1</sup>).

ب- تاریخ سیاسی و اجتماعی: تاریخ بوم اصلی پماک یا منطقه رودوپ، از روزگاران باستان مکتوب شده، و وقایع تاریخی آن در مقاطع مختلف به ثبت رسیده است (ه د، رودوپ). هم زمان با فتوح بالکان در قرن ۸ق/۱۴م، این منطقه نیز تحت حاکمیت عثمانی قرار گرفت و این وضع تا اوایل سده ۱۹م دوام یافت (فرید، ۱۲۵ بی). در این مدت، بلغارهای مسلمان در امور دولت عثمانی کاملاً مشارکت داشتند. کسی چون محمدپاشا (دظاهر ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م) اهل رازگرا به عنوان قائم مقام صدراعظم عثمانی ایفای نقش کرد (عطایی، ۶۲۲) و برخی مانند دال طبان مصطفی پاشا، اهل پتریچ (د ۱۱۱۴ق/۱۷۰۲م) و قلقات محمدپاشا، اهل صوفیه (د ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م) از رجال برجسته دولت عثمانی بودند (شیخی، ۲۱۹/۲؛ سامی، قاموس الاعلام، ۴۲۰۳/۶). در این دوره، شهر مسلمان نشین شومن (شمنی) پایگاه نظامی و زرادخانه مهمی برای عثمانی بود (فرید، ۶۵۷، ۶۸۴).

در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م، بر پایه پیمانی میان روسیه و عثمانی، کوهستان

وارد آمد که ویژگیهای زبانی و فرهنگی مشترک با بلغارها داشتند (بل، همانجا؛ هادن، 170؛ ولینوف، 77 ff.) و نتیجه آن موجی دیگر از مهاجرت به ترکیه بود (همو، 107، 117 ff.).

ورود ارتش روسیه به بلغارستان در ۱۳۲۳ ش/۱۹۴۴ م، الغای پادشاهی و تأسیس جمهوری خلق بلغارستان در ۱۹۴۶ م نقطه عطفی در تاریخ پماکها نیز بود. برخلاف انتظار، دولت سوسیالیستی بلغارستان سیاست قومیت واحد بلغار را دوام بخشید و موجی نو از جریان همسان سازی را سامان داد. این دولت که در مرزهای یونان نسبت به وفاداری پماکها تردید داشت، در ۱۳۲۴-۱۳۲۸ ش/۱۹۴۵-۱۹۴۹ م، برنامه‌ای دامنه دار برای کوچ دادن پماکها به مناطق داخلی تر کشور و جایگزین کردن آنان با بلغارهای مسیحی دنبال می کرد («تار-گروه ۱»، پیام 758). مسلمانان بلغار که طی این سالها با سیاست انزوا، خود را با اوضاع و احوال وفق داده بودند، از ۱۹۴۹ م مجدداً در بوته توجه قرار گرفتند (دربارۀ سیاست انزوا، نک: کنستانتینف، «راهبردها...»، 43؛ تسبییریدو، npn). در ۱۹۴۹-۱۹۵۰ م، به جد از پماکها خواسته می شد تا نامهای اسلامی خود را با نامهای بلغاری-مسیحی جایگزین سازند (ملاحسین، 138-139). در پی این سیاست، موج جدیدی از مهاجرت به ترکیه در ۱۳۲۸-۱۳۳۱ ش/۱۹۴۹-۱۹۵۲ م پای گرفت که از سوی قوه حاکم نیز مخالفتی با آن وجود نداشت (همانجا؛ بل، 168؛ کنستانتینف، همان، 42، نیز، «سه داستان...»، npn).

در فروردین ۱۳۳۵/آوریل ۱۹۵۶، در پلنوم حزب کمونیست بلغارستان اعلام شد که ترکها جزء جدایی ناپذیر ملت بلغارند، اما همانجا پیش بینی شده بود که قومیت ترک باید با قومیت بلغار کاملاً آمیخته شود و نتیجه این تصمیم درباره قومی میانی چون پماک روشن بود (نک: «گزارش جمهوری»، 11-12).

به عنوان بازخوردی از این موضع گیری، در ۱۳۷۷ ش/۱۹۵۸ م بوژینف<sup>۱</sup> در فرهنگستان علوم بلغارستان، مجموعه مقالاتی را با عنوان «درباره اقلیت بلغارهای محمدی در منطقه رودوپ» منتشر ساخت که مقالاتی با موضوع نقش پماکها در جنگ مسلحانه برضد فاشیسم، نقش آنان در جریان جنگ جهانی دوم و نقش آنان در حمایت از حکومت خلقی آشکارا نشان از کوششی داشت که برای هم سنگر کردن پماکها با بلغارهای سوسیالیست حاکم به عمل می آمد (سراسرائف).

سیاست همسان سازی در دهه ۱۹۶۰ نیز پی گیری شد (نک: بل، 168) و در دهه ۱۹۷۰ م شدت بیشتری یافت. در ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۱ م، کمیته مرکزی حزب کمونیست بلغارستان تصمیم گرفت به منظور دستیابی به اهداف همسان سازی-که به نظر می رسید هنوز تحقق نیافته است-بار دیگر سیاست تغییر نام پماکها را با شدت عمل به مرحله اجرا گذارد («گزارش جمهوری»، 12). این مصوبه آغاز موج جدید همسان سازی ای است که تا ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴ م ادامه داشت (ملاحسین،

اندکی بعد بار دیگر تن به مهاجرت دادند و این بار روی به جنوب شرقی و مناطقی نهادند که هنوز تحت حاکمیت عثمانی بود (EI<sup>۱</sup>؛ امینوف، «اقلیت...»، 48-51)؛ آمار بیرچک از ۱۳۰۸ ق/۱۸۹۶ م، و آماری رسمی از ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م به روشنی گویای کاهش جمعیت پماکها در بلغارستان و افزایش آنها در قلمرو عثمانی است (EI<sup>۱</sup>). بر اساس اطلاعی که شمس الدین سامی در ۱۳۱۷ ق/۱۸۹۹ م به دست داده، پماکها در حوالی هین سال در روم ایلی، درون خاک عثمانی می زیسته (قاموس ترکی، ۳۶۴)، یا به تعبیر دقیق تر بیشترین آنان در همین قلمرو بوده اند.

در ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م، بلغارستان استقلال کامل خود از ترکیه را به دست آورد و این به معنای افزایش فشار بر پماکها برای همسان سازی بود. در ۱۳۳۰-۱۳۳۱ ق/۱۹۱۲-۱۹۱۳ م جنگهای بالکان افروخته بود و دو طرف اصلی درگیر-بلغارها و ترکها-دو طرف اصلی ذی نفع در مسئله پماکها نیز بودند.

درگزامرگ جنگهای بالکان، بلغارها در سیاست داخلی خود، موج دیگری از همسان سازی را آغاز کردند که بسیار محسوس تر از گذشته بود (شمشیر، «ترکان...»، 49؛ کاراگیانیس، «درباره قومیت...»، 36؛ بل، 170). این موج زمینه ساز دور دیگری از مهاجرتها جمعی پماکها به خاک عثمانی بود (شمشیر، همانجا). بر پایه «گزارش کمیسیون بین المللی کارنگی»، یک جریان نسل کشی نیز در این میان رخ داده است (ص 81، 91).

پس از پایان جنگ جهانی اول و افول دولت عثمانی، اوضاع برای پماکهای ساکن روم ایلی دشوار شد. در ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۹ م، تراکیای غربی-که بخش مهمی از پماکها را در خود جای داده بود-به دست یونان افتاد (کتانی، «مسلمانان...»، 151). در ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م دولت عثمانی فروپاشید و جمهوری ترکیه جانشین آن شد. باید توجه داشت که این جمهوری، نه جانشین دولت عثمانی، که خود دولتی ملی گرا بود. نخستین اقدام این دولت درباره مسلمانان تراکیای غربی بستن یک پیمان حمایتی با دولت یونان بود؛ اما معاهده لوزان در ۱۹۲۴ م، حقوقی را برای مسلمانان این منطقه به رسمیت شناخت که مواد آن بر قومیت ترک متکی بود (همان، 153؛ بالیچ، 365). این امر مستلزم آن بود که پماکها خود را به عنوان اقلیت در اقلیت، به عنوان بخشی از اقلیت ترک یونان معرفی نمایند و این اتفاقی است که در عمل رخ داد. گام بعدی دولت ترکیه در ۱۳۴۱-۱۳۴۹ ق/۱۹۲۳-۱۹۲۳ م، مبادله جمعیت با یونان بود که بر مبنای دین نهاده شده بود؛ در طول این سالها شمار بسیاری از مسلمانان تراکیا، از جمله پماکها به ترکیه کوچیدند که بسیاری از آنها خود را از نظر قومیت ترک معرفی می کردند (بل، همانجا).

در بقیحه جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۱ ش/۱۹۴۲ م در بلغارستان موج دیگری از همسان سازی آغاز شد و بار دیگر بیشترین فشار بر پماکها

1. Turkish...

2. «The Turks...»

3. Zur Ethnizität...

4. «Strategies...»

5. «Three...»

6. Bozhinov



همان، 167 ff، 18-23؛ بل، 168، 175؛ میخائیل، npn).

تاریخ سیاسی - اجتماعی پماکهای بیرون از بلغارستان نه به این اندازه پیچیده، و نه به این حد مضبوط گشته است. سیاست همسان سازی در دو کشور یونان و ترکیه نیز درباره پماکها وجود داشته (برونباور، npn)، اما کوشش برای همسان سازی به دو صورت مختلف انجام گرفته است. در ترکیه عموماً مسئله به شکل نادیده گرفته شدن به عنوان یک اقلیتی قومی و هضم شدن در اکثریت ترک مطرح بوده است (مثلاً نک: «تار - گروه ۱»، پیام 580). اعمال این سیاست در یونان به صورت قوانین و تدابیر محدود کننده، و گاه همراه با شدت عمل بوده است (پترونیکا، npn). در دو دهه اخیر، یونان نسبت به اقلیت پماک موضعی متفاوت اتخاذ کرده، و کوششهایی در جهت بازشناسی هویت آن، و تا اندازه ای مستقل ساختن هویت قومی پماکهای یونان انجام داده است (تسیبیریدو، npn؛ «پماک»، npn).

الکساندر پوپویچ وضعیت مسلمانان یونان و بلغارستان را به طور کلی به دو گونه متفاوت از افول تحلیل کرده، و پماکها را در این دو کشور، کمابیش، هم سرنوشت دیگر مسلمانان آن دو کشور دانسته است (نک: کنانی، «اسلام...»، 387-394؛ نیز رامت، 262).

#### ج - حیات فرهنگی:

۱. مسئله هویت: تا اواخر سده ۱۹م، بلغارهای مسلمان - یا پماکها به معنای اعم - همچون بسیاری از اقوام مسلمان دیگر بالکان - اعم از اسلاو و غیر اسلاو - در بوم خود می زیستند، بدون آنکه نگران تمایزهای خود از دیگران باشند. در دوره حاکمیت عثمانی، مسلمانان بالکان جمعیتی واحد را تشکیل می دادند که تمایزهای تباری در آن کم اهمیت بود و پماکها در کنار ترکها، آلبانیاییها، بوشنیاکها، صربهای مسلمان و کولیها بخشی از این جمعیت بودند (نک: «گزارش کمیسیون، 28»). اما از اواخر سده ۱۹م، اوضاع بالکان به گونه ای دگرگون شد که مسئله هویت پماک را برای خود آنها، و به خصوص دیگران مهم ساخت؛ هر چند که بازمانده ای از پیوستگی پیشین تا امروز نیز بر جای مانده است (گئورگیوا، 161-174؛ بوگایسکی، «ملیتها»، 181).

در اواخر سده ۱۹م، برای بلغارها وجود گروهی از قومیت خود که دین دشمنان آنان را داشته باشند، قابل تحمل نبود و این آغاز موضوع «بلغارهای مسلمان» به عنوان مسئله ای برای بلغارها بود (کاراگیانیس، «مقدمه ای...»، 3-1؛ ولینوف، 61 ff؛ نیز عنوان اثر چیچؤسکی<sup>۱</sup>). در دیگر سو، عثمانیها نیز تصمیم گرفتند که پماکها و به طور کلی بلغارهای مسلمان را به عنوان بلغار شناسند، بدین سان، قابل درک است که چگونه سلطان عبدالحمید عثمانی در یادداشت هایی که در همین سالها نگاشته است، بلغار را به عنوان دشمن اصلی عثمانی در بالکان می شناسد، بدون آنکه نیازی ببیند تا بلغارهای مسلمان را از این عموم مستثنا کند (نک: ص ۱۳۷-۱۳۸، ۱۵۶، جم). در معاهدات بین دول چون معاهده

143؛ کنستانتینف، «مقدونیه»، npn، «سه داستان»، npn؛ رامت، 262؛ بل، 170، 168). در همین دهه است که مسئله ای به عنوان جدایی طلبی پماک و پماکستان، به عنوان خطری واقعی یا فرضی در محافل بلغار طرح می شد و موجب نگرانی بود («تار - گروه ۱»، پیام 846). به هر حال، نام پماکستان باقی ماند؛ اکنون نیز گاه صرفاً به عنوان نام بوم پماکها در مطبوعات بلغاری به چشم می آید (مثلاً نک: ناپلاتانف، npn). و گاه به ویژه، در گفت و گوهای ترکی - یونانی از آن تندرویهای جدایی طلبانه برداشت می گردد.

آخرین موج همسان سازی در دوره سوسیالیستی، در ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش/۱۹۸۴-۱۹۸۵م رخ نموده، و همچنان شاخص آن کوشش در تغییر نام بوده است (امینوف، «ترک زبانها»، 503، «وضعیت...»، 292-296؛ کنستانتینف و آله اوگ، npn)؛ کوششی که به نظر می رسد جز نامی دوگانه برای بسیاری از پماکها و جز موج دیگری از مهاجرت به ترکیه تأثیر کارآمدی نتهاده باشد (نک: امینوف، «ترک زبانها»، همانجا؛ شمشیر، «نگاهی...»، 7). با این حال، گاه از پماکهایی که بیشتر نام خود را تغییر داده بودند، خواسته می شد تا بار دیگر نامی برای خود برگزینند، چه، نام انتخابی آنان به اندازه کافی اسلاوی نبوده است (رامت، 263).

در ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۶م، در یک دوره گشایش محدود برای مسلمانان بلغارستان، آنان دارای مرکزی دینی به ریاست مفتی اعظم و نماینده مفتی در ۸ استان بلغارستان بودند (ناصیف، 209).

سال ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹م برای پماکها سالی پرحادثه بود. در ۲۸ مه همین سال، در بلغارستان اعلام شد با مسافرت یا مهاجرت هر مسلمانی که مایل باشد به ترکیه برود، موافقت خواهد شد و این آغاز مهاجرتی گسترده برای پماکها بود. گویا حزب کمونیست تنها راه مقابله با اصرار پماکها بر هویت خاص را وادار کردن آنان به ترک کشور یافته بود (بوگایسکی، «سیاست»، 242؛ کنستانتینف و آله اوگ، npn؛ بوکمن، npn). با چرخشی تند در ۲۹ دسامبر همان سال، سران حزب اعلام کردند که وادار ساختن مسلمانان به ترک دین و انتخاب نام بلغاری اشتباه سیاسی بزرگی بوده است و وعده دادند که آزادیهای بیشتری به مسلمانان داده خواهد شد (امینوف، «اقلیت»، 19).

در ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰م قانون نام گذاری در بلغارستان تغییر کرد و آزادی نام به مسلمانان داده شد (کنستانتینف و آله اوگ، npn؛ بل، 170). با کنار رفتن حزب کمونیست از قدرت، در ۱۹۹۱م قانون اساسی جدید بلغارستان تصویب شد که در آن به مسلمانان آزادی دین داده شده بود و همین امر موجب شد تا گروهی از مهاجران پماک به بلغارستان بازگردند (همو، 174؛ «قانون اساسی...»، اصل 6). پماکها در دور جدید از تاریخ سیاسی بلغارستان، از موقعیت اجتماعی بهتری برخوردارند و به همان اندازه فعال ترند (مثلاً نک: کیدکل، 146؛ امینوف،

1. The Status... 2. Glimpses... 3. Bălgarskata kostitutsiya.  
6. Chichovski, G., Bălgaromohamedanski jat problem, Sofia, 1935.

4. «Islam...»

5. «An Introduction...»

برلین در ۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م (فرید، ۶۸۲، به خصوص ماده ۱۲؛ ملاحسین، ۱۳۷)، و در تعیین مرزهای عثمانی با بلغارستان نیمه مستقل (فرید، ۶۸۴) نیز با وجود اقتضای موضوع، سخنی از پماکها یا بلغارهای مسلمان در بین نیست.

از سوی دیگر، قابل درک است که چرا هم برای بلغارها و هم برای عثمانیها مطلوب بود که پماکها نخست دیده نشوند و در ثانی، به جای آنکه نام شبهه‌انگیز بلغار داشته باشند، از نام مستقل پماک بهره‌گیرند؛ این خواستی بود که می‌توانست مورد استقبال پماکها نیز واقع گردد و هویت مستقل آنان را تقویت کند. در واقع باید گفت ایجاد ملیت بلغار در گام نخست، و توافق ضمنی دو قدرت منطقه بر متمایز کردن بلغارهای مسلمان، اوضاع را به سمت تقویت هویت قومی پماک و هم تعمیم آن سوق داده است (برای تعمیم نام پماک به همه بلغارهای مسلمان، نک: آغاز همین مقاله).

۲. نقش دین و زبان: درباره پماکها دو ویژگی مسلم است، نخست آنکه از نظر دین مسلمان‌اند و دیگر آنکه از نظر زبان به زبانی اسلاوی سخن می‌گویند. اما اینکه اساساً هویت آنان برپایه صورت‌بندی‌ای مرکب از این دو ویژگی تعریف شود و اینکه در این صورت‌بندی کدام یک از دو ویژگی اولیه تلقی گردند، زمینه تفاوت‌ها را پدید آورده است. در زمینه نفس این صورت بندی باید توجه داشت که به خصوص درباره قومیت‌های بالکان، پژوهشگران بر معرفی چند بعدی، با تکیه بر مشخصه‌هایی از دین و زبان تکیه داشته‌اند، با وجود اینکه گاه ساده‌اندیشی حاکم بر این طبقه‌بندیها به نقد کشیده شده است (مثلاً نک: مکاری، ۵؛ برونباور، npn).

درباره دو نوع صورت بندی، فرهنگ‌نامه‌های مربوط به اواخر سده ۱۹م بسیار گویا هستند. شمس‌الدین سامی در قاموس ترکی، پماکها را جماعت مسلمانی می‌داند که به زبان بلغاری تکلم می‌کنند (ص ۳۶۴)؛ در حالی که در دائرةالمعارف بروکهاوس روسی اواخر دوره تزاری، آنان بلغارهایی دانسته شده‌اند که پیرو دین محمدند (XXIV/495). در معاهدات بین عثمانی/ترکیه و دول مسیحی در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰م، چون پیمان برلین (۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م) و پیمان لوزان (۱۳۴۲ ق/۱۹۲۴ م) پماکها جدا از مسلمانان دیده نشده‌اند (فرید، ۶۸۲، ۶۸۴؛ کنانی، «مسلمانان»، ۱۵۳؛ بالیچ، ۳۶۵).

از آنجا که در میان قومیت‌های غالب در بالکان، شاخص اسلام قومیت ترک، و شاخص زبانی که بتوان پماکی را بدان متعلق دانست، زبان قوم بلغار بوده است، گفته می‌شود پماکها با بلغارها در زبان (و حتی گاه نژاد) و با ترکها در دین احساس همبستگی داشته‌اند و هویت پماکها همواره امری میان این دو بوده است (نک: بل، ۱۷۰). در برخورد با قومیت بلغار، این احساس وجود دارد که دین اسلام تنها مزیت مهم پماک نسبت به بلغارهاست (نک: کاراگیانیس، «درباره قومیت»، ۳۴ ff، «مقدمه‌ای»، ۱-۳؛ ولینوف، ۱۸۲ ff) و از همین روست که در بحث از بلغارها گاه بلغارهای مسلمان در کنار بلغارهای کاتولیک به عنوان دو

اقلیت در عرض اکثریت بلغار ارتدوکس مطرح می‌گردند (مثلاً نک: آلسن، ۱۲۰؛ نیز تودروا، ۵۱۰-۴۷۱). گاه از سوی پماکها بر این نکته تأکید شده است که آنان بلغار مسلمان‌اند و نه قومی دیگر (استانف، npn). شاید گویاترین تعبیر در این باره آن باشد که برای پماکها، پماک یعنی مسلمان، و برای بلغارها، پماک به معنی قومی خاص است (اگبرت، ۴۱۱).

برپایه گزارشهای رسیده از اوایل سده ۲۰ و ۲۱م، پماکها بیشتر در مجامع بسته، از زبان خود استفاده می‌کنند و به عنوان تابعی از هنین ویژگی، اصرار بر تکلم به این زبان بیشتر از جانب مردان بوده است (نک: «گزارش کمیسیون»، ۱۵۵؛ «پماک»، بند ۳-۷). به هر روی، گفته می‌شود: تحت تأثیر وسایط ارتباط جمعی و آموزش مدارس، زبان بلغارهای مسلمان که در بلغارستان زندگی می‌کنند، روی به سوی یکسانی با بلغاری رسمی نهاده است (تسیبیریدو، npn)؛ در حالی که کوشش می‌شود زبان پماکهای یونان فاصله‌های خود را از بلغاری رسمی حفظ کند. باید توجه داشت که یکسانی یاد شده در بلغارستان نیز ممکن است به همان اندازه که درباره مسلمانان شمال بلغارستان صادق است، درباره پماکهای رودوپ صادق نباشد.

۳. شاخصهای هویت پماک: در اهمیت این نکته جای تردید نیست که افتخارات، پیروزی و ناکامیهای مشترک در گذشته، و به دیگر سخن تاریخ مشترک بخش مهمی از هویت یک قوم را تشکیل می‌دهد. با این حال، به نظر نمی‌رسد در دریافت قومی پماکها از خود—تا آن اندازه که در منابع بازتاب یافته است—این پیشینه نقش مهمی را ایفا کرده باشد. در سده ۱۳ ق/۱۹م، زمانی که هنوز توجه دیگران چندان به هویت پماکها معطوف نشده بود، کوششهایی محدود از سوی کسانی چون عثمان نوری افندی—از عالمان دینی پماک در منطقه رودوپ—برای ثبت اطلاعاتی مربوط به انساب بلغاری رودوپ صورت گرفت که چندان به ژرفای گذشته بازمی‌گشت (نک: بالکانسکی، فصل ۱، بند ۴). از اواخر سده ۱۹ و در سراسر سده ۲۰م، با وجود آنکه قومیت‌های مقتدر همسایه کوششهای دامن‌داری برای ارائه پیشینه‌ای برای قوم پماک به عمل آوردند، واکنشهای پماکها نسبت به این کوششها بیشتر سلبی بوده است و به بازخوانی «تاریخ شفاهی» که به صورت سنتی در میان آنان بر جای مانده باشد—هر چند اسطوره‌ای—منجر نشده است.

نگاه تاریخی به اینکه ریشه قوم پماک به کجا بازمی‌گردد، یا اینکه نام پماک از چدریشه‌ای گرفته شده است، اگر چه می‌تواند در استواری هویت قومی آنان اثر گذار باشد، اما به هر حال، فقط بخشی از این هویت است. به خصوص، باید به این نکته توجه داشت که این نام از قومیتی محدود در منطقه رودوپ، با ویژگیهای خاص، به تمامی مسلمانان بلغار تعمیم یافته است که به طبع برخی از شاخصهای مثبت قومی آنان را نداشته‌اند.

پایداری پماکها بر اینکه نه بلغار باشند، نه ترک و نه یونانی، نوعی تعیین بر اساس شاخصهای سلبی را برای هویت قومی آنان پدید آورده است. این تعیین تا آنجا که به دیگر بود نسبت به قومیت ترک بازمی‌گردد،

نگاه داشته، و با به خاطر سپردن نام روستاهایی که از آنجا کوچ کرده بودند، و خاطراتی نوستالژیک از آن سرزمین، حتی ادبیاتی ویژه پدید آورده‌اند (ولینوف، 107، 117 ff؛ آلا داغ، سراسر اثر). وجود همین روحیهٔ آرمانی بازگشت به میهن، موجب شده است تا پس از تحولات سیاسی دههٔ ۱۹۹۰م گروهی از مهاجران پماک به بلغارستان بازگردند (نک: بل، ۱۴۷).

۴. اسلام و آموزش دینی: دربارهٔ دین پماکها در پیش از اسلام، اطلاعات روشنی در دست نیست. می‌دانیم که مناطق صعب العبور بلغارستان مرکز اصلی دعوت مسیحیت بوگومیل بوده است (گیوزلف، ۷)؛ از این رو، دور نیست که پماکها نیز پیش از پذیرش اسلام، نه مسیحی ارتدکس، که بوگومیل بوده باشند. می‌دانیم که بوگومیل‌های بالکان - هم به دلیل نزدیکی در برخی آموزه‌ها و هم به سبب فشاری که برای کاتولیک کردن آنان وجود داشت - در پذیرش اسلام پیشگام بوده‌اند (مثلاً نک: آرنولد، ۱۹۹؛ هانجیچ، ۴۱). این احتمال، پاسخ پرسشی محققانی است که با مینا نهادن اجباری بودن اسلام پماکها، از میزان پای‌بندی آنان به اسلام دچار شکفتی شده‌اند (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، ۷۷).

در حالی که برخی همچنان بر این امر پای می‌فشارند که اسلام با ورود عثمانیان به این منطقه آمده است (مثلاً بل، ۱۷۰)، اما اکنون شواهدی وجود دارد که بر پایهٔ آنها می‌توان پذیرفت اسلام پیش از ورود عثمانیان به این منطقه راه یافته بوده، و پماکها را به خوبی جذب کرده بوده است. چنین می‌نماید که طریقه‌های صوفیه، به خصوص بکتاشیه در گسترش دادن اسلام در میان پماکها نقش پیشگام را ایفا کرده‌اند (مثلاً نک: امینوف، «اقلیت»، ۲۶؛ کنستانتینف، «راهبردها»، ۳۷-۳۸؛ مانگالاکوا، npn؛ بالیچ، ۳۶۱-۳۶۳؛ ایلیف، ۱-۵؛ ولینوف، ۳۹ ff).

گفته شده است که پماکها با وجود قرن‌ها پذیرش اسلام، هنوز برخی از رسوم گذشتهٔ مسیحی را نگاه داشته‌اند («گزارش کمیسیون»، همانجا) و به عنوان نمونه، به طور مبهم از برخی آیینهای مردمی یاد شده که در آنها پماکها ارتباط خود را با جشنهای آیینی کلیسای پراوسلاو (ارتدکس اسلاوی) حفظ کرده‌اند (پلوتنیگوا، ۳۱). همچنین گفته شده که درخواست آنان از خداوند برای محافظتشان در برابر نیروهای ناپاک از ویژگیهای پیش از اسلامی آنان است (همانجا). از دیگر موارد، رواج برخی افسانه‌های دینی پیش از مسیحی، مانند افسانهٔ «گلپاد» میان پماکهاست (نوشوسکی، فصل ۶، بند ۱). آنچه در منابع غربی دربارهٔ پای‌بندی پماکها به تک همسری آمده، و گونه‌ای دور شدن از آموزه‌های اسلامی تلقی گشته (مثلاً «گزارش کمیسیون»، ۱۵۵؛ EI<sup>۲</sup>)، امری آشنا در میان بسیاری از ملل مسلمان است. به هر روی، پای‌بندی پماکها به اسلام در طول چند سده، برای ناظران خارجی جالب توجه بوده است (مثلاً «گزارش کمیسیون»، ۷۷).

سخن گفتن به زبانی نزدیک به بلغاری رسمی است، تا آنجا که به دیگر - بود نسبت به قومیت بلغار بازمی‌گردد، پای‌بندی به دین اسلام است و تا آنجا که به دیگر بودن نسبت به قومیت یونانی مربوط می‌شود، هیچ‌گاه چندان نگران کننده نبوده است. دعاوی مربوط به هویت یونانی برای پماکها، حتی از نظر کسانی که بدانها باور دارند، مربوط به ریشه‌هایی از گذشته‌های دور است و به معنای یونانی دانستن فرهنگ کنونی پماکها نیست.

این هویت سلبی پماکها، در طول سدهٔ اخیر برای آنان بسیار مخاطره آمیز بوده است. تغییر دین به مسیحیت - که در مواردی رخ داده است (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، ۲۳۳، ۷۷-۷۸؛ بل، ۱۷۰) - می‌توانست به آنان هویت بلغاری بخشد. همچنین فراموش کردن زبان پماکی و تکلم به زبان ترکی می‌توانست آنان را به ترکانی تبدیل کند که گویی از آغاز ترک بوده‌اند (اگبرت، ۴۱۱؛ «تار - گروه ۱»، پیام ۵۸۰). شاید برخی ویژگیهای فرهنگی - از آرمانهای مشترک گرفته تا ادبیات شفاهی، هنر و جز آن - می‌توانسته است به عنوان شاخصهای مثبت به کار آید، اما در عمل به این ویژگیها کمتر توجه شده است.

از جمله شاخصهای مثبت که استفاده از آن برای اظهار هویت در زندگی فرهنگی پماکها دیده می‌شود، دو شاخص نامهای اسلامی و تعلق داشتن به میهن است. در بلغارستان که تمایز نام پماکها از اکثریت بلغار به نحوی تداعی‌کنندهٔ تمایز دینی آنان بود، کوششهای بسیاری برای تغییر نام به عمل آمد و بر پایهٔ قوانین و مصوبات حزبی از انتخاب نامهای اسلامی جلوگیری می‌شد؛ در حالی که تأکیدهای پی‌درپی بر اجرای همسان سازی نام (مثلاً در ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م، نک: «گزارش جمهوری»، ۱۲) نشان می‌دهد که پماکها ضمن مقاومت در برابر این فشارها، نامها را به عنوان نشانی از هویت خود، دست کم به صورت غیر رسمی حفظ کرده‌اند. بر همین پایه است که پس از تغییر قانون نام‌گذاری در ۱۹۹۰ م، بسیاری از پماکها، نامهای بلغاری را به نامهای اصلی خود بازگردانیدند (نک: بل، همانجا). طی سدهٔ اخیر، در بلغارستان، استفاده از نامهای اسلامی نقش مهمی در هویت قومی پماک و تمایز کردن آنان از دیگران ایفا کرده است. در ترکیه که نامهای اسلامی کاملاً معمول بود، این نامها نمی‌توانست به عنوان شاخص، پماکها را از دیگران متمایز کند؛ در یونان نیز که پماکها را به صورت اقلیت در اقلیت، به عنوان شاخه‌ای از اقلیت مسلمان ترک می‌شناختند، وضع مشابهی دیده می‌شد (تسییرییدو، npn). قرآینی در دست است که نشان می‌دهد تکیه بر میهن برای پماکهای یونان و نیز مهاجران در ترکیه، به عنوان شاخصی مثبت ایفای نقش مضاعف کرده است؛ البته به طبع تعلق به میهن در میان پماکهای بلغارستان نیز اهمیت داشته است.

در نمونه‌های نظرسنجی از پماکهای یونان دربارهٔ دریافت خود آنان از هویت پماک، چنین موضعی دیده می‌شود که «ما نه ترکیم نه یونانی، فقط می‌توانیم بگوییم که ما از همین جا هستیم، هر که هستیم» (نک: میخائیل، npn). دربارهٔ پماکهای ترکیه، می‌دانیم که آنان به خصوص در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰ م، با روحیه‌ای حماسی یاد میهن یا رودینا<sup>۱</sup> را زنده

مسلمانان بلغارستان دارای مراکز فرهنگی نهادینه شده و فعالی بوده‌اند که در بومی سازی و ژرفابخشی به فرهنگ اسلامی در منطقه بسیار کارآمد بوده است. از قدیم‌ترین مراکز فرهنگی مسلمانان بلغار، مدارس عالی است که توسط محمدپاشا، صدراعظم عثمانی در اواسط سده ۹/۱۵م در صوفیه، و توسط ابراهیم پاشا در نیمه اخیر سده ۱۰/۱۶م در رازگرا تاسیس شده است. این مدارس از نظم آموزشی ویژه‌ای برخوردار بوده است و شماری از عالمان بنام دوره عثمانی چون محیی‌الدین ابن نجار، مولی محمدبن زاده و مولی احمد حسام زاده در آنها تدریس کرده‌اند (نک: علی بن بالی، ۳۹۴، ۴۸۲؛ عطایی، ۲۳۴، ۶۶۷، جم).

مدارس عالی دیگری نیز در شمال بلغارستان وجود داشته است؛ از جمله مدرسه سیاهوش پاشا که ظاهراً در اواخر قرن ۱۱/۱۷م تاسیس شده، و دست کم تا اواخر قرن ۱۲/۱۸م همچنان فعال بوده است (نک: درویش، ۲۵۹/۱؛ قس: سامی، قاموس الاعلام، ۲۷۱۸/۴). مدرسه‌ای نیز در پلون وجود داشته که از استادان آن مولی محمد محیی‌الدین کوچک شناخته شده است (عطایی، ۱۲۰).

مسلمانان بلغارستان دارای کتابخانه‌های مهمی نیز بوده‌اند. در این میان، نخست باید از «کتابخانه پاسبان اوغلو» (پازواند اوغلو) در ویدین یاد کرد که در نیمه اخیر سده ۱۲/۱۸م تاسیس شده، و در طول سده ۱۳/۱۹م به فعالیت خود ادامه داده است (نک: کندرووا، 130، 63، 232، نیز جم: سامی، همان، ۱۶۴۷/۲). کتابخانه دیگری نیز در شهر ساموکوف (صماقو) وجود داشته که در سده ۱۳/۱۹م فعال بوده، و بعدها بخش مهمی از کتابهای هر دو به کتابخانه ملی صوفیه انتقال یافته است (نک: کندرووا، 7، 8، نیز جم: پیرسن، 199-197).

گفتنی است که ساموکوف یکی از مراکز استنساخ کتب اسلامی در بلغارستان نیز بوده (مثلاً نک: کندرووا، 16، جم)، و برای حمایت از خوانش کتب اسلامی در این شهر، برخی کتابها برای خوانده شدن تنها در ساموکوف وقف شده است (مثلاً نک: همو، 87). کتابخانه‌های دیگری نیز در پلودیف، وارنا، شومن، ولیکو تارنوو، ویدین و وراتسا وجود داشته که تا سده ۱۴/۲۰م محفوظ مانده است (پیرسن، 198).

در سده‌های ۱۰-۱۲/۱۶-۱۸م، اطلاعات گسترده‌ای درباره قاضیان و مفتیان در دست است که از سوی دولت مرکزی عثمانی به مراکز اصلی بلغارستان چون صوفیه، پلون، رازگرا و لوچ فرستاده می‌شده‌اند و به طبع افزون بر فعالیت‌های رسمی، به امر آموزش و تعلیم نیز می‌پرداخته‌اند (نک: طاش‌کوپری زاده، ۱۸۹؛ عطایی، ۱۷، ۳۵، ۲۴۴، جم: شیخی، ۴/۱، ۳۴۱، ۴۵۴، ۴۹۷، ۱۹۵/۲، جم: کندرووا، 314). از عالمان بومی برخاسته از جمعیت مسلمان بلغارستان، می‌توان اینان را نام برد: مولی رمضان ناظر زاده اهل صوفیه (د ۹۸۴/۱۵۷۶م) (علی بن بالی، ۴۸۶؛ ابن عماد، ۴۰۲/۴)، مولی عبدالله ابریز اهل شدم (د ۱۰۷۱/۱۶۶۱م) (شیخی، ۲۷۷/۱)، مولی ابراهیم افندی اهل صوفیه (د ۱۰۸۱/۱۶۷۰م) (همو، ۳۷۲/۱، جم)، احمدنظیف صماقوی اهل

ساماکوف که مدتی قضای طرابلس لیبی را برعهده داشته است (کندرووا، 187)، نیازی رومی اهل مؤمن (د ح ۱۲۷۵/۱۸۵۹م) (بغدادی، هدیه، ۲۲۳/۱)، سلیمان دری منجم اهل شومن (د ح ۱۲۷۷/۱۸۶۰م) (همان، ۴۰۸/۱) و احمد جودت پاشا وزیر و دانشمند اهل لوچ (د ۱۳۱۲/۱۸۹۴م) (سرکیس، ۷۲۰/۱، زرکلی، ۱۰۸/۱).

درباره منطقه رودوپ نیز، اولیا چلبی که در سده ۱۱/۱۷م از بخشهای مختلف آن منطقه دیدن کرده، در مراکز مدنی چون پتریش، ملنیک و وِترِن از وجود مساجد، مدارس عمومی و حتی مدارس علوم دینی یاد کرده است (۷۷۳-۷۵۹/۸). در گزارشهای پراکنده، اما همسو تأیید می‌شود که تا اواسط سده ۲۰م، آموزش زبان عربی و زبان فارسی و نیز آموزشهای عمومی و تخصصی دینی چون قرائت قرآن، حدیث، تفسیر، فقه و عقاید در منطقه رایج و پر رونق بوده است (شیشکوف، 175، 170؛ سرکیس، همانجا؛ درویش، عزالدین، کندرووا، سراسر هر ۳ اثر). افزون بر گزارشهای مربوط به آموزش زبان فارسی، وجود شاعرانی که به فارسی شعر می‌سروده‌اند، و علاقه گسترده‌ای که به زبان و ادبیات فارسی در مراکز فرهنگی بلغارستان وجود داشته است (نک: آزادی، سراسر اثر؛ برای نسخ فارسی در کتابخانه‌های بلغارستان، نک: پیرسن، 199-198)، یادداشت‌های موجود بر برخی از نسخ خطی، نشان از آن دارد که ارتباطی مستمر میان حوزه‌های فرهنگی ایران و بلغارستان وجود داشته، و نسخی کتابت شده توسط دانشوران ایرانی در سده ۱۱ و ۱۲/۱۷ و ۱۸م، به بلغارستان برده شده است (نک: درویش، ۸۷۲/۱۲۹).

وصفی که در ۱۲۹۵/۱۸۷۸م درباره وضعیت اسلام در بلغارستان از زبان مدحت پاشا منتشر شده، به روشنی حکایت از آن دارد که اسلام ریشه عمیقی در بلغارستان داشته است. وی می‌گوید تا نشان دهد بلغارهای مسلمان نه مهاجرانی از سرزمینهای دیگر، که پذیرندگان اسلام از میان اسلاوها و از خویشاوندان نزدیک بلغارهای مسیحی - مانده بوده‌اند (نک: نوریس، تکمله، 18). در گزارشها، همچنین به رونق مساجد، حضور امامهای جماعت، مؤذنها و نیز به مدارس اسلامی اشاره شده است (شیشکوف، همانجا). در ۱۳۳۵-۱۳۴۴ش/۱۹۵۶-۱۹۶۵م، نهادهای اسلامی پماکها تعطیل شد و تعلیمات و آیینهای دینی با محدودیت روبه‌رو گشت (هادن، 171).

۵. تصوف و طریقتها: با توجه به نفوذ فراوان طریقه‌های صوفیه در بالکان، مسئله حضور طریقه‌ها در بوم پماکها نیز درخور توجه است. درباره رودوپ همچنان باید از اولیا چلبی آغاز کرد که از وجود یک تکیه فقرا در پتریش (۷۵۹/۸)، یک خانقاه در وِترِن (۷۶۲/۸)، دو زاویه و یک تکیه در بخش مسلمان نشین استانیماکا (۷۶۴/۸)، تکیه فقرا و زیارتگاه عثمان بابا در دره معدن در فاصله‌ای در شرق استانیماکا (۷۷۲-۷۶۶/۸) و تکیه علی‌بابا و مقبره او باز دورتر به سمت شرق (۷۷۳/۸) یاد کرده است.

از جمله تربتهای شیوخ صوفیه در رودوپ که به خصوص زنان به

(شیخی، ۹۰/۲؛ بغدادی، هدیه، ۶۵۷/۱)، شیخ مصطفیٰ اوپه باشی (د ح ۱۱۱۵/ق ۱۷۰۳م) (همان، ۴۱۳/۲) و فنایی شاعر (د ۱۱۱۵/ق ۱۷۰۳م) (همان، ۴۴۳/۲) — هر سه از خلوتیه — نشان از گستره تعالیم خلوتی در این شهر و توفیق آن در جهت فرهنگ سازی دارد (نیز برای یتیمی شاعر، نک: همو، ایضاً ح، ۵۳۹/۱).

شاخص ترین فعالان صوفیه در دیگر شهرها چون صوفیه و لوج مهاجران مقیم اند؛ از آن دست می توان به بالی افندی (د پس از ۱۵۴۳/ق ۱۵۴۳م) اشاره کرد که اصلاً اهل استرومجه مقدونیه است؛ وی در صوفیه اقامت داشت و به عنوان خلیفه قاسم چلبی، شیخ خلوتیه فعالیت می کرد و تألیفاتی پدید آورد. تربت او تا مدتها زیارتگاه بود (طاش کویری زاده، ۳۲۷؛ عطایی، ۲۱۲، ۶۲، جم: شیخی، ۵۰/۱، ۱۴۶؛ ادرنوی، ۳۸۶). سید محمد قونوی (د ۱۱۱۸/ق ۱۷۰۶م) که از شرق آناتولی به بلغارستان کوچید و در لوج اقامت گزید، به طریقه خلوتیه تعلق داشت (شیخی، ۴۱۶/۲).

تا اواسط سده ۲۰م، همچنان تصوف در میان پماکها حضوری جدی داشته است؛ شیشکوف از حضور «خواجه های ترک» در منطقه و تعالیم صوفیانه آنان یاد کرده است (ص 70). برخی را گمان بر آن است که فعالیت آنان در ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م به دنبال تصمیمات دولتی کاملاً متوقف شده است (نک: الگار، 120-121). با این حال، در گزارشهای پس از آن نیز از حضور صوفیان بکتاشی به صورت نظام یافته در آینه های منطقه سخن آمده است («پماک»، بند 3-5؛ نیز «تار- گروه ۲»، 31/5/2000). گفته می شود که مجالس آنان پنهانی تشکیل می گردد و در زندگی روزمره خود را سنی معرفی می کنند (همانجا).

اطلاعاتی نیز درباره حضور اخیها در بوم پماک وجود دارد که با توجه به ارتباط فرهنگی اخیها با بکتاشیان (کویرلی، ۲۴۲)، درخور توجه است. پیش تر گفته شد که برخی اشتقاق نام آگاریان/اخریان برای پماکها را از صورت جمع واژه اخی دانسته اند. اما فارغ از این نام، برخی نشانها از آموزه های اخیها در فرهنگ پماکی پی جویی شده است (مثلاً نک: «تار- گروه ۱»، پیام 1207)؛ از جمله در سروده ای سنتی از پماکها، بارها از کلمه «یوناک»، به معنای جوانمرد (در اصل واژه جوان)، سخن آمده، و یوناک یا پماک همسنگ شده است (آنگلوف، قطعه 13)؛ می دانیم که اخیها پیرو آیین جوانمردی بوده اند (کویرلی، ۲۳۹). همسان انگاری دیگران با خود، و تأکید بر اینکه «داشتن از نداشتن فاصله کمی دارد»، در ضرب المثل های پماکی نیز شاید به خاستگاه فتوت باز گردد (برای مثلها، نک: «تار- گروه ۱»، پیام 934).

با توجه به محور بودن شخصیت حضرت علی (ع) نزد بکتاشیه، قرین های دیگر بر تأثیر آنان در فرهنگ پماک وجود ضرب المثل های است که گاه به نظر می رسد ترجمه برخی سخنان کوتاه آن حضرت بوده باشد؛ از جمله: «کسی که سخنش را نشنوند، چگونه فرمان راند؟»

زیارت آن می روند، تربت قراجه احمد و قراجه عایشه در محلی به نام شاهین است («تار- گروه ۱»، پیام 1602). شاید محلی که بوته یا عنوان ماکاموت در حومه اسمولیان معرفی می کند (ص 162)، نیز مقام یکی از شیوخ بوده باشد. وی همچنین از جایی به نام کوجایایلا در شرق اسمولیان یاد می کند (ص 163) که ظاهراً منسوب به «خواجه» ای بوده است. در فرهنگ پماکها نیز نشانهای از رسوم صوفیه دیده می شود؛ به عنوان نمونه کاربرد صورت شکسته «الله قبول ایتسین» (= خدا قبول کند) به معنای «متشکر» در تداول پماکی (کوکاس، n.p.n) ظاهراً بازمانده ای از یک ادب صوفیانه است. در میان مسلمانان بلغارستان، دست کم از نفوذ دو طریقه بکتاشیه و خلوتیه اطلاعاتی برجای مانده است؛ حوزه نفوذ بکتاشیه در منطقه رودوپ، و حوزه نفوذ خلوتیه در مراکز مسلمان نشین شمال بلغارستان بوده است.

همچون تمامی تاریخ متقدم بکتاشیه، بخش متقدم از تاریخ حضور بکتاشیان در بلغارستان نیز آمیخته با افسانه است. به عنوان قدیم ترین اطلاع، اولیا چلبی در وصف منطقه رودوپ، از فردی به نام عثمان بابا، با عنوان خلیفه حاجی بکتاشی، بنیان گذار بکتاشیه در قرن ۷/ق ۱۳م، و علی بابا خلیفه او یاد کرده که مدتها به دعوت و تبلیغ طریقت خود در این منطقه اشتغال داشته اند و مقبره آنان زیارتگاه مردم بوده است (۷۷۳، ۷۷۲-۷۶۶/۸). با تکیه بر بن مایه این داستان، می توان گفت مروجان بکتاشیه در اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸ق، در این منطقه به تبلیغ اشتغال داشته اند.

اطلاع بعدی درباره بالیم سلطان (ه م) (د ۹۲۲/ق ۱۵۱۶م)، تدوین کننده تعالیم بکتاشیه و دومین شخصیت مهم در این طریقه پس از بنیان گذار آن است. در روایات بکتاشیان آمده که پدر وی، مرسل بابا از مروجان بکتاشیه و مادرش شاهزاده ای بلغار بوده است (نک: بیرگه، 56؛ شیخی، ۳۴۰/۲). بن مایه این داستان نیز حکایت از آن دارد که ترویج طریقت بکتاشی در منطقه پماکها تا اواخر سده ۹/ق ۱۵م، همچنان دوام داشته، و محیط فرهنگی پماکها در جریان عمومی طریقت بکتاشیه، فراتر از بلغارستان تأثیر گذار بوده است.

زنگینیس<sup>۱</sup> در کتابی که با عنوان «بکتاشیه در تراکیای غربی» نوشته، تاریخ حضور بکتاشیه در این منطقه و تأثیر آنان در گسترش اسلام را بررسی کرده، و اطلاعاتی درباره تکیه ها و ترتیهای صوفیه ارائه داده است که تاکنون زیارت می شوند (نک: مآخذ؛ نیز معصوم علی شاه، ۳۴۷/۲).

گزارشهایی که از مراکز دوگانه بکتاشیه و نیز رفاعیه و قادریه در مقدونیه و کوزوو خبر داده اند (مثلاً ایلچ، 49-50؛ راجپاگیچ، بندهای b, c)، با توجه به رابطه قومی میان پماکها و گورانهای کوزوو، احتمالاً نشان از نوعی پیوستگی میان این دو کانون تصوف بالکان است و چه بسا مقصود از مقدونیه نیز — کلاً یا جزئاً — بوم پماک بوده است.

در شمال بلغارستان، به خصوص در شومن حضور برخی از شیوخ بومی صوفیه، چون عثمان افندی آت بازاری (د ۱۱۰۲/ق ۱۶۹۱م)

(قس: نهج البلاغه، خطبة ۲۷): یا «شکیبایی کن تا دانش آموزی» (قس: آمدی، ۴۳؛ برای مثلها، نک: «تار- گروه ۱»، همانجا).

۶. زبان پماکها: در معرفی زبانی که پماکها بدان سخن می‌گویند، مشکل همیشگی مرزهای زبان و گویش وجود دارد. پماکی - چه گویش و چه زبان - همچون بلغاری رسمی، به گروه اسلاوی جنوبی از شاخه زبانهای اسلاوی در خانواده هند و اروپایی مربوط می‌شود. زبان مادر آن و دیگر زبانهای گروه اسلاوی جنوبی، اسلاوی کهن کلیسایی، تنها زبان اسلاوی در سده‌های میانه است که ادبیات شکوفایی داشته است. از اواخر سده ۱۹م که سخن از پماکها به میان آمده، عموماً زبان آنان بدون توضیحی، زبان بلغاری شمرده شده است. چنین موضعی نه تنها در منابع بلغاری، که در منابع ترکی نیز دیده می‌شود. این گرایش که پماکی به عنوان زبانی مستقل مطرح گردد، تنها در دوده اخیر در محافل یونان به چشم می‌آید. به عنوان نمونه باید از کاراخوتزا یاد کرد که در ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م، یک فرهنگ پماکی - یونانی (نک: مأخذ) و نیز یک دستور زبان پماکی منتشر کرده است.

گروهی از پژوهشگران، نویسندگان بلغار را از این جهت نقد کرده‌اند که ارزش زبان پماکها را در حد گویشی از زبان بلغاری فروگذاشته‌اند (سیپل، ۴۲)؛ در حالی که جریان مستقل انگاشتن زبان پماکها با مخالفت سخت بلغارها و حتی دیگر اسلاوها رویه‌رو شده، و در موارد ضرورت، از آن با تعبیر «زبان به اصطلاح پماکی» یاد شده است (مثلاً نک: کوچف، ۴۳؛ تسیخون، ۹). بلغارها همچنین نگران این نکته‌اند که مستقل پذیرفته شدن زبان پماکها، بدون آنکه زبان ادبی بلغاری پایه آن قرار گیرد، آن را از زبان مادر خود خواهد گسست (کوچف، همانجا).

در استونی راهی میانه اتخاذ شده است؛ دولیچنکو در کتابی که درباره زبانهای ادبی اسلاوی منتشر ساخته، پماکی را نیز مورد نظر قرار داده، و در طبقه‌بندی، آن را به عنوان یک «خرد زبان»، در شمار گروه خردزبانهای «حاشیه‌ای - جزیره‌ای» اسلاوی جای داده است. مهم‌تر آنکه در اثر او پماکی به میان زبانهای ادبی راه یافته است (ج II، بخشهای ۱-۲). مطالعه دیگری نیز زیر نظر اکوکی در آلمان درباره زبان پماکها انجام گرفته است.<sup>۱</sup>

درباره واژگان پماکی، این دیدگاه شهرت دارد که این زبان وام‌واژه‌های بسیاری از ترکی گرفته است، اما گاه نیز بر این نکته تأکید می‌شود که وام‌گیریهایی از یونانی نیز وجود دارد (نک: سیپل، ۴۲). فارغ از ارزیابی کفی میزان این تأثیرات، آنچه بیشتر اهمیت دارد، گونه‌شناسی و رده‌بندی این وام‌گیریهاست. در کنار واژه‌های کشوری، برخی از واژه‌های وام گرفته، مربوط به مفاهیمی است که زائیده عصر جدید است، مانند «گیزلوی»، برای عینک که به سبک زبانهای اسلاوی با پسوند جمع همراه گشته است.

مطالعه برخی از وام‌گیریه‌ها نشان می‌دهد که این انتقال گاه از طریق

دریافتهای عامیانه صورت گرفته است؛ دریافتهایی که یا ناشی از نوعی دگرگرفتی بوده، مانند «قیاحت» به معنای گناه و بزه، «قاتلیک»، به معنای عام جنایت؛ یا از گزینش‌های مجاوره‌ای در ترکی ناشی شده است، مانند «ماستارلیک» به معنای هنر. به اینها باید واژه‌هایی را افزود که لفظ ترکی یا عربی - فارسی ترکی شده در اوضاع و احوال بومی رود و پ معنایی جدید یافته است؛ از جمله کاهش معنایی «بایر» به معنای جنگل، و نقل معنایی «افشار» از نام خاص به معنای شبان.

در پماکی شمار بسیاری از افعال با ریشه ترکی دیده می‌شود که با صورت‌بندی خاصی به مصدرهای منحوت (جعلی) تبدیل شده‌اند، مثل اسم مصدرهای ترکی پایان یافته به «(ما/مه)» که پسوند آنها تبدیل به «-مُوام» شده است، مانند «گزموام» و «ترزموام» به معنای سفر کردن و ترجمه کردن؛ یا افعال گذشته ترکی با پسوند «-ساوام»، مانند «بیورلا دیساوام» و «کارزاندیساوام»، به معنای فراخواندن و مالک شدن.

آشکار است که حجم وسیعی از واژه‌های عربی و فارسی از طریق ترکی وارد پماکی شده است، مانند «قیمت» و «کراء» از عربی و «خوی» و «کور» از فارسی. برخی از واژه‌های عربی نیز با معنای تغییر یافته ترکی وارد پماکی شده‌اند، مانند «قضاء»، به معنای تصادف.

سرانجام باید از واژه‌هایی یاد کرد که با وجود ظاهر اسلاوی، در معنا تحت تأثیر واژه‌ای ترکی یا فارسی قرار گرفته است. به عنوان نمونه باید به واژه «رابوتا» اشاره کرد که در بلغاری و دیگر زبانهای اسلاوی به معنای «کار» (همراه با کوشش و زحمت) است، در حالی که در پماکی تحت تأثیر واژه «ایش» ترکی، توسعه معنایی یافته، و مثلاً توانسته در زیانزد «این چه کاری است!» («تار- گروه ۱»، پیام ۹۳۴) به کار رود.

درباره پماکی این نکته نیز شهرت دارد که نسبت به بلغاری رسمی ناب‌تر و کهن‌تر است و واژه‌های قدیم اسلاوی در آن یافت می‌شود (سیپل، ۴۸؛ تسیبیریدو، ۸۸). این کهنگی غالباً بدان معناست که واژه پماکی، با معنای کهنی به کار می‌رود که در زبانهای کنونی اسلاوی وانهاده شده است؛ مانند مصدر «یرم» (= شمردن) که در برخی زبانهای هندواروپایی، از جمله زبانهای ایرانی، چون فارسی معنای شمردن آن برجای مانده است، اما در عموم زبانهای اسلاوی و از جمله بلغاری رسمی، به معنای اندازه گرفتن محدود شده است (نک: پکرنی، ۷۰۳-۷۰۴؛ ترویاچف، ۱۷۸-۱۸۱/۱۷۸-۱۸۱؛ مایرلوفر، ۵۴۸/III؛ حسن دوست، ۵۱/۱؛ استالف، ۴۵)؛ یا مانند واژه «پيله»، به معنای پرنده که در بلغاری و عموم زبانهای کنونی اسلاوی دچار کاهش معنایی شده است و به معنای جوجه به کار می‌رود (نک: همو، ۶۹؛ گروبیچ، ۴۹۴؛ دنائویچ، ۶۰۷؛ برای ریشه پیشنهادی، نک: پکرنی، ۸۲۵). نمونه دیگر، کاربرد «کنیکا» برای کاغذ است که کهن‌تر از کاربرد آن برای کتاب در زبانهای کنونی اسلاوی است (نک: شانسکی، ۱۳۵).

1. Wieser Enzyklopädie des europäischen Osten, ed. M. Okuki, Klagenfurt, 2002.

گرفتن» را برگزیده است. زبانزد فارسی «کار» به استخوان رسیده است» نیز از فارسی به پماکی راه یافته است و با همین ترکیب معنایی به کار می‌رود (برای زبانزدها، نک: همان، پیام ۹۳۴). در مواردی که نشان انتقال از فارسی به پماکی در ترکی دیده نمی‌شود، به نظر می‌رسد که افزون بر ارتباط فرهنگی میان ایران و بلغارستان در جابه‌جایی افراد، رواج متون ادبی فارسی در میان پماکها از مؤثرترین عوامل در این انتقال بوده است.

استفاده از پایه خط عربی برای نوشتن زبان بومی در بالکان، در سده‌های پیشین میان آلبانیاییها، بوسنیاییها و صربها متداول بوده است (نک: ریدلمیر، «محو گذشته...»، ۱۱-۷، «کتابخانه‌ها...»، (n.pn). انتظار می‌رود برای زبان بلغاری نیز به کار رفته باشد. به هر روی، در بلغارستان الفبایی با پایه سیریلی، و در یونان الفبایی با پایه یونانی برای نوشتن این زبان به کار می‌رود. همچنین در یونان الفبایی جدید برپایه لاتین، اما نه هسان با الفبای ترکی برای پماکی ایجاد شده است (نک: کاراخوتزا، کوکاس، دولیچنکو، هر سه در مقدمه).

۷. ادبیات و هنر: ادبیات به معنای ادبیات مکتوب هنوز در میان پماکها صورت استواری به خود نگرفته است و مطبوعات - اعم از کتاب و نشریه - در سطح بسیار محدودی وجود دارد («پماک»، بندهای ۳-۵، ۳-۴). یک نشریه ماهانه به نام کوموتینی به پماکی و به خط یونانی در یونان منتشر می‌شود (مانداجی، (n.pn).

با این وصف، ادبیات شفاهی در خور توجهی در میان پماکها برجای مانده است که همچون زبان آنان، دارای نوعی کهنگی است و گستره قابل توجهی از بن‌مایه‌های ادبی اعصار گذشته را در بردارد. بونه در اواسط سده ۱۹م، به هنگام توضیح در وجه تسمیه «قیزدریند» در رودوپ، ضمن اشاره به اینکه خرابه‌های یک قصر کهن را در آن منطقه دیده بوده، به روایات محلی در این باره اشاره‌ای گذرا و مبهم کرده است، مبنی بر اینکه چگونه دختری خود را از صخره‌ای بلند پرتاب کرده، و این قصر، برای بزرگداشت او برپا شده است (ص ۱۵۹).

باید توجه داشت که بخش محدودی از این ادبیات شفاهی تاکنون گزارش شده، و انتشار یافته است، اما از اواخر سده ۱۳ق/۱۹م، به ادبیات شفاهی پماک به مثابه سرچشمه‌ای برای دستیابی به اساطیر کهن اسلاوی نگریسته می‌شده است. این نگرش، در اواخر آن سده که به سبب شکل‌گیری ملیتهای اسلاو اهمیتی ویژه می‌یافت، چالشی را پدید آورده بود. در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م، استفان ورکویچ، کشیش سابق در بلغراد کتابی را با عنوان «ودای اسلاوی» منتشر ساخت که به وضوح متأثر از کشفیات هندشناسی درباره آیین وداها و مطالعات دین پژوهان تطبیقی درباره ارتباط میان ادیان هند و اروپاییان بود. «ودای اسلاوی» در واقع مجموعه‌ای از سروده‌ها بود که ادعا می‌شد از پماکها شنیده شده است. مضمون این سروده‌ها را موضوعاتی چون داستان مهاجرت به

برخلاف نمونه‌های یاد شده از کهن‌گرایی، گاه جدا شدن پماکی از دیگر زبانهای اسلاوی به سبب ساختی جدید رخ داده در پماکی است. به عنوان نمونه‌ای از ساخت جدید از منظر سازه‌شناسی<sup>۱</sup>، می‌توان به مصدر «مرلیم»، به معنای کشتن اشاره کرد که از ریشه اسلاوی کهن mrēti گرفته شده است (ترویاچف، ۱۰۲-۱۰۱/۱۸۱۸XVIII)؛ در حالی که واژه معادل کشتن در عموم زبانهای اسلاوی و از جمله بلغاری mrélem است که از ریشه دیگری ساخته می‌شود (همو، ۱۶۸-۱۶۷/II؛ استالف، ۱۱۷). به عنوان ساختی جدید از منظر معناشناسی، می‌توان از مصدر «موجم» یاد کرد که گونه‌های آن در عموم زبانهای اسلاوی به معنای توانستن است و در پماکی به معنای کوشیدن به کار می‌رود (نک: ترویاچف، ۱۱۱-۱۰۷/۱۸۱۸XIX).

ساخت واژه‌های مربوط به شمال و جنوب درباره بوم اصلی پماک کاملاً گویاست و نشان می‌دهد که مسکن آنان کوهستانی شرقی-غربی بوده که آنان در دامنه جنوبی آن می‌زیسته‌اند. واژه «گرنیک»، به معنای شمال از «گوره» به معنای کوه، و «دلنیک»، به معنای جنوب از «دل» به معنای دره گرفته شده است. به کار گرفتن «استرانا»، به معنای سینه‌کش و دامنه و نه سرزمین، ناحیه یا کشور نیز، از آن روست که بوم پماکها بر دامنه کوه واقع شده، و یک جابه‌جایی معنایی صورت گرفته است (نک: استالف، ۱۰۷؛ شانسکی، ۳۰۵؛ درکسن، ۱۳۵۵).

در برخی موارد واژه‌ای وام گرفته به سبب نبود پیشینه ضبط، به صورتی محترف و آشنایی‌زدایی شده ضبط گردیده است، مانند «هورگونسکو»، به معنای روزانه، از «هرگونکو» ترکی، و «کومپیر»، به معنای سیب‌زمینی که ظاهراً صورت محترف «بوم دوتر» فرانسوی است.

در مقایسه واژه‌ها با شکل بلغاری یا ترکی، در بسیاری از موارد واج «ه» و «ی» از آغاز کلمه حذف می‌شود، مانند آفتا (= هفته)، اویاف (= خوب)، آبانچی (= بیگانه) و آزیک (= زبان)، مورد نادری همچون هیلج (= مداوا) با «ه» ی افزوده، باید متأثر از یک گویش عامیانه ترکی باشد (برای واژه‌های یاد شده پماکی، نک: کاراخوتزا، نیز کوکاس، ذیل واژه‌ها).

گفته می‌شود: پماکی خود دارای گویشهایی است که از جمله آنها می‌توان به گویش لوچ در شمال بلغارستان، و گویش کاترانچی (ظاهراً منسوب به قطران) در رودوپ اشاره کرد. سخن گویان گویش اخیر تمایز خود از دیگر پماکها را حفظ می‌کنند و در اختلاط با آنان محدودیت قائل اند (نک: «تار-گروه ۱»، پیامهای ۱۵۷۶، ۱۲۰۷).

زبانزدهای پماک هنوز گردآوری نشده است، اما در اندک نمونه‌های ضبط شده می‌توان نمونه‌هایی قابل مقایسه با ترکی و حتی فارسی یافت. به عنوان نمونه در تعبیر از ابتلا به سرماخوردگی، پماکی از زبانهای اسلاوی فاصله گرفته، و همچون ترکی صورت‌بندی «سرما

بازتابی از فرهنگ کشاورزی تحلیل شده است («ریخت شناسی...»<sup>۳</sup>، 24، «ریشه‌ها...»<sup>۴</sup>، 121، 123).

نقش مایه‌هایی مانند پرندۀ بزرگی یاری‌رسان و انگشتی جادویی، داستان را به اساطیر ایران، چون اسطورهٔ سیمرغ و داستان بیژن و منیژه نزدیک ساخته است (برای متن داستان، نک: «تار- گروه ۱»، پیام 1640).

در زمینهٔ هنر، پماکها دارای موسیقی و آوازی سنتی‌اند که هنوز در میان آنان حفظ شده است (نک: همان، فایله‌ها). همچنین صنایع دستی، از جمله گلیم‌بافی و پارچه‌بافی با نقشه‌های سنتی خاص در میان آنان رواج دارد (واردار سوبو، npn).

۸. دیگر شاخصهای مردم‌شناختی: دربارهٔ پماکها به معنای محدود آن، یعنی کوچندگان مسلمان کوههای رودوپ باید گفت تا حدود سدهٔ ۱۱/۱۷م، نوع زندگی آنان کوچندگی، و اشتغال اصلی‌شان شبنای بوده است. از سدهٔ یاد شده است که به تدریج کشت توتون در منطقهٔ رودوپ رواج یافته، و دوام این تحول تا پایان سدهٔ ۱۲/۱۸م، عموم پماکهای رودوپ را یکجانشین ساخته، و اشتغال آنان را به کشاورزی تغییر داده است (نک: اولیا چلبی، ۷۶۲/۸؛ بونه، 74؛ نیز برونیور، npn).

روحیهٔ حماسی و دلاوری پماکها افزون بر آنکه در ادبیات ایشان بازتاب یافته، در برخی منابع تاریخی نیز نشان داده شده است (مثلاً نک: سامی، قاموس الاعلام، ۲۳۱۷/۳). باید افزود که برخی ویژگیهای اجتماعی مانند گرایش به همکاریهای درونی و تأکید بر ازدواج درونی، جامعهٔ آنان را به صورت جامعه‌ای بسته حفظ کرده است (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، 155). در دورهٔ حکومت سوسیالیستی که بخش وسیعی از روستاییان در بلغارستان به شهرهای صنعتی روی آوردند، چنین گرایشی در میان پماکها کمتر دیده می‌شد (برونیور، npn) و منطقهٔ زیست آنان، همچنان برای حفظ خود تا حد ممکن از مظاهر زندگی جدید پرهیز می‌کرد (جیکیز، npn).

در نظام سنتی ارتباط زنان با بیگانگان بسیار محسوس‌تر از آنچه در بین عموم مسلمانان وجود دارد، محدود بوده است؛ هم از این‌روست که حتی در میان گروههایی از پماکها که مردان به ترکی سخن می‌گفته‌اند، زنان عهده‌دار حفظ زبان، ادبیات شفاهی و آداب و رسوم بومی بوده‌اند (مثلاً نک: «گزارش کمیسیون»، همانجا). در منابع، به‌طور جسته و گریخته به این نکته اشاره می‌شود که پماکها در آداب و رسوم آشکارا از دیگر مسلمانان، از جمله ترکان متمایزند (مثلاً نک: بل، 170). دُردویچ، مسافری صرب که در ۱۳۲۳/۱۹۰۵م از منطقهٔ پماکها دیدن کرده، گزارش مفصّلی دربارهٔ آداب و رسوم آنان داده است.<sup>۵</sup> اخیراً اسپتلا گانیوا، فیلمهای مستندی دربارهٔ پماکهای بلغارستان تهیه کرده است (نک:

کشور، داستان کشف ذرت، کشف شراب، ساخته شدن نوشتار، افسانهٔ خدایانی با نامهای هسان با خدایان هندی و افسانهٔ اُرفه تشکیل می‌داد).

این کتاب در همان سالها از سوی کسانی چون خودزکو، دُژن و گیتلر در فرانسه و چک به دیدهٔ تأیید نگریسته شد و دربارهٔ آن نظریاتی شکل گرفت، مبنی بر اینکه پماکها از بازماندگان تراکیاییان باستان‌اند. اما پیرچک که در همان زمان، تحقیقاتی میدانی در میان پماکها انجام داده بود، اصالت این سروده‌ها را رد می‌کرد. همین دیدگاه در سالهای بعد بر اسلاوئشناسان غالب بود (نک: بروکهاوس روسی، 495/XXIV؛ EI<sup>۱</sup>، اگرچه همواره دیدگاه ورکویچ نیز هوادارانی داشت و تاکنون کسانی به دنبال ارائه نمونه‌هایی بیشتر بوده‌اند (مثلاً نک: «تار- گروه ۱»، پیام 1105).

فارغ از چالش یاد شده، در ۱۳۱۸/۱۹۰۰م کانچوف در پژوهشی که دربارهٔ مردم‌نگاری و جمعیت‌نگاری مقدماتی انجام داده، نمونه‌ای از ادبیات کهن پماک را ضبط کرده است (EI<sup>۱</sup>). در ۱۳۳۲/۱۹۱۴م، گردآورندگان «گزارش کمیسیون بین‌المللی کارنگی» نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که در میان پماکها سروده‌هایی رواج داشته است و آنان به حفظ و خواندن آن سروده‌ها پای‌بند بوده‌اند (ص 155). در ۱۳۱۵ش/ ۱۹۳۶م، آنگلوف و واکارلسکی حجم قابل ملاحظه‌ای از میراث شعری پماک را در مجموعهٔ سروده‌های مردمی بلغارستان منتشر ساختند (نک: مآخذ).

در سالهای اخیر بار دیگر سروده‌ها و داستانهای پماکی مورد توجه قرار گرفته است. از جمله باید از پژوهش واروونیس یاد کرد که به یک رشته تحقیق میدانی در منطقهٔ کسانته، در بخش یونانی رودوپ دست زده، و نمونه‌هایی از سروده‌های فولکلوریک پماک را گرد آورده، و در ۱۴۱۵/۱۹۹۴م منتشر ساخته است<sup>۲</sup> (نیز نک: «تار- گروه ۱»، پیامهای 161، 417، 895، نیز جم). اخیراً نیز دولیچنکو در مجموعهٔ خود با عنوان «زبانهای ادبی اسلاوی»، در بخش مربوط به پماکی نمونه‌هایی کوتاه از ادبیات پماکی را برگزیده، و به زبان اصلی در ۲۰۰۴م به چاپ رسانده است (نک: مآخذ).

از میان داستانهایی که تاکنون در میان پماکها برجای مانده، نمونه‌ای جالب داستان «انگشتی جادویی» است که از جهات بسیار- از جمله نقش‌مایهٔ درخت سیب زرین- با داستان پرندۀ زرین برادران گریم همسانی دارد (گریم، npn). مارازف نقش‌مایهٔ ازدهای آب و دختری را که برای او قربانی می‌شود، مورد توجه قرار داده، و بازگشت آن را به اسطوره‌های باستانی تراکیا دانسته است (ص 43-42)؛ بر هر روی، هر دو نقش‌مایه در افسانه‌های اسلاوی پیشینه دارد و توسط پروپ به عنوان

1. Kăncov, V., *Makedonija: etnografija i statistika*, Sofia, 1900.

2. Varvounis, M.G., «A Contribution to Folk Songs Research on Pomaks in the Area of Xanthe», *Journal of Oriental and African Studies*, 1994, VI/101-117.

3. *Morfologia...*

4. *Istoricheskie...* 5. Dordević, R., «U Srednjim Rodopima, putopisne beleške od Plovdiva do Čepelara», *Nova Iskra*, Belgrade, 1906, Year 8, pp. 172-176, 198-205.



یوردانووا، (nbn).

تسبیح‌ریدو در یک جمع‌بندی، ویژگی‌های اصلی پماکها از نظر مردم‌شناسی را نظام کشاورزی - شبنی، دین متفاوت با همسایگان، تأکید بر روابط هم‌روستایی و خانوادگی و جایگاه خاص زنان دانسته است (nbn). واروونیس سنتهای طبی و دامپزشکی نزد پماکها را نیز در مقاله‌ای بررسی کرده است.<sup>۱</sup>

مآخذ: آزادی، هادی، زبان و ادبیات فارسی در گذر تاریخ بلغارستان و کشورهای بالکان، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، قم، ۱۳۶۶ ش؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ادرنوی، احمد، طبقات المفسرین، به کوشش سلیمان بن صالح الغزلی، مدینه، ۱۹۹۷ م؛ اولیا چلی، سیاحتنامه استانبول، ۱۳۱۲-۱۳۲۷ ق؛ بغدادی، ایضاح؛ همر، هدیه؛ حسن‌دوست، محمدحسن، فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی، به کوشش بهمن سرکارانی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ درویش، عدنان، فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی دارالکتب الشعبیة کیویل و متیودی فی صوفیه، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ زرکلی، اعلام؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ همر، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ ق؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و العربیة، قاهره، ۱۳۲۶ ق/۱۹۲۸ م؛ شبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ طاش کوریری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ عبدالحمید ثانی، مذكراتی السیاسیة، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ عزالدین، یوسف، مخطوطات عربیة فی مکتبة صوفیا الوطنیة البلقانیة، بغداد، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ عطای، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تكملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ علی بن بالی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم»، همراه الشقائق النعمانیة (نک؛ همر طاش کوریری زاده)؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العثمانیة، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ کوریلی، محمدقادر، تورک ادبیاتنده ایکل متصرفلر، استانبول، ۱۹۱۸ م؛ معصوم عیشا، محمدمعصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، کتابخانه ساینی، نهج البلاغة؛ نیز:

Aladağ, E., *Aşkım Rodna*, Belge Yayınları, 1996; Algar, H., «Bektāshīya», *Iranica*, vol. IV; Angelov, B. and Kh. Vakarelski, *Senki iz nevidelitsa: Kniga na bālgarskata narodna balada*, Sofia, 1936, web-published, 2005, <http://lternet.bg/folklore/sbornici/senki/index.html>; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Bahcheli, T., «The Muslim Turkish Community in Greece: Problems and Prospects», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1987, vol. VIII(1); Balić, S., «Muslims in Eastern and South-Eastern Europe», *ibid*, 1985, vol. VI(2); Balkanski, T., *Osman Nuri Efendi, golemiyat Pomak na Bālgarite: Onomastichna prosopografiya*, Veliko Turnovo, 1997; Bell, J. D., *Bulgaria in Transition: Politics, Economics, Society, and Culture after Communism*, Colorado/Oxford, 1998; Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Bookman, M. Z., «Demographic Engineering and the Struggle for Power», *Journal of International Affairs*, 2002, vol. LVI, no. 1; Boué, A., *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe: Détails géographiques, topographiques et statistiques sur set empire*, Vienna, 1854; Bozhinov, V., *Iz minalata na Bālgarite makhamedani v Rodopite*, Sofia, 1958; Brockhaus, *Brockhaus, Entsiklopedicheski solvar*, St. Petersburg, 1898; Brunnbauer, U., «Histories and Identities: Nation-state and Minority Disco urses: The Case of the Bulgarian Pomaks», *In and out of the Collective: Papers on Former Soviet Bloc Rural Communities*, Sofia, 1998, vol. I; BSE\*, Bugajski, J., *Ethnic Politics in Eastern Europe: A Guide to Nationality Policies, Organizations, and Parties*, New York, 1994; *id*, *Nations in Turmoil: Conflict and Cooperation in Eastern Europe*, Oxford, 1993; *Bālgarskata kostitutsiya*, 1991; Cvijić, J., *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*, Belgrade, 1906, vol. I; Deanović, M. and J. Jernej, *Hrvatskosrpsko talijanski rječnik*, Zagreb, 1970;

Derksen, R., *Slavic Inherited Lexicon*, web-published, <http://iiasn.leidenuniv.nl/cgi-bin/main.cgi?flags=ungnurl&root=leiden>; *Doklad na Republika Bālgariya saglāsno chlen 25, alineya 1 ot ramkovata konvetsiya za zashtita na natsionalnite maltsinstva*, Odobren s reshenie no. 91 na MS ot 14. 02. 2003; Dulichenko, A. D., *Slavyanskite literaturnye yazyki: Obraztsy tekstov*, Tartu, 2003-2004; Egbert, R., «The Pomaks in Bulgaria: Minority Groups as Links in a New Political and Economic Orientation in Southeast Europe», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1992, vol. XIII(2); EI<sup>1</sup>; EI<sup>2</sup>; Eminov, A., «Are Turkish-Speakers in Bulgaria of Ethnic Bulgarian Origin», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1986, vol. VII(2); *id*, «The Status of Islam and Muslims in Bulgaria», *ibid*, 1987, vol. VIII(2); *id*, *Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria*, London, 1997; Fernau, F. W., *Moslems on the March: People and Politics in the World of Islam*, tr. E. W. Dickes, New York, 1954; Gjuzev, V., «The Old Bulgarian Culture and its Achievements», *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Gözler, K., *Les Villages Pomaks de Lofça aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles d'après les tahrir defters Ottomans*, Ankara, 2001; Grimm, J. and W. Grimm, *Grimm's Fairy Tales*, 1785-1863, London, 1924; Grujić, B., *Srpskohrvatsko engleski Rečnik*, Belgrade/Zagreb, 1976; Gueorgieva, Ts., «Une cohabitation ethno-religieuse dans les Balkans: le cas du Rhodope Oriental», *Civilisations*, 1993, vol. XLII(2); Hadden, J. K. and Anson Shupe, *The Politics of Religion and Social Change*, New York, 1988; Hadži Vasiljević, J., *Južna Stara Srbija: Istarska etnografska i politička istraživanja*, Belgrade, 1909, vol. I; Handžić, A., «O širenju islama u Bosni sa posebnim osvrtom na Srednju Bosnu», *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 1991, vol. XVI; Ilić, S., «Mevlevije u Bosni», *Islamska Misao*, 1989, no. 125; Iliev, Ch. L., «The Bulgarian Nation Through the Centuries», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1989, vol. X(1); Iordanova, D., «Balkan Cinema in the 90<sup>th</sup>: An Overview», *Afterimage*, 2001, vol. XXVIII; Ischirkoff, A., *Bulgarien, Land und Leute*, Leipzig, 1917; Jacobs, Sh., «A History of Oppression: The Plight of the Bulgarian Pomaks», *Central Europe Review*, 2001, vol. III, no. 19; Kaminski, M., «Greece's Identity Crisis», *Wall Street Journal*, Brussels, 11 Apr. 2002; Karagiannis, E., «An Introduction to the Pomak Issue in Bulgaria», 1997, web-published, [http://www.Ethno.Unizh.ch/mitarbeiterinnen/introduction\\_Pomak\\_issue\\_Bulgaria.pdf](http://www.Ethno.Unizh.ch/mitarbeiterinnen/introduction_Pomak_issue_Bulgaria.pdf); *id*, *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*, Münster, 1997; Karakholza, R., *Pomakiko Ellēniko lexiko*, Xantho, 1995; Kenderova, S., *Catalogue of Arabic Manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library, Sofia/Bulgaria*, Hadith Sciences, ed. M. I. Waley, London, 1995; Keltani, M. A., «Islam in Post-Ottoman Balkans: A Review Essay», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1988, vol. IX(2); *id*, «Muslims in Southern Europe», *ibid*, 1980, vol. II; Kidsekeli, D. A., *East European Communities: The Struggle for Balance in Turbulent Times*, San Francisco/Oxford, 1995; Kocabay, Y., *Türkçe fransızca büyük sözlük*, Ankara, 1968; Kochev, I., «Za taka narecheniya Pomashki ezik v Gārsiya», *Makedonski pregled*, 1996, vol. IV; Kokkas, N., *Pomak Dictionary*, 2004, web-published, <http://pomakdictionary.tripod.com>; Konstantinov, Y., «Macedonia - a Name and an Issue», web-published, <http://www.nbu.bg/iafr>; *id*, «Three Pomak Stories», *The Bulgarian Muslims (Pomaks)*, 1998, vol. I; web-published, [www2.nbu.bg/iafr/bulgmusl.htm](http://www2.nbu.bg/iafr/bulgmusl.htm); *id*, «Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks», *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. H. Poulton and S. Tajl-Farouki, London, 1997; *id* and G. Alhaug, «Names, Ethnicity, and Politics: Islamic Names in Bulgaria, 1912-1992», *Tromsø Studies in Linguistics*, Oslo, 1995, vol. XV; Lenkova, M., *Media Monitoring*, 1996, web-published, <http://www.Greekhelsinki.gr>; Liddel, H. G. and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1864; Mandaci, N. and B. Erdogan, «Minorities in Between: A Glance at the Confluent Minorities of Albania, Bulgaria, Greece and Macedonia», Izmir, 2000, web-published, <http://kisi.deu.edu.tr/nazif.mandaci/minorities.html>; Mangalakova, T., «Kosovo: viaggio tra i Gorani», *Osservatorio sui Balcani*, 2004, web-published, [www.OsservatorioBalceni.org/article/articleview/3281/43](http://www.OsservatorioBalceni.org/article/articleview/3281/43); Marazov, I., «The Thracian Mythology and the Bulgarian Folklore», *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, 1956-1980; McCarthy, J., *Death and*

Group 2, Hyperion / Pomak, <http://hyperion.math.upatras.gr>; Zengin, E., *O bektasismos sti dytiki Thraki: Symvoli stin istoria tis diadoxeos tou Mousoulmanismou ston Elladiko Choro*, Thessaloniki, 1988.

احمد پاکچی

پمبا، جزیره‌ای در شمال شرقی تانزانیا، واقع در اقیانوس هند. این جزیره با ۹۸۲ کیلومتر ۲ و ۵۰ کیلومتری کرانه‌های شمال شرقی تانزانیا و ۲۸ کیلومتری شمال جزیره زنگبار جای دارد. جزیره پمبا در ۱۳۶۷ ش ۱۹۸۸ م، حدود ۲۶۵ هزار تن جمعیت داشته است (انکارتا<sup>۱</sup>؛ وایکیپدیا<sup>۲</sup>؛ بریتانیکا<sup>۳</sup>). دو شهر بزرگ این جزیره به نامهای وتی با ۲۶۱۴۵۲ تن جمعیت و چاکه با ۲۱۶۸۷ تن جمعیت (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۵ م) در سواحل غربی آن با فاصله ۲۴ کیلومتری از یکدیگر قرار دارند (پیرس، ۳۱۶، ۳۱۰: «فرهنگ...»).

اقتصاد این جزیره بر پایه کشاورزی و ماهی‌گیری استوار است و برنج، ذرت، مرکبات و نارگیل از عمده‌ترین محصولات کشاورزی پمباست. خاک این جزیره برای کشت میخک درختی بسیار مناسب است و محصول آن از شهرت بسزایی برخوردار است. کشت میخک از زمان چیرگی امرای بوسعیدی عمان بر پمبا در سده ۱۳ ق/۱۹ م، در این جزیره رواج یافت و در اندک زمانی، پمبا و زنگبار به بزرگ‌ترین صادر کنندگان میخک در جهان بدل شدند. در آغاز، میخک در پمبا توسط زمین‌داران عرب با بهره‌گیری از نیروی کار بردگان کشت می‌شد (نک: دیویدسن، ۱۳۴؛ فیچ، ۲۹۲؛ پیرس، ۳۲۴، ۳۰۷: EI<sup>۲</sup>).

این جزیره از دیرباز نزد جغرافی‌دانان شناخته شده بوده است. بیشتر محققان نام «منوتیاس» را منطبق با پمبا می‌دانند (نک: پیرس، ۳۰۶؛ کاسن، ۱۴۰؛ شوف، ۹۴). در حدود سال ۵۰ م بازرگانان مصری و عرب در این جزیره به تجارت می‌پرداختند (EI<sup>۲</sup>). در متون جغرافیایی و تاریخی سده‌های نخست اسلامی از این جزیره با نام قنبله یا قنبلو (نک: جاحظ، ۲۱۷/۱؛ بزرگ بن شهریار، ۱۷۷؛ مسعودی، ۳۱/۳) یاد شده است. به گزارش بزرگ بن شهریار، در سده ۴ ق، پمبا یکی از کانونهای بازرگانی در سواحل شرقی افریقا بوده، و کالاهایی چون عاج، کاسه لاک‌پشت، پوست پلنگ، عنبر و برده از آنجا به اقصای نقاط صادر می‌شده است (ص ۱۷۸-۱۷۹). یاقوت از پمبا با نام جزیره الخضراء یاد کرده است (۷۵/۲). این نام با وضعیت جغرافیایی این جزیره تناسب دارد؛ امروزه نیز به این جزیره «زمرد اقیانوس هند» لقب داده‌اند، زیرا هنگامی که از جانب دریا به پمبا نزدیک شویم، دورنمایی زیبا و کم‌نظیر از کوهپایه‌های پوشیده از گیاهان سبز مواج که از کناره‌های دریا آغاز می‌شود، به چشم می‌خورد (پیرس، همانجا). یاقوت در گزارش خود از دو شهر عمده این جزیره با نامهای متنتی و مکنبلو یاد می‌کند که در زبان سواحلی جدید، متمبوه و مکومبو خوانده می‌شوند. بر هر یک از این دو شهر سلطانی فرمانروایی داشت. حاکم شهر نخست شخصی عرب تبار بوده که گویا از کوفه به آنجا مهاجرت کرده بوده است (۷۵/۲-۷۶).

*Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Princeton, 1995; Michail, D., «From Locality to European Identity: Shifting Identities among the Pomak Minority in Greece», Paper Presented to the 2<sup>nd</sup> Conference of the International Association for Southern Anthropology, Graz, Feb. 20-23, 2003; Miletich, L., «Lovchanskite Pomaci», *Balgarski Pregled*, Sofia, 1899, vol. V; Mollahüseyn, H., «Muslims in Bulgaria: A Status Report», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1984, vol. V(1); Naplatanov, T., «Zabarkvet kmeta na Pazadzhik v aferis», *Maritsa Dens*, 2003, no. 209; Naseef, A. O., «Mission to Bulgaria», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1988, vol. IX(2); Norris, H. T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, London, 1993; Nosovski, G. V. and A. T. Pomenko, *Tsar Slavyan*, Moscow, 2003; Olson, J. S., L. B. Pappas and N. C. J. Pappas, *An Ethnohistorical Dictionary of the Russia and Soviet Empires*, London, 1994; Oran, B., «The Inhanli Land Dispute and the Status of the Turks in Western Thrace», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1984, vol. V(2); Pearson, J. D., *Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Switzerland, 1971; Perry, D. M., *Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870-1895*, Durham/London, 1993; Petrunika, O., «Islam na zemle Ellady», web-published, <http://www.Islam.ru/pressclub/histori/Greece-Islam/>; Plotnikova, A., «Kultur'ny dialect Rodopskikh Pomakov», *Yazyki i dialekty malykh etnicheskikh grupp na Balkanakh: Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya*, Tezisy dokladov, St. Petersburg, 2004; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern/München, 1959; «Le Pomak en Grèce», *Euromosaic*, web-published, [www.uoc.es/euromosaic/web/homeect/index2.html](http://www.uoc.es/euromosaic/web/homeect/index2.html); Propp, V. Ya., *Istoricheskie korni volshebnif skazki, Sobranie trudov*, Moscow, 1998; Ramet, S. P., *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation*, Durham/London, 1991; Redzepagic, J., *Sufizam na Balkanu*, Belgrade, 2003; *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D. C., 1991; Riedlmayer, A., «Erasing the Past: The Destruction of Libraries and Archives in Bosnia-Herzegovina», *Middle East Studies Association Bulletin*, 1995, XIX(1); id., «Libraries and Archives in Kosovo: A Postwar Report», *Bosnia Report*, New Series, 1999, no. 13-14, web-published, [www.bosnia.org.uk/Bosrep/decfeb00/libraries.cfm](http://www.bosnia.org.uk/Bosrep/decfeb00/libraries.cfm); Seyppel, T., «Pomaks in Northeastern Greece: An Endangered Balkan Populations», *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 1989, vol. X(1); Shanski, N. M. and T. A., Shanski, *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka*, Moscow, 1994; Sharova, K., «The Bulgarian Nation on the Eve of its Liberation», *The Symposium of Bulgarian Studies*, Tokyo, 1979; Shishkov, N., *Balgaro-mokhamedanite: Pomatsi*, 1936; Şimşir, B. N., *Glimpses on the Turkish Minority in Bulgaria*, Ankara, 1986; id., «The Turks of Bulgaria and the Immigration Question», *The Turkish Presence in Bulgaria*, Ankara, 1986; Stalev, T., *Balgaro-Angliiski rechnik*, Sofia, 1945; Stanev, S., «V imeto na kakvo zabravayame balgaromokhamedanite v Gfritsiya», *Makedoniya*, 1998, vol. XVIII; Štěpán, J., *Noj kapesní slovník česko německý a německo česky*, Morava, 1911; Tammer, A., «Kavals and Dzamars: End-blown Flutes of Greece and Macedonia», *Ethnomusicology Online (EOL)*, 1998, vol. IV, [www.Research.Umhc.edu/eol/](http://www.Research.Umhc.edu/eol/); Todorova, M., «Identity (Trans) Formation among Bulgarian Muslims», *The Myth of Ethnic Conflict: Politics, Economics and Cultural Violence*, ed. B. Crawford and R. D. Lipschutz, California, 1998; Trubachev, O. N., *Eimologicheskii slovar' russkogo yazyka*, based on the work of Max Fasmer, Moscow, 1964-1974; Tsibiridou, F., *Les Pomak dans la Thrace grèque: Discours ethnique et pratique socio-culturelle*, Paris, 2000; Tsykhun, F., «Yazyki i dialekty malykh slavyanskikh etnicheskikh grupp na Balkanakh», *Yazyki i dialekty malykh etnicheskikh grupp na Balkanakh: Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya*, Tezisy dokladov, St. Petersburg, 2004; Türk ansiklopedisi, İstanbul/Ankara, 1968-1984; Vakarelski, Ch., «Altertumliche Elemente in Lebensweise und Kultur der bulgarischen Mohammedaner», *Zeitschrift für Balkanologie*, 1966, vol. IV; Vardarsuy, C., «Pomak Textiles», web-published, [www.Kilim.com/articles/article.asp](http://www.Kilim.com/articles/article.asp); Velinov, A., *Religiose Identität im Zeitalter des Nationalismus: Die Pomakenfrage in Bulgarien*, Dissertation at Köln University, 2001; Web-Group 1, Yahooogroups/pomak, <http://groups.yahoo.com>; Web-

A History of Africa, New York, 1978; Hughes, A.J., «Zanzibar, Africa, ed. C. Legum, London, 1971; Oliver, R. and A. Atmore, Africa Since 1800, Cambridge, 1974; id and J.D. Fage, A Short History of Africa, London, 1973; Pearce, F.B., Zanzibar, London, 1967; Schoff, W.H., notes on The Periplus of the Erythraean Sea, New Delhi, 1974; Wikipedia, Wikipedia.org; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

برونزاسین

**پنانگ<sup>۲</sup>**، یا پینانگ<sup>۲</sup> (در مالایایی: پولانوپینانگ<sup>۲</sup>)، استان، شهر و جزیره‌ای به همین نام واقع در شمال غربی فدراسیون مالزی.

پولانوپینانگ در زبان مالایایی به معنی «جزیرهٔ فوفل» (نخل هندی) است. جزیرهٔ پنانگ با وسعت ۲۸۰ کیلومتر<sup>۲</sup>، در شمال شرقی تنگهٔ مالاکا جای دارد و چند جزیرهٔ کوچک به نامهای بیتونگ، ریمانو، ژرساک و تیکوس در اطراف آن واقع است. این جزیره به وسیلهٔ پلی به درازای ۸/۴ کیلومتر به سرزمین اصلی مالزی متصل شده است. این پل که در ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵ م به بهره‌برداری رسیده است، بزرگ‌ترین پل در نوع خود در جنوب شرقی آسیا به‌شمار می‌رود (مسائلی، ۱۰؛ انکارتا<sup>۵</sup>؛ کلمبیا<sup>۶</sup>).

استان پنانگ با وسعت ۱۰۳۳ کیلومتر<sup>۲</sup> از شمال و شرق به استان کداح، از جنوب به استان پراک و از غرب به تنگهٔ مالاکا محدود است. آب و هوای این منطقه استوایی و در سرتامرسال تقریباً یکنواخت است و متوسط باران سالیانه آن ۲۶۷ سانتی‌متر است («جزیره...»،<sup>۷</sup>؛ مسائلی، ۱۹).

پایهٔ اقتصاد پنانگ از آغاز بر بازرگانی بود و به تجارت ادویهٔ سوماترا بستگی داشت. افزون بر آن بازرگانان بسیاری هم برای خرید انواع ماهیان و پرندگان به آنجا سفر می‌کردند و بخش اعظم تجارت با تنگهٔ مالاکا و جنوب تایلند را شامل می‌شد؛ اما در ۱۳۴۹ ش/۱۹۷۰ م با بازگشایی نخستین منطقهٔ آزاد صنعتی مالزی در پنانگ و در پی آن احداث کارخانه‌هایی با فن‌آوری پیشرفته در آن، امروزه این استان به یکی از مراکز صنعتی مالزی بدل شده است. صنایع الکترونیکی، لوازم خانگی و لوازم بدکی خودرو، از عمده‌ترین صنایع استان پنانگ است. صنعت جهانگردی هم از دیگر بخشهای مهم اقتصادی پنانگ به‌شمار می‌رود. جاذبه‌های طبیعی و تاریخی جزیرهٔ پنانگ که آن را به «مروارید مشرق زمین» ملقب کرده است، همچنین احداث هتل‌هایی مجلل در کرانه‌های شمالی جزیره، این استان را به اصلی‌ترین کانون صنعت جهانگردی مالزی بدل ساخته است (روستند، ۱۰۷؛ انکارتا؛ وایکیدیای<sup>۱</sup>؛ EI<sup>۲</sup>).

جمعیت پنانگ آمیزه‌ای از نژادهای مختلف است. بیشتر مردمان پنانگ چینی‌تبارند و شمار مالایایی‌های آن از دیگر استانهای مالزی کمتر است. ۵۹٪ جمعیت استان پنانگ را چینیه‌ها، ۳۲٪ را مالایایی‌ها و ۷٪ را هندوها تشکیل می‌دهند. زبان رسمی در این استان همچون دیگر بخشهای مالزی زبان مالایایی است، اما زبانهای ماندارین و دیگر گویشهای چینی، هندی، تامیلی، بنگالی، پنجابی و تایی نیز در آن رواج

از گزارشهای جغرافی‌نویسان مسلمان چنین برمی‌آید که سواحل‌نشینان خلیج فارس پیش از سدهٔ ۴ ق/۱۰ م در پمبا مستقر شده بودند (نک: الیور و فیچ، ۹۹). پس از سده‌های ۴ و ۵ ق که نفوذ شیرازیهای زنگبار در سواحل شرقی آفریقا گسترش یافت، پمبا در قلمرو آنان قرار گرفت (اقتداری، ۳۶۱-۳۶۲). فرمانروایان پمبا در سده‌های میانی میلادی، توانمندی خود را از راه داد و ستدهای دریایی و کوشش برای به دست گرفتن مراکز بازرگانی و ترابری حفظ می‌کردند (دیویدسن، ۳۳۵-۳۳۶). در ۹۱۵ ق/۱۵۰۹ م، پرتغالیها بر پمبا چیره شدند (کرونن، 182/II).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۷ م پس از کشتار بی‌رحمانهٔ مسلمانان مومباسا، مردمان پمبا برضد پرتغالیها سر به شورش برداشتند و پرتغالیها برای سرکوب این شورش دژی در پمبا برپا کردند (پیرس، ۸۵-۸۳). در اوایل سدهٔ ۱۲ ق/۱۸ م سراسر کرانه‌های شرقی آفریقا تا جنوب کیلوا در دست عمانیه‌ها بود و امامان یعاربیهٔ عمان حکامی را برای شهرهای این نواحی معین می‌کردند تا به نام سلطان عمان، آن شهرها را اداره کنند. از این میان، خانوادهٔ معموری به حکومت مومباسا و پمبا گماشته شده بود؛ اما دیری نپایید که خاندان مزروعی (آل مزاریع) جای آنها را گرفتند. خاندان اخیر، اسماً تابع امامان عمان بودند (اقتداری، ۳۶۵-۳۶۶). در ۱۱۵۴ ق/۱۷۴۱ م، فرمانروای مزروعی مومباسا، از سرنگونی سلسلهٔ پادشاهی عمان به دست بوسعیدیه‌ها بهره‌جست و حکومت پمبا را به یکی از افراد خانوادهٔ خود سپرد (کرونن، 183/II). در ۱۲۳۷ ق/۱۸۲۲ م، پمبا تابع حکومت زنگبار شد (پیرس، 310).

در ۱۳۰۷ ق/۱۸۹۰ م پس از توافق میان انگلستان و آلمان بر سر تقسیم مناطق تحت نفوذ خود در نواحی شرقی آفریقا، عربهای ساکن این نواحی به مقابله با نیروهای اروپایی برخاستند، اما سلطان زنگبار از بیم گلوله‌باران پایتختش که در تیررس کشتیه‌های اروپاییان بود، از قیام ایشان حمایت نکرد و بدون هیچ مقاومتی تحت‌الحمایگی انگلستان را پذیرفت (الیور و آتمر، 120؛ کرونن، 546/II). از این سال پمبا، به عنوان بخشی از زنگبار، تحت‌الحمایهٔ انگلستان بود، تا اینکه در ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م، به همراه زنگبار به استقلال دست یافت و در ۱۹۶۴ م، با تشکیل کشور تانزانیا، از به هم پیوستن سرزمینهای تانگانیکا، زنگبار و پمبا، این جزیره بخشی از آن کشور شد (نک: کلمبیا<sup>۶</sup>؛ هیوز، 139).

مآخذ: اقتداری، احمد، تعلیقات بر تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر سیدالسلطنه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بزرگ بین شهریار، عجایب الهند، به کوشش پ. ا. وان دلیرت، لیدن، ۱۸۸۳-۱۸۸۶ م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۲ م؛ دیویدسن، بنیول، آفریقا، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۹۱۷ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Britannica, 1978; Casson, L., notes on The Periplus Maris Erythraei, Princeton, 1989; The Columbia Encyclopedia, 2003; Cornevin, R., Histoire de l'Afrique, Paris, 1976; Davidson, B., The African Past, London, 1967; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2004; Fage, J.D.,

1. The Columbia ...

2. Penang

3. Pinang

4. Pulau Pinang

5. Encarta...

6. The Columbia...

7. «Penang...»

برای ایجاد یک نظام حکومتی در آنجا فراهم گردید (میلر، 66-67؛ وینستد، 97). این نظام حکومتی متشکل از شورایی بود که فرمانداری در رأس آن قرار داشت (وینستد، همانجا؛ هال، 449؛ میلر، 68).

در ۱۸۲۶م، ۳ مستعمره پنانگ، مالاکا و سنگاپور تحت عنوان «مستعمرات تنگه» مجتمع گردیدند و پنانگ مرکز حکومتی آن تعیین شد. در ۱۸۳۲م مرکز حکومت از پنانگ به سنگاپور انتقال یافت و در ۱۸۵۱م این ۳ مستعمره تابع فرمانروای کل هند شدند (همو، 76). در ۱۸۶۷م قیامهایی برضد نظام استعماری در پنانگ رخ داد، اما این منطقه تا ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م که ژاپن آنجا را به تصرف درآورد، تحت استیلای انگلستان باقی بود (گولیک، 55؛ تیشوا، ۱۲۳).

پس از جنگ جهانی دوم انگلستان تصمیم گرفت شبه جزیره مالزی را تحت یک دولت خود مختار متحد سازد، اما پنانگ و مالاکا را از آن مستثنا کرد و این دو منطقه تحت استیلای مستقیم انگلستان باقی ماندند (میلر، 164). این وضعیت ساکنان پنانگ را بر آن داشت تا خواستار استقلال شوند، اما رهبری دولت خودمختار مالزی خواستار ادغام پنانگ در فدراسیون مالزی بود (شفرالدین، 3). در این شرایط نوعی گرایش میهن پرستانه در جوامع مختلف ساکن پنانگ به وجود آمد و این گرایش با تصمیم انگلستان مبنی بر لغو اساسنامه بندر آزاد در ۱۹۴۶م شدت بیشتری یافت. بر اثر این مبارزات، اساسنامه بندر آزاد در همان سال دوباره برقرار شد (کریستی، 40) و سرانجام در ۱۹۴۸م فدراسیون مالزی متشکل از ۹ استان و مناطق پنانگ و مالاکا شکل گرفت و قانون اساسی ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م، پنانگ را جزو ۱۱ ایالت تشکیل دهنده فدراسیون مالزی قرار داد (شفرالدین، 13، 1-2).

در حالی که فرمانداران سایر ایالات مالزی در عین حال، مسئول نگاهبانی دین اسلام و سنتهای مالایایی هستند، استان پنانگ و مالاکا و کوالالامپور مستقیماً تابع دولت مرکزی بوده، رؤسای آن برای مدت معین انتخاب می شوند (نک: نوثر، 199؛ میلن، 109).

مآخذ: تیشوا، وولا، کشورهای جنوب شرقی، ترجمه غلامعلی سرمد، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مسائلی، محمود، مالزی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Andaya, B. W. and L. Y. Andaya, *A History of Malaysia*, London, 1994; *Atlas of the World*, Oxford, 1994; Christie, C. J., *A Modern History of Southeast Asia*, London, 1996; *The Columbia Encyclopedia*, www.bartleby.com; El<sup>2</sup>; *Encarta Reference Library*, 2004; Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, New Delhi, 1974; Gullick, J. and B. Gale, *Malaysia, Selangor*, 1986; Hall, D. G. E., *A History of South - East Asia*, London, 1964; Hooker, M. B., «Muhammadan Law and Islamic Law», *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; Miller, H., *The Story of Malaysia*, London, 1965; Milne, R. S. and D. K. Mauzy, *Malaysia*, Boulder, 1986; Needham, J., *Science and Civilisation in China*, Cambridge, 1954; Noer, D., «Contemporary Political Dimensions of Islam», *Islam in South - East Asia*, ed. M. B. Hooker, Leiden, 1983; «Penang Island», *Yahoo Geo Cities*, www.geocities.com/zahiro/penang.htm; Shafruddin, B. H., *The Federal Factor in the Government and Politics of Peninsular Malaysia*, Singapore, 1987; «Welcome to Penang - Pearl of Orienta», *Yahoo Geo Cities*, www.geocities.com/penangnetdotcom/main.html? 20055; Wikipedia,

دارد. اسلام دین رسمی در پنانگ است، اما اکثر مردم آن پیرو دینهای بودایی، مسیحی، هندو و تائویی اند. مسلمانان پنانگ مشتمل اند بر تمام مالایاییها و بخش کوچکی از هندیها که به جاوی پرا ناگان یا جاوی پکان معروف اند و رهبری سیاسی و فکری مسلمانان پنانگ را برعهده دارند (هوکر، 170؛ «به پنانگ...»).

جمعیت استان پنانگ در ۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م حدود ۱'۳۷۸'۹۰۰ تن برآورد شده است («فرهنگ...»). مرکز استان پنانگ شهر بندری پنانگ یا جرج تاون است. این شهر در کرانه های شمال شرقی جزیره پنانگ جای دارد و با ۱۷۸'۳۵۸ تن جمعیت (۱۳۸۳ش) یکی از بندرگاههای مهم مالزی به شمار می آید (کلمبیا؛ «فرهنگ...»؛ «اطلس...»، 162).

پیشینه تاریخی: کهن ترین نشان از پنانگ به سده ۴م بازمی گردد. بنا بر منابع چینی، این جزیره در همان سده نزد دریانوردان چینی شناخته شده بوده است و آنان به آنجا سفر می کردند. همچنین بخشهایی از یک سنگ نوشته به زبان سنسکرت متعلق به سده ۴م در نواحی شرقی این جزیره کشف شده است (نیدهام، 179؛ هال، 36؛ جرنی، 98).

نخستین کشتی اروپاییان در ۱۵۹۲ق/۱۶۰۰م به فرماندهی ادوارد لانگستر به جزیره پنانگ وارد شد؛ هر چند که هرگز به مبدأ بازنگشت و در دریا غرق شد (وینستد، 53). در سده ۱۱ق/۱۷م که توجه اروپاییان به شرق آسیا افزایش یافت، جزیره پنانگ به عنوان بندر و پایگاه مورد توجه انگلیسیها واقع شد و آنها در ۱۷۸۵ق/۱۷۸۵م آنجا را که تقریباً غیرمسکون و بخشی از سرزمین کداح بود، از سلطان کداح اجاره کردند (همانجا). هدف سلطان کداح از این کار یافتن متحدی قدرتمند در برابر تهدیدهای دولت سیام بود (گولیک، 19-20). در ۱۷۸۶م فرانسیس لایت از مأموران کمپانی هند شرقی اقامتگاهی را در این جزیره پایه ریزی کرد (هال، 318, 459, 472) و آن را به افتخار جرج سوم پادشاه انگلستان جرج تاون نامید (وایکیدیا).

نظام بازرگانی آزادی که لایت از آغاز برقرار کرد، جمعیت چینی و هندی را به آنجا جذب کرد و پنانگ بسیار زود از یک روستای کوچک به یک شهر و به مستعمره ای تابع فرمانروای کل بنگال بدل گردید و در اندک زمانی بازرگانی آن رونق گرفت، به گونه ای که در ۱۷۸۹م واردات و صادرات آن ۸۵۳'۵۹۲ پوند برآورد شد و ۵ سال بعد، به دو برابر افزایش یافت و چند سال پس از آن، با افزایش کشت فلفل و کات هندی به رقیب جزایر ملوک بدل شد (میلر، 65؛ وینستد، 107).

عبدالله، سلطان کداح در ۱۷۹۱م پس از آنکه از امضای پیمان دفاع مشترک با انگلیسیها ناامید شد، به پنانگ حمله کرد، هر چند که او در این کار توفیقی نیافت، اما این اقدام وی سبب شد که احساس تعلق به یک جامعه اسلامی در مردم منطقه تقویت گردد (هال، 472؛ اندایا، 108-107). با وجود آنکه در ۱۷۹۴م پنانگ حدود ۲۵ هزار تن جمعیت داشته است، اما هیچ گونه نظام اداری بر امور آنجا حاکم نبود و فقط در پایان سده ۱۸م با گسترش فعالیت های بازرگانی در پنانگ، مقدمات لازم

آن است که به تمدن سند مربوط است. تمدن سند که پیدایی آن را از ۳۰۰۰ تا ۲۵۰۰ ق م تخمین زده‌اند، از گجرات تا کرانه‌های رود جمنا در پنجاب گسترش داشته است (نک: براون، 128؛ اسپیر، 33؛ پاول - پرایس، 7).

بنابر سروده‌های حماسی ریگ‌ودا که پس از ۷۰۰ ق م پدید آمده است، در زمان ورود آریاییها به پنجاب که تاریخ آن را از ۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ ق م دانسته‌اند، سوداس فرمانروای جامعه هاراپا در غرب پنجاب بود (نک: براون، 130؛ تیر، 33).

با مهاجرت آریاییها به پنجاب در این سرزمین حکومت جمهوری برقرار شد. این جمهوری در ۵۱۸ ق م به وسیله داریوش اول هخامنشی تسخیر شد و پنجاب به قلمرو پادشاهی هخامنشیان پیوست (اسپیر، 52؛ بهاتچریه، همانجا). در ۳۲۶ ق م که اسکندر مقدونی بر این سرزمین چیره شد، پنجاب به چند دولت کوچک تقسیم شده بود. سلطه یونان بر پنجاب در ۳۱۷ ق م پایان گرفت (همانجا؛ اسپیر، 53). پس از آنها موریانها بر این سرزمین مسلط شدند. در دوره ضعف دولت موریان، شاهزادگان یونانی، شرق پنجاب را تصرف کردند و تا زمان تسلط سکاه که در حدود سال ۶۰ ق م به پنجاب رسیدند، بر این سرزمین فرمانروایی داشتند. سکاه در ۳۰ ق م آخرین یونانیها را از آنجا راندند. سکاهای آریایی نژاد پادشاهی تکسیلا را در پنجاب بنیاد نهادند و تا حدود نخستین سالهای میلادی که دولت آنان توسط کوشانیان برچیده شد، بر این سرزمین فرمانروایی داشتند (اسپیر، 74؛ «دائرة المعارف...»، 898). و پس از مدتی جای خود را در پنجاب به گویتاها دادند. مناندر<sup>۱۱</sup> پادشاه هندی - یونانی گویتا سلطه خود را بر پنجاب گستراند. در مدت تسلط گویتاها بر پنجاب، اقوام دیگری از آسیای مرکزی بر آنان تاختند، اما موفق شدند آنها را برانند و تا آغاز سده ۷ م بر پنجاب حکومت کردند (تیر، 136-137، 94-95).

چون سپاه اسلام به فرماندهی محمد بن قاسم در ۹۴ ق/۷۱۳ م سند را فتح کرد، حکومت گویتا برای مقابله با آنان از دولت چین کمک خواست و بدین طریق مانع نفوذ مسلمانان بر پنجاب شد (تیر، 225؛ اسپیر، 95). با این همه، اسلام توسط بازرگانان مسلمانی که به هند سفر می‌کردند، در میان مردم پنجاب رواج یافت (نک: هاردی، ۱۶).

در سده ۹ ق/۹ م حاکمان هندو شاهی کابل و قندهار بر پنجاب استیلا یافتند و تا زمان حمله سلطان محمود غزنوی در ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م بر این نواحی فرمانروایی کردند. پس از فتح این سرزمین توسط سلطان محمود، اسلام در آنجا با سرعت بیشتری گسترش یافت (اسپیر، 103؛ تیر، 226-227)، اما مردمان غیر مسلمان پنجاب در برابر اینان به مقابله پرداختند و محمود دوباره مجبور به لشکرکشی به این سرزمین در ۴۱۰ و ۴۱۱ ق گردید که منجر به چیرگی قطعی غزنویان بر پنجاب شد. لاهور شهر مرکزی پنجاب پس از افول قدرت غزنویان، آخرین پایگاه

<http://en.wikipedia.org/wiki/penang>; Winstedt, S. R., *Malaysia and its History*, London, 1966; *The World Gazetteer*, [www.worldgazetteer.com](http://www.worldgazetteer.com).

بروز آمین

پنجاب، سرزمینی باستانی در شمال غربی شبه قاره هند، نام فارسی پنجاب به معنای ۵ رود ترجمه واژه سنسکرت «پنجه نده»<sup>۱</sup> است که پس از چیرگی مسلمانان بر این سرزمین بر آن اطلاق شد. ۵ رودخانه اینهاست: جهلم، چناب، راوی، بیاس و ستلج. نام قدیمی‌تر این سرزمین «سپته سندوهه»<sup>۲</sup> است که در زبان سنسکرت به معنای ۷ رود است. تغییر نام ۷ رود به ۵ رود حاکی از آن است که در این سرزمین در طول زمان رودخانه‌هایی خشک شده است. هنگامی که آریاییها در پنجاب ساکن شدند، هنوز ۷ رودخانه در این سرزمین جاری بوده است (نک: رکلو، VIII/207-208, 211؛ بریتانیکا، XV/285؛ انکارتا<sup>۳</sup>؛ «فرهنگ سلطنتی...»، XX/245).

کانینگم بر آن است که نام «تسه - کیا» یا «تاکي»<sup>۴</sup> که در سفرنامه هیون تن تسیانگ، زائر بودایی چینی از آن یاد شده، منطبق با پنجاب است (ص 129-125). به نوشته کانینگم (همانجا) مرکز این سرزمین «تاکین»<sup>۵</sup> یا «تکاور»<sup>۶</sup> نام داشته که مطابق با «طیفند» است که قزوینی (ص ۱۰۱) آن را در زمرة شهرهای هند بر شمرده است. ظاهراً سلیمان تاجر اولین مسلمانی است که به «تاکي» اشاره کرده است (ص ۴۲). ابن خردادبه (ص ۱۶) نیز از شهری به نام «طاقن» یاد کرده است که به باور کانینگم (همانجا) باید همان طیفند مورد اشاره قزوینی (همانجا) باشد که سلطان محمود غزنوی در لشکرکشی به هند آن را تصرف کرد.

ارتباط پنجاب با سرزمینهای شمال غربی خود در گذشته همچون امروز از طریق ۴ گذرگاه صورت می‌گرفت که مهم‌ترین آنها خیبر بود که این سرزمین را از طریق دره‌ای باریک میان صحرا و کوهها به داخل هند متصل می‌کرد و از لحاظ اهمیت نظامی خط اول دفاعی سرزمینهای هند در برابر تهاجم دشمنان به شمار می‌رفت (مجموعه‌دار، «دورنمای...»، 93؛ بهاتچریه، 666). این معابر کوهستانی نقش بسزایی در تاریخ پنجاب داشته است، زیرا اقوام مهاجر که بیشتر از سرزمینهای شمال غربی به این سرزمین وارد می‌شدند، از همین گذرگاهها عبور می‌کردند. به همین سبب عنصر نژادی آریایی در پنجاب نسبت به دیگر عناصر نژادی قوی‌تر است. راجپوتها و جتها و بسیاری دیگر از اقوام ساکن در پنجاب، از لحاظ جسمانی همانند نخستین مهاجران آریایی پنجاب هستند (رکلو، VIII/206؛ اسپیر، 12؛ پاول - پرایس، EI<sup>2</sup>:9).

پیشینه تاریخی: یافته‌های باستان‌شناختی دیرینگی این سرزمین را به دوره نوسنگی می‌رساند. افزون بر آن بقایای برجای مانده از خانه‌های آجری و نظام پیشرفته آبیاری و کشاورزی در پنجاب بیانگر

1. Panca nada  
8. Takkawar

2. Septa Sindhaveh  
9. «The Geographical...»

3. Encarta...  
10. Encyclopedia...

4. The Imperial...  
11. Menander

5. Tse-kia

6. Taki

7. Takin

جانشینان سلطان محمود غزنوی بود (نک: هیگ، 22-21؛ بازورث، 270: EI<sup>2</sup>)، تا اینکه در ۱۱۸۶/۵۸۲م شهاب‌الدین غوری با تصرف لاهور، بساط فرمانروایی آنها را برچید و پنجاب را به تصرف خود درآورد (بهاتچریه، 667).

در ۱۲۰۶/۶۰۲م پنجاب به یکی از ایالت‌های قلمرو قطب‌الدین ایبک بدل شد. پنجاب تا ۱۲۲۶/۹۳۲م که ابراهیم لودی (حک ۹۱۵-۹۳۲ق)، از سلاطین دهلی در جنگ پانی‌پت از ظهیرالدین بابر شکست خورد، همچنان در دست سلاطین دهلی باقی بود (بابر، ۴۱۱/۱؛ بی: EI<sup>2</sup>). در دوره فرمانروایی مغولان هند، پنجاب ضمیمه صوبه لاهور شد (نک: ابوالفضل، ۲۷/۲). با افزایش قدرت سیاسی سیکها در پنجاب که ناشی از سیاست‌های انعطاف‌ناپذیر جانشینان اکبر (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق) بود، در ۱۱۲۳/۱۷۱۱م بهادرشاه (حک ۱۱۱۹-۱۱۲۴ق) برای سرکوب سیکها به پنجاب لشکر کشید. سیکها که توان مقابله با او را در خود نمی‌دیدند، به کوه‌های شمالی پنجاب پناه بردند و بهادرشاه در ۱۱۲۴ق به سیکها به شرط خودداری از آشوب پیشنهاد صلح داد (نک: «استیلا...»، 126؛ تیلر، 361: EI<sup>2</sup>).

با رو به ضعف نهادن قدرت سیاسی سلاطین مغول هند، نادرشاه افشار در ۱۱۵۲/۱۷۳۹م با لشکرکشی به هند به سلطه مغولان بر پنجاب پایان داد. در این زمان حاکم پنجاب زکریا خان بود و به دستور نادر در حکومت خود ابقا شد و مولتان نیز بر قلمرو او افزوده شد. احمدخان ابدالی که پس از مرگ نادر، در قندهار خود را شاه خوانده بود، از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف دولت گورکانی هند به وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در شرق ایران استوار ساخت و مالیات‌های گرفته شده از پنجاب و دیگر نواحی شرقی هند را که به وسیله دو تن از دیوان سالاران نادرشاه به خراسان آورده می‌شد، میان امرا و فرماندهان قبایل تقسیم کرد (حسینی، ۵۶/۱؛ موسوی، ۵۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰). او در مدت ۲۶ سال حکومت خود ۸ بار به پنجاب لشکر کشید؛ در ۱۱۶۳/۱۷۵۰م معین‌الملک، حاکم پنجاب با احمدشاه درانی مصالحه کرد و به سرکوب سیکها پرداخت (نک: «استیلا...»، 130، 37-38؛ واتسن، 124؛ کارو، 256).

پس از معین‌الملک آدینه بیگ حکومت پنجاب یافت و در ۱۱۷۱/۱۷۵۸م درگذشت و رقابت بر سر احراز حکومت پنجاب آغاز شد (هیگ، 437-438؛ «استیلا...»، 189). این وضع به قیام سیکها و تصرف پنجاب به وسیله مرآت‌ها انجامید، تا آنکه در ۱۱۷۴/۱۷۶۱م احمدشاه درانی به سلطه مرآت‌ها پایان داد. پس از مرگ احمدشاه سیکها بار دیگر قدرت یافتند و یکی از رؤسای آنها به نام رانجیت سینگ (۱۷۹۰-۱۸۳۹م) پنجاب را به یک دولت قدرتمند مستقل بدل ساخت. او با اعلام برابری سیکها، هندوها و مسلمانان یک حکومت متحد ایجاد کرد که در سرتاسر کشمیر تا مرزهای افغانستان گسترده بود.

رانجیت سینگ پس از آنکه انگلیسیها سند و افغانستان را تسخیر کردند، در برابر آنها قرار گرفت؛ انگلیسیها که نگران نفوذ فرانسویها در هند بودند، او را به اتحاد و اتخاذ برنامه مشترک دفاعی با خود دعوت کردند. به موجب پیمانی که در ۱۲۲۴/۱۸۰۹م میان سینگ و کمپانی هند شرقی امضا شد، رودخانه ستلج مرز طرفین تعیین گردید («استیلا...»، 124-125؛ کارو، 275؛ منسینگ، 32)، اما در ادامه سلطه جویی انگلستان و پس از دو جنگ میان سیکها و انگلیسیها، پنجاب در ۱۲۶۵/۱۸۴۹م به تصرف انگلستان درآمد (منسینگ، کارو، همانجاها؛ تیلر، 729).

در مدت اشغال پنجاب به وسیله انگلستان، قیام‌های مردمی در پنجاب روی داد. از آن جمله «جنبش غدر» (۱۹۱۴-۱۹۱۵م)، متشکل از کلیه جوامع پنجابی بود که اگرچه خیلی سریع توسط انگلیسیها سرکوب شد، اما دهقانان را تحت تأثیر قرار داد (نک: مجومدار، «بنگال...»، 98؛ اسمیت، 237-236).

در مبارزات استقلال طلبانه مردم هند نظامیان پنجابی با آنکه خلع سلاح شده بودند، فعالانه شرکت کردند و برای پیوستن به دیگر انقلابیون به دهلی رفتند (پاول - پرایس، 551) و به دنبال آن حزب وحدت طلب ملی پنجاب در ۱۹۲۳م تشکیل شد (مشیرالحسن، ۲۸۹). تقسیم پنجاب به دو پاره مسلمان‌نشین و هندو‌نشین، پس از استقلال هند از انگلیس در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م ضربه شدیدی بر جامعه سیک پنجاب وارد کرد (بندرلی، 170؛ بهاتچریه، همانجا).

امروزه پنجاب با ۲۵۵'۷۰۶ کیلومتر مربع وسعت میان پاکستان و هندوستان تقسیم شده است. استان پنجاب پاکستان که مرکز آن شهر تاریخی لاهور است، دارای ۲۰۵'۳۴۴ کیلومتر مربع وسعت و ۸۵'۵۷۵'۴۹۵ تن جمعیت (۱۳۸۳ش) است که نیمی از جمعیت پاکستان را در خود جای داده است. استان پنجاب هند که مرکز آن چندبکر است، پاره کوچک‌تر سرزمین پنجاب را شامل می‌شود و دارای ۵۰'۳۶۲ کیلومتر مربع وسعت و ۲۵'۷۱۰'۹۰۶ تن جمعیت (۱۳۸۳ش/۲۰۰۵م) است. تا پیش از ۱۹۵۶م پنجاب هند اراضی وسیعی را شامل می‌شد، اما در همین سال بخشی از پنجاب هند با عنوان استان هیماچال پرادش از آن جدا شد. در ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م استان پنجاب هند بار دیگر به دو بخش پنجاب، با اکثریت پنجابی زبان، و هاریانا با اکثریت هندی زبان تقسیم شد (انکار تا؛ «فرهنگ جهانی<sup>۳</sup>»؛ کلمبیا<sup>۴</sup>).

مآخذ: این خرداد، عبیدالله، المسالک والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، کانپور، ۱۸۹۳م؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، کپورت، ۱۹۹۵م؛ بازورث، ک. ا.، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدرای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حسینی، محمود، تاریخ احمدشاهی، ج تصویری، به کوشش دوست‌میراد سیدمرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ سلیمان تاجر، اخبارالصین والهند، به کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ قزوینی، زکریا، آثارالبلاد، بیروت، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مشیرالحسن، جنبش اسلامی ر

سده ۱۹م تأثیر قواعد خط اردو در خط پنجابی افزایش یافته است. اکنون پنجابی رایج در پاکستان فقط به خط فارسی- اردو نوشته می‌شود (شکل، ۵۹۸).

آواشناسی: پنجابی دارای ۱۰ مصوت /i, l, e, e, a, u, U, o, o/ است و صامت‌های آن اینهاست: /k, kh, g, c, ch, j, t, th, d, p, ph, b, n, m, r, l, l, s, h, y, v/ در گویش تحصیل کردگان صامت‌های /x, f, y, z/ نیز کاربرد دارد (همو، ۵۸۷، ۵۸۸). پنجابی از معدود زبان‌های هند و آریایی است که نواخت<sup>۱</sup> در آن نقش تعیین کننده دارد. این زبان دارای ۳ نوع تکیه نواختی است: افتاده<sup>۲</sup> /-/ میانی<sup>۳</sup> /-/ و افراشته<sup>۴</sup> /-/ مثال: kōṛa «اسب»، kōṛa «تازانه»، kōṛa «جذامی» (بهاتیا، همانجا).

صرف: اسم، صفت و ضمیر در زبان پنجابی دارای دو جنس مذکر و مؤنث، دو شمار مفرد و جمع، و ۵ حالت فاعلی (یا مستقیم)، غیر فاعلی، ندایی، ازی و دری/بایی است (شکل، ۵۹۹، ۶۰۱؛ قس: بهاتیا، ۳۰۰). صفت پیش از موصوف خود می‌آید و در صورتی که به صامت ختم شود، صرف نمی‌شود (کمبل، ۱۱۳۱۸/II). ضمائر شخصی حالت اضافی نیز دارند (بهاتیا، همانجا). برای نمایاندن نقش‌های نحوی کلمات، حروف اضافه پسایند نیز وجود دارد که به حالت غیر فاعلی متصل می‌شوند (همانجا؛ نیز نک: شکل، ۶۰۲). تنها شماری از صفات صرف پذیرند و با موصوف پس از خود از لحاظ جنس، شمار و حالت مطابقت می‌کنند (بهاتیا، همانجا).

نحو: ترتیب اجزاء جمله در زبان پنجابی فاعل - مفعول - فعل (SOV) است. در جمله‌های ماضی متعدی، فاعل غالباً حرف اضافه پسایند ne می‌گیرد و فعل با مفعول مستقیم مطابقت می‌کند (همو، ۳۰۱). پنجابی دارای دو نوع فعل واداری (سببی) است: فعل واداری ساده با افزودن -ā، و فعل واداری دوگانه با افزودن -wā- به ماده فعل ساخته می‌شود: lāḳḳa «یافتن»، lāḳḳa «کسی را به یافتن واداشتن»، lāḳḳa «کسی را به وادار کردن کسی دیگر به یافتن واداشتن» (همانجا).

واژگان: شالوده واژگان زبان پنجابی را واژه‌های اصیل هندوآریایی تشکیل می‌دهد، اما پس از ورود اسلام به شبه قاره هند و گسترش زبان فارسی در پنجاب، انبوهی از واژه‌های فارسی- که برخی از آنها اصل عربی داشتند - به زبان پنجابی سرازیر شد. برخی از واژه‌های دخیل عربی - فارسی که عیناً یا با اندک تغییری در تلفظ یا معنی در پنجابی به کار می‌روند، اینهاست: آسمان، تریجه (میوه رسیده‌ای که از شاخه درخت بر زمین می‌افتد؛ از: ته ریزه)، حق، خدا، رنج، زمین، زندگی، سادی (ساده)، عشق و موت (تیسیم، ۱۹-۲۰).

مآخذ: تیسیم، صوفی غلام مصطفی، «نفوذ فارسی در زبان پنجابی»، هلال، کراچی، ۱۳۳۳ ش، ج ۲، ش ۲؛ نیز:

گرایش‌های قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش معبد نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هارودی، پ.، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ ش؛ نیز:

Benderly, B.L., «Basic Concepts of South Asian Religions-Hinduism», India: A Country Study, ed. R. F. Nyrop, Washington, 1985; Bhattacharya, S., A Dictionary of Indian History, New York, 1967; Britannica, macropaedia, 1978; Brown, W. N., «Archaeology», India, Pakistan, Ceylon, New York, 1951; Caroe, O., The Pathans 550 B. C.-A. D. 1957, London, 1964; The Columbia Encyclopedia, 2003; Cunningham, A., The Ancient Geography of India, Varanasi, 1963; EI<sup>2</sup>; Encarta Reference Library, 2004; Encyclopedia of World Art, New York, 1962; Haig, W., «The Ghaznavids», The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol. III; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1972; Majumdar, R. C., «Eastern Bengal and Assam, Struggle for Freedom, Bombay, 1969; id., The Geographical Background of Indian History», The Vedic Age, Bombay, 1971; Mansingh, S., «Historical Settings, India: A Country Study, ed. R. F. Nyrop, Washington, 1985; The Maratha Supremacy, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1977; Powell-Price, J. C., A History of India, London, 1955; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1885; Smith, W. C., Modern Islam in India, Lahore, 1969; Spear, P., India, Michigan, 1961; Taylor, M., The History of India, New Delhi, 1986; Thapar, R., A History of India, 1975; Watson, F., A Concise History of India, London, 1979; The World Gazetteer, www.world-gazetteer.com.

پنجابی، مهم‌ترین زبان از شاخه شمال غربی خانواده زبان‌های هندوآریایی نو که مرکز اصلی رواج آن ایالت‌های پنجاب هند و پاکستان است. این زبان در ایالت‌های هاریانا و هیماچال پرادش هند نیز زبان غالب است. حدود نیمی از جمعیت پاکستان و یک چهارم جمعیت ساکن در دهلی نو به پنجابی تکلم می‌کنند (کزنر، ۱۸۱). گرایش‌های مهم آن اینهاست: دواپی، پاتیالوی، مالاوی و ماچهی (بهاتیا، ۲۹۹).

غالباً گویش ماچهی را که در امریتسار هند و لاهور پاکستان رواج دارد، گونه معیار به شمار می‌آورند (همانجا؛ کمبل، ۱۱۳۱۶/II). گریسن (۱۶۹، VIII/233، IX/609) دگری<sup>۱</sup> و لهندا<sup>۲</sup> را نیز از گویش‌های پنجابی به شمار می‌آورد، اما اکنون این نظر کمتر طرفدار دارد (برای مثال، نک: بهاتیا، همانجا).

پنجابی از سده ۵ق/۱۱م زبان ادبی بوده، و ۳ دوره تحول را پشت سر نهاده است: پنجابی کهن (سده‌های ۴ تا ۱۰ق/۱۰ تا ۱۶م)، پنجابی میانه (سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م)، و پنجابی نو (از سده ۱۳ق/۱۹م تاکنون) (همانجا). پنجابی زبان متون مقدس سیکهاست و خط مخصوص آن را دومین گورو<sup>۳</sup> (= آموزگار، پیشوا)ی سیکها در سده ۱۶م ابداع کرده است. به همین دلیل، این خط گورموکھی<sup>۴</sup> خوانده می‌شود که به معنای «از دهان گورو» است (کزنر، همانجا). کهن‌ترین متن موجود به این خط آدی گرتنه<sup>۵</sup>، کتاب مقدس سیکهاست که تاریخ کتابت آن ۱۶۰۴م است (کمبل، همانجا). پیروان سایر ادیان از خطوط دیگری نیز برای نوشتن پنجابی استفاده می‌کنند: هندوان از خط دوناکری<sup>۶</sup> و مسلمانان از خط فارسی - عربی (بهاتیا، همانجا)، خط فارسی - عربی از سده ۱۷م برای نگارش زبان پنجابی به کار رفته، و از



Bhatia, T.K., «Punjab», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, 1992, vol. III; Campbell, G.L., *Compendium of the World's Languages*, London/New York, 2000; Grierson, G.A., *Linguistic Survey of India, Delhi etc.*, vol. I, 1973, vols. VIII-IX, 1968; Katzner, K., *The Languages of the World*, London/New York, 2002; Shackle, Ch., «Punjab», *The Indo-Aryan Languages*, ed. G. Cardona and Dh. Jain, London/New York, 2003.

حسن رضایی باغ‌بیدی

چهار مصراعی یا بیشتر تشکیل می‌یابد که در آخر هر قطعه قافیه قطعه اول تکرار می‌شود (تقریباً شبیه به ترکیب‌بند). موضوع این نوع شعر همیشه عرفانی و عشق عارفانه است و غالباً در مجالس سماع و قوالی خوانده می‌شود.

۳. منظومه‌های داستانی: این نوع به بیان افسانه‌های محلی یا روایات دینی و نقل داستانهای معروف می‌پردازد و غالباً به بحر طویل است، ولی در بحر و اوزان دیگر هم سروده می‌شود و شاعران بزرگ زبان پنجابی داستانهای مشهور و شناخته شده در میان مردم را در این قالب سروده‌اند. داستانهایی چون *هیرورانجا* سروده وارث شاه (سده ۱۲/۱۱ق)، *سسی وینون* ساخته هاشم (سده ۱۲ق)، *شاه بهرام* و *گل صنوبر* و *چندربدن* سروده امام بخش (سده ۱۳/۱۹ق)، *سوهنی مهینوال* سروده فضل‌شاه (سده ۱۳ق)، *سیف الملوک* ساخته میان محمد بخش (سده ۱۳ق)، *احسن القصص* نقل و اقتباس مولوی غلام رسول (سده ۱۳ق)، *ولیلی* و *مجنون* از فضل شایاد شده نمونه‌های مهم این نوع شعرند.

۴. گلزار: این نوع شکل دیگری از منظومه‌های داستانی است که به شرح احوال پیامبران اختصاص دارد. از نمونه‌های معروف این نوع شعر *گلزار موسی* از مولوی محمد مسلم (سده ۱۳ق)، *گلزار آدم* از مولوی محمد دلپذیر (سده ۱۳ق)، *گلزار اسکندری* و *گلزار محمدی* از محمد مسلم یاد شده را می‌توان نام برد.

۵. وار (منظومه‌های حماسی): این نوع برای شرح فتوحات یا کارهای نمایان شاهان و امیران و قهرمانان به کار می‌رود، چون *نادرشاه دی وار* (حماسه نادرشاه) از نجابت (اوایل سده ۱۲ق)، *چتیهان دی وار* (حماسه قوم چتیه) از پیرمحمد (سده ۱۳ق) *سکهان دی وار* (حماسه سیکه‌ها) از شاه محمد (سده ۱۳ق). چند «جنگنامه» نیز سروده شده که از نوع وار است و به شرح دلاوریهای بزرگان دین اختصاص دارد. معروف‌ترین این گونه آثار جنگنامه‌های *مقبل* و *حامد* است در شرح واقعه کربلا، *جنگنامه حضرت علی* (ع) از مولوی محمد اعظم، و *جنگنامه پدر از احمدیار*.

۶. گیت: این نوع سرودهای محلی است به زبان ساده که احوال روحی و عاطفی مردمان روستاها را به آواز بیان می‌کند و دارای اوزان مختلف است؛ گاهی قافیه دارد و گاهی بدون قافیه سروده می‌شود.

۷. باره ماهی (دوازده ماهه) یا اتهوارت (هشت روزه یا هفتگی): این نوع شکلی از شعر است که شاعر در آن احوال و خواسته‌های خود را در هریک از ۱۲ ماه سال یا ۷ روز هفته بیان می‌کند. این نوع شعر باید در این ناحیه سابقه‌ای کهن داشته باشد، زیرا مسعود سعد سلمان نیز منظومه‌هایی از این گونه دارد که در آنها به ذکر ماههای سال، روزهای ماه و روزهای هفته پرداخته، و در ضمن بیان احوال و شرایط باده‌گساری، سلطان وقت (ملک ارسلان بن مسعود غزنوی) را مدح

پنجابی، ادبیات، ادبیات مکتوب زبان پنجابی در دوره اسلامی آغاز می‌گردد و نخستین کسانی که این زبان محلی را در نوشته‌های خود وسیله بیان احوال و افکار قرار دادند، مسلمانان صوفی‌مسلك یا شاعرانی بودند که موضوعات دینی و عرفانی را در این زبان منظوم ساختند. هر چند که پیش از رواج گسترده تصوف در این ناحیه و در اواخر دوران غزنویان، مسعود سعد سلمان — شاعر پارسی‌گوی آن روزگار که در لاهور زندگی می‌کرد — به زبان هندویی نیز شعر می‌گفته، و دیوانی نیز به این زبان داشته است (نک: عوفی، ۴۲۳)، لیکن از این گونه اشعار او امروزه خبری در دست نیست و درباره چند و چون آن چیزی نمی‌توان گفت. البته روشن است که در این مورد مقصود از زبان هندویی همان زبان رایج و متداول در پنجاب آن دوران است، چنان‌که تا این زمان نیز گاهی زبان پنجابی را هندی و هندویی می‌نامند (قریشی، ۲۹؛ شیرانی، ۱۲۹، ۱۳۸؛ باقر، ۲۰۱) و لاهور — که همیشه از شهرهای مهم پنجاب بوده است — مردمش بدان زبان سخن می‌گفته‌اند.

دوره رشد و تکامل زبان و ادبیات پنجابی در دوران اسلامی و در سایه تأثیر زبان و ادب فارسی بوده است؛ از این روی، شمار لغات فارسی (و عربی و ترکی از طریق فارسی) در آن بسیار است (نک: تبسم، ۱۶-۲۳)؛ اشکال و قالبهای نظم فارسی نیز در تکوین شعر این زبان تأثیر تمام داشته است. نخستین کسانی که زبان پنجابی را به کتابت درآوردند، طبعاً خط فارسی را برای این منظور برگزیدند؛ ولی در آغاز سده ۱۱ق/۱۷م که گورو ارجن، پنجمین گورو یا پیشوای مذهب سیکه به تنظیم و تدوین آدی گرنه<sup>۱</sup> (یا گورو گرنه<sup>۲</sup>) پرداخت، رسم الخط خاصی مبتنی بر خطهای مأخوذ از دوناگری سنسکریت برای کتاب مقدس مذهب سیکه ترتیب داد که به خط گورموکھی مشهور است، و امروزه در پنجاب هند رواج دارد.

شعر پنجابی علاوه بر اشکال و صورتهای رایج در ادب فارسی — چون غزل و قصیده و رباعی و جز آنها — دارای برخی انواع و اشکال خاص خود نیز هست که از دیرباز در میان مردم هند رواج داشته، از آن جمله است:

۱. سی حرفی: این نوع مجموعه‌ای از قطعه‌های مرکب از ۴ مصرع یا ۴ پاره هم قافیه است که هر قطعه با یکی از حروف الفبا (از الف تا یا) آغاز می‌شود. سی حرفی می‌تواند به هر وزنی باشد، لیکن بیشتر به اوزان بلند شبیه به بحر طویل سروده می‌شود و از لحاظ موضوع و مضمون نیز محدود نیست؛ گرچه غالباً به بیان احوال عارفانه می‌پردازد.
۲. کافی (تلفظ عامیانه قافیه): این نوع از قطعه‌های سه مصراعی یا



زبان پدید آمده است. در شعر عرفانی شاه حسین لاهوری (۹۴۶-۱۰۰۸/ق ۱۵۳۹-۱۵۹۹م)، سلطان باهو (۱۰۳۹-۱۱۰۲/ق ۱۶۳۰-۱۶۹۱م)، سید بلهی شاه (سده‌های ۱۱-۱۲/ق ۱۷-۱۸م)، علی حیدر ملتانی (سده ۱۲/ق ۱۸م)، هر چهار از سلسله قادری و معتقد به توحید وجودی ابن عربی، وارث شاه (سده ۱۲/ق)، خواجه فرد فقیر (سده ۱۲/ق)، هاشم شاه (سده ۱۲/ق)، خواجه غلام فرید (سده ۱۳/ق ۱۹) از سلسله چشتیه، حافظ برخوردار (سده ۱۱/ق ۱۷م)، علی حیدر (سده ۱۲/ق) و احمدیار (سده‌های ۱۲-۱۳/ق) متأثر از عرفان هندویی و مکتب ابن عربی، همگی زبان و مضامین و آراء عرفانی را در زبان پنجابی و در قالب سی حرفی و کافی و منظومه‌های بلند و کوتاه بسط تمام دادند (نک: رضوی، ۴۵۰-۴۳۷/II، ۴۴۰/II؛ شردا، ۱۸۰-۱۰۵؛ فقیر، ۲۵۱-۲۸۵؛ عبدالغنی، ۲۸۷-۳۲۹).

از ویژگیهای آثار این شاعران تأثیر افکار عارفانه هندویی در مضامین آنها و آمیزش عناصر فکری و روشهای عملی رایج در مکتب بهکتی با آراء و آداب صوفیانه است (نک: شردا، فصلهای ۱۱، ۹؛ رضوی، ۴۳۲-۳۹۰/II). آنچه در شعر عارفانه پنجابی شایسته توجه است، آن است که در آن غالباً معشوق مرد است و عاشق زن، و شاعر همچون زنی که با مرد خود عشق ورزی کند، سوز و گداز عاشقانه می‌نماید، و این سنت و رسمی است که در بسیاری از مکاتب عرفانی هندویی، خصوصاً در میان ویشنو پرستان (نک: شردا، ۱۸۵، ۱۱۶، ۱۰۳، ۷۵-۷۴؛ عبدالغنی، ۲۹۱).

یکی از مهم‌ترین انواع ادبی در زبان پنجابی داستانهای محلی عاشقانه و تاریخی شناخته شده و معروفی است که شاعران این زبان به صورتهای مختلف آنها را به نظم درآورده، و با ذوق و سلیقه خود رنگ صوفیانه به آن داده‌اند. از بهترین نمونه‌های این نوع شعر منظومه‌های هیرورانجا، سسی پنون، و سوهنی مهیوال است که از داستانهای محلی پنجاب بوده‌اند؛ و نیز داستانهای یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، و احسن القصص که از فارسی ترجمه شده‌اند.

گروه دوم پیش از آنکه به پنجابی نقل شوند، در ادبیات فارسی از دیرباز در شمار آثار عرفانی بوده، و شاعران فارسی زبان آنها را وسیله بیان آراء و احوال صوفیانه قرار داده‌اند؛ اما گروه اول در اصل از داستانهای بومی و محلی معروف و متداول در میان مردم پنجاب بوده، و در دوره‌های اسلامی و غالباً از سده‌های ۱۰ و ۱۱ به بعد در دست شاعران عارف مسلک این ناحیه حالت و کیفیت عارفانه به خود گرفته‌اند. این داستانها در میان طبقات مختلف مردم اهمیت و نوعی قداست یافته‌اند، چنان که حافظ برخوردار، شاعر عارف پنجابی (سده ۱۱/ق) خواندن داستانهای رمزی و تمثیلی را عبادت دانسته است (شردا، ۱۹۳).

مهم‌ترین این داستانها اینهاست:

یکم هیرورانجه، که شاعرانی چون دامودر (سده‌های ۱۰-۱۱/ق)، احمد گجر (د ۱۱۰۴/ق ۱۶۹۲م)، مقبل (د ۱۱۶۰/ق ۱۷۴۷م)، وارث شاه

گفته است (نک: ۹۳۷/۲-۹۵۵).

۸. دوهرة: این نوع شعر چهار مصراعی است که هر مصرع آن گاهی یاره کوچکی به همان وزن در پی دارد (شبیه به مستزاد) و موضوع آن احوال شخصی و بیان احساسات عاشقانه است.

۹. شلوک (پول): شلوک در لغت یک پاره یا مصرع شعر است و در ادبیات پنجابی یک بیت شعر صوفیانه یا عاشقانه است که در عین کوتاهی، می‌تواند متضمن معانی لطیف و بلند شاعرانه باشد.

۱۰. نورنامه: این نوع منظومه‌ای است که از لحاظ ترتیب قوافی به مثنوی شبیه است، لیکن به اوزان مختلف سروده می‌شود و موضوع آن شرح ولادت رسول اکرم (ص) و وصف اخلاق و سیرت آن حضرت است.

۱۱. چرخنامه: چرخه چرخ پشم‌ریسی و یا پنبه‌ریسی زنان روستاهاست که با انواع رشته‌هایی که با آن تنیده می‌شود، پارچه‌های گوناگون و رنگارنگ و لباسهای مختلف می‌بافند. شاعر طرز عمل و حاصل کار این چرخه‌ها را وسیله بیان معانی و مضامین اخلاقی و اجتماعی قرار می‌دهد و از این طریق به ارشاد و راهنمایی خوانندگان و شنوندگان می‌پردازد. رشته‌های چهارلا اشاره به ترکیب اخلاط یا عناصر چهارگانه دارد، رشته‌های پنج لا نماد ترکیب و همکاری حواس خمس، رشته‌های شش لا نمودار شش جهت ... است.

۱۲. اشترنامه: این نوع شکلی از شعر شبیه به قصیده است که شاعر در آن صفات بردباری، شکیبایی، قناعت و سخت کوشی اشتر را شرط کامیابی در ماجراهای عاشقانه و دیگر امور زندگی می‌شمارد (برای این انواع، نک: فقیر، ۲۲۹-۲۵۰).

نخستین آثار مکتوب باقی‌مانده از زبان پنجابی طبعاً به نظم بوده است و غالباً به دوره‌های اخیر تعلق دارد، هر چند که اشعار منسوب به فریدالدین مسعود، معروف به بابا فریدالدین گنج شکر (هم) که شماری از سروده‌های او در گورو گرتنه (یا آدی گرتنه)، کتاب مقدس پیروان مذهب سیکه مندرج است (نک: سبحان، ۲۱۹-۲۱۵)، به سده ۷/ق ۱۳م بازمی‌گردد؛ ولی برخی از محققان معاصر این فریدالدین را شخص دیگری به نام شیخ ابراهیم فریدالدین ثانی دانسته‌اند که با گورو نانک، مؤسس مذهب سیکه (۸۷۳-۹۴۵/ق ۱۴۶۹-۱۵۳۸م) معاصر بوده است (نک: گیانی، ۲۳-۲۴؛ فقیر، ۲۵۷؛ شردا، ۱۰۶-۱۰۵؛ رضوی، ۳۲۹-۳۲۸/II). در این صورت هم باز سروده‌های فریدالدین در کتاب یاد شده از آثار باقی‌مانده از سده ۹ یا ۱۰/ق ۱۵ یا ۱۶م، و از کهن‌ترین نمونه‌های موجود شعر پنجابی خواهد بود، چنان که سروده‌های خود نانک هم که در گورو گرتنه آمده است، باید در این شمار قرار گیرد.

در ادبیات پنجابی تنوع اشکال و قالبهای شعری با تنوع موضوعات همراه بوده، و در چند سده اخیر آثار گوناگون در موضوعات مختلف — از سروده‌های صوفیانه و داستانهای عشقی تا غزلیات عاشقانه و اشعار طنزآمیز و منظومه‌های علمی و فقهی، از نصاب و قواعد صرفی تا ترجمه منظومه‌های عرفانی و عاشقانه فارسی — به این

(د ۱۱۸۰/ق ۱۷۶۶م)، هاشم‌شاه (سده ۱۲ق)، میرن‌شاه (سده ۱۳ق)، احمدیار (سده ۱۳ق)، محمدشاه (سده ۱۳ق)، جوک سنگه (سده‌های ۱۳-۱۴ق) و چند شاعر دیگر (نک: ملک، ۲۵۰) آن را به نظم درآورده‌اند. این داستان پیش از آنکه به نظم پنجابی درآید، در دوران سلطنت اکبرشاه (۹۶۳-۱۰۱۴/ق ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) به قلم حیات‌خان باقی کولابی به فارسی منظوم شده بود (ملک، ۳۳۶-۳۳۷؛ شردا، 202-204).

دوم سسی پنون، که وارث شاه، حافظ برخوردار، هاشم‌شاه تا احمدیار، غلام رسول و میرن‌شاه (سده ۱۳ق) آن را منظوم ساختند. این منظومه را منشی چوت پرکاش هندو مذهب در ۱۱۳۵/ق ۱۷۲۳م به نظم فارسی سروده است (ملک، ۳۶۶).

سوم مرزا صاحبان، که پیلو (سده ۱۱ق) صورت داستانی ساده و غیرصوفیانه آن را به شعر ساخته بود و حافظ برخوردار آن را به منظومه‌ای عرفانی تبدیل کرد.

چهارم سوهنی مهبوال، که وارث شاه، حافظ برخوردار، هاشم‌شاه، میرن‌شاه، احمدیار، سیدفضل‌شاه (سده ۱۳ق) هریک به شیوه خود آن را به نظم درآوردند.

از ترجمه‌ها و اقتباساتی که از منظومه‌های فارسی شده است، می‌توان از لیلی و مجنون هاشم‌شاه و فضل‌شاه، یوسف و زلیخای حافظ برخوردار و فضل‌شاه، احسن القصص غلام رسول، و شیرین و فرهاد هاشم‌شاه یاد کرد (برای این داستانها، نک: همو، ۳۳۱-۳۸۲).

ادبیات پنجابی به این گونه منظومه‌های عرفانی و اشعار حماسی و عاشقانه و اخلاقی منحصر نبوده، بلکه در موضوعات دینی و علمی نیز آثاری به این زبان موجود است. حافظ برخوردار آثار دیگری در این گونه مسائل دارد که از آن جمله می‌توان به رساله نماز، مفتاح المصلی، فقه اجمال، نجات المسلمین، میزان شریعت، تنبیه المفسدین و شرف النکاح او اشاره کرد (نک: فقیر، ۲۶۶-۲۶۷)؛ مولوی عبدالکریم (سده ۱۱ق) چند اثر مذهبی دارد، چون نجات المؤمنین، معیار الایمان، و رساله فقهی منظوم که از کتب درسی مدارس بوده، و بارها چاپ شده است (نک: همو، ۲۷۲)؛ مولوی عبدالله لاهوری (سده ۱۱ق) چند تألیف در این گونه موضوعات دارد، چون نص فرائض، خلاصه معاملات، معرفت الهی، حصار الایمان (اول و دوم) (نک: همو، ۲۷۴-۲۷۵). خواجه غلام فرید (سده ۱۳ق) علاوه بر اشعار و آثار عرفانی بسیار، ملفوظاتی نیز دارد که به نام مقایس المجالس یا اشارات فریدیه گردآوری شده است (عبدالغنی، ۳۲۲)؛ و خواجه فرد فقیر (سده ۱۲ق) تألیفی در ستایش حرفه بافندگی، با عنوان کسب نامه بافندگان دارد که در آن بافندگی را از کارهای بزرگان و انبیا می‌داند (همو، ۳۱۲).

تا اواخر سده ۱۳ق/۱۹م شعر و ادب پنجابی از لحاظ ساختار و اسلوب ادامه سبک و سیاق شاعران دوره‌های پیش بود و چنان‌که اشاره شد، افکار و موضوعات عرفانی و دینی بر ادبیات این زبان غلبه داشت، ولی در آغاز سده ۱۴ق/۲۰م و آشنایی نزدیک‌تر با فرهنگ و

ادب اروپایی، نسل جوان به روشهای نویسندگی جدید روی آورد و در این دوران نهضتی آغاز شد که تاکنون ادامه دارد. شعرنویه روش اشعار شاعران انگلیسی، ترجمه آثار ادبی غربی، داستان‌نویسی به اسلوب جدید، نمایشنامه‌نویسی و تحقیقات علمی و ادبی و اجتماعی به این اسلوب رواج گرفت و حرکت‌های سیاسی و اجتماعی این دوران و مبارزات آزادی طلبی و سرانجام، جدا شدن از هند و کسب استقلال سیاسی و تشکیل کشور پاکستان با وقایع و چالش‌های بزرگی همراه بود که طبعاً در حیات فکری و روحی مردمان مسلمان پنجاب، و جوانان و طبقه روشنفکر این ناحیه تأثیرات بسیار عمیق داشت و انگیزه پیدایش جریان‌های ادبی و هنری جدید و ایجاد فضای فرهنگی دامنه‌داری گردید که زبان پنجابی را به رغم زبان رسمی اردو، و به موازات آن به صورت زبانی غنی و توانمند درآورد (نک: کنجاهی، ۳۹۵-۴۳۳).

مآخذ: باقر، محمد، پنجابی قصی فارسی زبان می، لاهور، ۱۹۶۶م؛ تبسم، غلام مصطفی، «نفوذ فارسی در زبان پنجابی»، هلال، کراچی، ۱۳۳۳ش، ج ۲، ش ۴؛ شیرانی، حافظ محمود، «پنجابی زبان کی نصاب»، روئداد اداره معارف اسلامی، اجلاس اول، لاهور، ۱۹۳۳م؛ عبدالغنی، «تصرف اور صوفی شعراء»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳، عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فقیر، فقیر محمد، «دوسرا باب» (نک: همو، عبدالغنی)؛ قریشی، عبدالغفور، پنجابی ادب دی کھانی، به کوشش اقبال صلاح‌الدین، لاهور، ۱۹۷۲م؛ کنجاهی، شریف و عبدالرحمان ملک، «پانچوان باب» (نک: همو، عبدالغنی)؛ گیانی، عیادالله، گوروگرتھ اور اردو، لاهور، ۱۹۶۶م؛ سعید سعد سلمان، دیوان، اصفهان، ۱۳۶۲ش؛ ملک، عبدالرحمان، «پنجابی کی منظوم داستانیں»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳، نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Sharda, S. R., *Sufi Thought*, New Delhi, 1927; Sobhan, J. A., *Sufism Its Saints and Shrines*, New York, 1970.

بخش ادیان و عرفان

پنج پیر، نک: ذیل.  
پنج تن، نک: آل عبا.

پنج‌خِله، روستایی در کرانه شرقی رودخانه کوشک در نزدیکی محل پیوستن آن به رودخانه مرغاب در کشور ترکمنستان، پنجاه به ۵ آبادی نزدیک و جدا از هم گفته می‌شد که پس از آباد شدن و اتصال مستحذات آنها به یکدیگر به صورت یک محل درآمد بود (یاقوت، ۷۲۳/۱). بنا به گزارش یاقوت این ۵ ده عبارت بوده‌اند از ایخان (۲۲۰/۱)، بهونه (۷۷۲/۱)، خوزان (۴۹۴/۲)، دِزَق (دزه) سفلی (۵۷۲/۲) و مَرَسَت (۴۹۶/۴).

از پیشینه پنجاه در پیش از اسلام آگاهی‌ای در دست نیست و در کتابهای فتوح نیز اشاره‌ای بدان نشده است. ظاهراً برای نخستین بار در اشکال العالم منسوب به جیهانی (سده ۴ق/۱۰م) از آن یاد شده، و پنجاه از توابع مروالرو به شمار رفته است (ص ۱۶۸). اما در منابع تاریخی سده ۵ق و پس از آن در ذکر رویدادهای تاریخی از پنجاه به کرات یاد شده است. به روایت ناصر خسرو که در ۴۳۷ق/۱۰۴۵م از پنجاه دیدار کرده، این شهر از منازل بر سر راه مرو به جوزجان به شمار

جنگ تهدید کرد و از پارلمان درخواست اعتبارات جنگی کرد. اما در نهایت انگلستان به سبب درگیریهای خود با فرانسه و در پی گفت و گوهایی که با روسیه به عمل آورد، تسلط آن کشور را بر پنجه به رسمیت شناخت (نک: فرهنگ، ۱/۴۰۵-۴۰۸؛ محمود، ۱۲۱۶/۴، ۱۴۸۲؛ کاظم‌زاده، ۸۵-۸۸؛ ریاضی، ۱۶۴-۱۷۱).

مآخذ: اشکال العالم، منسوب به جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸؛ جونی، عطاملک، تاریخ جهان‌کشای، به کوشش محمدقزویی، لندن، ۱۳۳۲/ق/۱۹۱۶؛ حمدالله مستوفی، نزقة القلوب، به کوشش گ. لستررئج، لندن، ۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲؛ ریاضی، محمدیوسف، عین‌الوقایع، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹؛ فرهنگ، محمدصادق، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم، ۱۳۷۱؛ کاظم‌زاده، فیروز، روس و انگلیس در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۵۲؛ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، ۱۳۶۲؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمدقزویی، تهران، ۱۳۲۸/ق/۱۹۱۰؛ یاقوت، بلدان.

**پنج‌دیهی**، ابوسعید تاج‌الدین محمد بن عبدالرحمان بن محمد مسعودی (ربیع الآخر ۵۲۲-ربیع الاول ۵۸۴/آوریل ۱۱۲۸-مهر ۱۱۸۸)، محدث، فقیه، لغوی و ادیب شافعی. از نام و دست‌نوشته‌هایش تنها چنین برمی‌آید که منسوب به پنج دیه (پنجه) بوده است (نک: سیوطی، ۱۵۸/۱؛ یاقوت، ذیل پنج دیه) و شاید همان‌جا تولد یافته است و شهرتش نیز به پنج‌دیهی به همین سبب باشد.

پدرش عبدالرحمان مردی عالم و دانشمند بود و پنج‌دیهی، اول بار نزد او استماع حدیث کرد (ابن‌دیماطی، ۲۲/۱؛ ذهبی، سیر...، ۱۷۴/۲)؛ پس از آن به قصد فراگیری دانش راهی سرزمینهای بسیاری چون شام، عراق، خراسان بزرگ، اصفهان و مصر شد و در محضر کسانی چون عبدالسلام بن احمد بلنیره، مسعود بن محمد غانمی، حافظ سلفی، ابوشجاع بسطامی و ابومظفر ترکی حدیث شنید (منذری، ۸۷/۱؛ ذهبی، همانجا، المختصر...، ۳۸؛ ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیة، ۴۷/۲). وی در یکی از سفرهایی که به اسکندریه داشت، از جمعی محدثان اجازه روایت اخذ کرد، سپس آن روایات را به صورت مجموعه‌ای مکتوب گرد آورد (مقریزی، ۴/۶). در ۵۷۵/ق/۱۱۷۹م نیز پس از آنکه از شام به مصر رفت، خود مجالس روایت حدیث و املا بر پا کرد و کسانی مانند ابوالفتح بغدادی و ابومحمد مکی از وی حدیث شنیدند (ابن قاضی شهبه، طبقات النحاة...، ۱۶۲).

از آنجا که پنج‌دیهی تربیت ملک افضل فرزند صلاح‌الدین ایوبی را نیز برعهده داشت، در سفری که او را به حلب همراهی می‌کرد، به خزانه کتابهای وقفی حلب راه یافت و کتابهای نفیس و ارزشمندی در زمینه ادب، لغت و... از جمله المحکم ابن سیده اندلسی به دست آورد و همان کتابها را پیش از مرگ به علت آنکه وارثی نداشت، مجدداً وقف خانقاه

می‌رفته است (ص ۱).

در ۴۲۹/ق/۱۰۳۸م سلطان مسعود غزنوی پس از شکست از سپاهیان طغرل بیک سلجوقی در دندانتان به سوی پنجه و فاریاب گریخت (رشیدالدین، ۲۶۲/۲-۲۶۳). در ۵۰۸/ق/۱۱۱۴م به هنگامی که سلطان سنجر برای سرکوب محمدخان روی به ماوراءالنهر داشت، در دشت خوزان فرود آمد و در آنجا امیرداد از سلطان میزبانی کرد (نظامی، ۶۰). در ۵۷۳/ق/۱۱۷۷م سلطان غیاث‌الدین غوری دو سال پس از فتح هرات، نواحی تابع آن از جمله پنجه را - که تا آن هنگام در قلمرو خوارزمشاهیان بود - به تصرف درآورد (منهاج، ۳۵۸/۱). در ۵۸۵/ق/۱۱۸۹م بار دیگر بر سر مرو و الرود و پنجه میان خوارزمشاهیان و غوریان جنگی درگرفت که منجر به شکست خوارزمشاهیان شد (جونی، ۲۷/۲؛ میرخواند، ۷۰۸).

به نوشته حمدالله مستوفی در سده ۸/ق/۱۴م پنجه شهری نسبتاً آباد با بارویی به طول ۵ هزار گام برگردان بوده است و به واسطه آب فراوان، کشاورزی در آنجا رونق داشته است. او این شهر را از ساخته‌های سلطان ملکشاه سلجوقی (۴۵۵-۴۸۵/ق) ذکر کرده است (ص ۱۵۸)؛ اما این نوشته درست نمی‌نماید، زیرا چنان که گذشت در منابع تاریخی ذیل رویدادهای پیش از برآمدن سلجوقیان، از پنجه سخن به میان آمده است.

اهمیت تاریخی پنجه بیشتر به سده ۱۳/ق/۱۹م بازمی‌گردد. با پیشروی روسها در نیمه دوم سده ۱۹م به سوی آسیای میانه، انگلیسیها که از نزدیک شدن آنها به هندوستان نگران بودند، به تقویت حکومت مرکزی افغانستان پرداختند. روسها در ۱۳۰۱/ق/۱۸۸۴م مرو و سرخس را به قلمرو خود افزودند. با تصرف مرو و نزدیکی روسها به هرات، افغانها که هرات را در خطر از دست رفتن می‌دیدند، نسبت به ادعاهای خود درباره اراضی مرو از جمله پنجه ایستادگی کردند و نیروهایی به آن سوی گسیل داشتند؛ در مقابل، روسها نیز مدعی بودند که پنجه در شمار مناطق تحت نفوذ امرای افغانستان بوده، و امیر افغانستان به تازگی به آنجا نیرو گسیل داشته است. از این رو، در ۳۰ مارس ۱۸۸۵ به نیروهای افغانی به فرماندهی ژنرال غوث‌الدین که با حدود هزار تن سرباز در حوالی پنجه موضع گرفته بودند، اولتیماتوم دادند که در ۲۴ ساعت نیروهای خود را از پنجه خارج سازند؛ اما افغانها از این امر سرباز زدند. از سوی دیگر افسران انگلیسی نیز که در محل حاضر بودند، آنها را به مقابله با روسها تشویق می‌کردند و به غوث‌الدین اطمینان می‌دادند که روسها حمله نخواهند کرد. لیکن در پایان مهلت، روسها حمله آوردند و پس از یک درگیری خونین که منجر به کشته شدن بیشتر نیروهای افغانی شد، بر پنجه دست یافتند، و در پی آن افسران انگلیسی هراسان از معرکه به هرات گریختند. تصرف پنجه از جانب نیروهای روسیه هیجان بسیاری را در انگلستان و هند باعث شد و برخی آن را مقدمه جنگ میان روسیه و انگلستان شمردند. گلاستن نخست‌وزیر وقت انگلستان به وخامت اوضاع اعتراف، و روسها را به

سمیاسطیه کرد (قفطی، ۱۶۶۳-۱۶۷۰؛ صفدی، ۲۳۳/۳؛ ابن قاضی شبهه، همان، ۱۶۱؛ مقریزی، ۴۹۱/۶). ظاهر آیه پشتوانه حمایت صلاح الدین بود که او به خود اجازه داد کتابهای وقفی خزانه را برای خود بردارد و کسی نیز جرئت اعتراض نداشت.

پنج‌دیهی که گاه سرآمد علما و دانشمندان فقه و حدیث خوانده شده است، مردی زاهد، زیارو، خوش پوش، آداب دان و مسلط بر اخبار و حکایات بود و در گفتار، فصاحتی اعجاب انگیز داشت (قفطی، ۱۶۶۳؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۷۴/۲۱-۱۷۵؛ ابن قاضی شبهه، همان، ۱۶۱-۱۶۲)، خط را نیکو می‌نوشت و شعر نیز می‌سرود. ذهبی گوید: سلفی ترانه‌هایی (= اناشید) از او نقل کرده است (همان، ۱۷۴/۲۱)؛ اما امروز بیش از ۴ بیت از آثار ادبی او، چیزی برجای نمانده است. او در پایان سفرهایش در شهر دمشق مسکن گزید و سرانجام در سن ۶۲ سالگی درگذشت و در دامنه کوه قاسیون دفن شد (ابن خلکان، ۳۹۱/۴).

آثار خطی: ۱. *معانی المقامات فی معانی المقامات*، که مفصل‌ترین شرح در ۵ مجلد، بر کتاب مقامات حریری است. بنا به گفته ابن خلکان دست‌رسی پنج‌دیهی به خزانه کتابهای وقفی حلب در نگارش این کتاب بی‌تأثیر نبوده است (۳۹۰/۴؛ برای آگاهی از نسخه‌های آن، نک: حبشی، ۱۲۴؛ مینگانا، 935؛ آلوارت، ش 8541). ۲. *منتخب من کتاب الزهد* احمد بن حنبل (همان، ش 1385).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش فیصل ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ ابن قاضی شبهه، *ابو بکر، طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالمعین خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *طبقات النحاة و اللغویین*، به کوشش محسن غیاثی، نجف، ۱۹۷۴م؛ حبشی، عبدالله محمد، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی الین، لندن*، ۱۹۹۲م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۲م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبی، بیروت*، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیرطی، بنیة‌الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوفائی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۴م؛ قفطی، علی، *انباء الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مقریزی، احمد، *المقانی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۲۱۱ق/۱۹۹۱م؛ منذری، عبدالعظیم، *الکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۲م؛ یاقوت، بلدان و نیز:

Ahlwardt; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934.

فریادیات

## پنج رود، نک: آمودریا.

پنج‌شیر، رود، دره، شهرستان (ولسوالی) و شهری کهن در استان کاپیسا، واقع در شمال شرقی افغانستان. پنج‌شیر در نوشته‌های جغرافی‌دانان و نویسندگان متقدم اسلامی به صورتهای پنج‌شیر (اصطخری، ۲۷۵؛ مقدسی، ۳۰۳)، پنج‌شیر (یعقوبی، ۵۶)، پنجار (ابن خردادبه، ۳۷) و پنجیر (بیرونی، ۵۷۴/۲؛ حدود، ۲۹؛ حمدالله، ۱۵۵؛ یاقوت، ۷۴۳/۸)، آمده است. ابن بطوطه آن را «پنج هیر» نوشته،

و افزوده است که «هیر» به معنی کوه است و پنج هیر، پنج کوه معنی می‌دهد (ص ۳۹۱). مردمان بومی درباره نام‌گذاری پنج‌شیر، باورهای دگرگونه دارند: برخی گفته‌اند که در روزگار کهن، تاجیکها ۵ سردار داشته‌اند که از دره پنج‌شیر در برابر دشمنان پاسداری می‌کرده‌اند و برخی بر این باورند که نام پنج‌شیر، برگرفته از وجود شیرهایی است که در این دره می‌زیستند، و گاهی وجود شیرماهی در رودخانه و نیز قرار داشتن آرامگاه ۵ تن از پیشوایان دین در این دره را سبب نام‌گذاری پنج‌شیر دانسته‌اند (کارلس، ۱۵۹).

رود و دره پنج‌شیر: رود پنج‌شیر از کوهستان هندوکش و نزدیکی گذرگاه انجمن سرچشمه می‌گیرد و به سوی جنوب شرقی جریان می‌یابد. پنج‌شیر از میان گذارهای باریک با دیواره‌های بلند می‌گذرد و در مسیر خود چندین شاخه دیگر مانند غوربند و پریان دریا را دریافت می‌کند و سپس در حدود ۴۸ کیلومتری شرق کابل به رود کابل می‌پیوندد. پنج‌شیر از رودهای دائمی افغانستان است و طول آن به ۳۲۰ کی‌م می‌رسد (حنیفی، 95؛ دویری، 42).

دره بزرگ پنج‌شیر که در دامنه جنوبی کوهستان هندوکش قرار گرفته، دارای عرضی باریک و کناره‌های پرشیب و سنگی است، اما گاهی بر پهنای آن افزوده می‌شود. رود پرآب پنج‌شیر که در این دره جاری است، از ذوب شدن برف‌ها و یخچالهای طبیعی کوه‌های هندوکش مایه می‌گیرد. طبیعت پنج‌شیر، آن را به دو بخش پایین دره و بالا دره تقسیم کرده است: پایین دره از گلبار تا دشت روات کشیده شده است و در حدود ۸۰ کی‌م امتداد می‌یابد. بالای دشت روات، دره باریک، و به تنگ‌ای بدل می‌گردد که حدود ۲۴ کی‌م طول دارد و سپس گسترده شده، سرانجام دره پریان را تشکیل می‌دهد که از پایین دره جدا می‌شود (کارلس، ۱۵۳-۱۵۴). دره پریان که همان پنج‌شیر بالاست، ۴۰ کی‌م درازا دارد (همو، ۱۶۳). در دره پنج‌شیر زمین کشاورزی چندانی وجود ندارد، ولی دارای درختان میوه بسیار مانند سیب، انار، آلبالو، بادام، گلابی، گیلان، انگور است و محصولات صیفی نیز در آن به فراوانی به دست می‌آید (پهلوان، ۳۹۶). بیشترین فرآورده کشاورزی دره پنج‌شیر توت و زردآلوست (کارلس، ۱۵۷) و بیشترین غذای مردم آن از گندم، جو، ذرت و حبوبات فراهم می‌گردد (همو، ۱۶۳).

پنج‌شیر همواره از جایگاه مهم ارتباطی برخوردار بوده است، چنان که یکی از عوامل پیشرفت و گسترش کابل را، اهمیت ارتباطی آبراه کابل-پنج‌شیر دانسته‌اند. در روزگار کهن راه کاروانهای باختر-هند در امتداد شمال شرقی بستر این آبراه به موازات رودخانه پنج‌شیر ادامه داشت (گروتسباخ، ۴۶). دره پنج‌شیر نه تنها گذرگاه کاروانهای بازرگانی بود، بلکه نیروهای مهاجم نیز از آن می‌گذشتند. آسان‌ترین گردنه‌ای که کوه‌های هندوکش را به پنج‌شیر می‌پیوست، گردنه خاوک بود که از اندراب به پنج‌شیر می‌رسید و این همان راهی است که سربازان اسکندر مقدونی در ۳۲۸ق م و سواران تیمور لنگ در ۸۰۰ق/۱۳۹۸م از آن گذشته‌اند (کارلس، ۱۵۴-۱۵۵). دره پنج‌شیر

(نک: فردوسی، ۳۱۷/۲)، و شهری متعلق به ایران به‌شمار رفته است (عادل، ۱۲۸). در زمان پادشاهی داریوش بزرگ (۵۲۲-۴۸۶ ق م) بخش کوهستانی پنجشیر - غوربند جزئی از استان تته‌گوش<sup>۱</sup> (ستگیدی<sup>۲</sup>) در قلمرو هخامنشیان به‌شمار می‌رفت (قرای، ۴۷). برخی بر این باورند که اسکندر مقدونی، در محل پیوستگی رودهای پنجشیر و غوربند، شهری به نام اسکندریه ساخت تا پایگاهی برای حمله سپاهیان به کوهستانیها باشد (دوبری، ۲۷۸). گویا سپاهیان وی در گذر از پنجشیر و کوههای هندوکش، دچار سرما و کمبود آذوقه شده‌اند، ولی سرانجام از آنجا گذشته، و شهر بزرگ بلخ را گشوده‌اند (سایکس، ۱/۲۶۷).

در دوره اسلامی پنجشیر، چندی در دست سلسله بنی بانیجور یا ابوداودیان (حک ۲۳۲-۳۷۲ ق/۸۴۷-۸۸۲ م) طخارستان بود (زامباور، ۳۰۷) و سکه‌هایی که از سوی آنها در پنجشیر ضرب شده، شناخته شده است (مایلز، ۳۷۳). در ۲۵۶ ق/۸۷۰ م یعقوب لیث به شرق خراسان تاخت و با پیروزیهایی که در هندوکش به دست آورد، دره پنجشیر و کانهای نقره آن به قلمرو او افزوده شد (بازورث، ۱۱۱). پنجشیر در دوره صفاریان یکی از مراکز ضرب سکه این دولت بود (لسترنج، ۳۵۰). نخستین سکه‌های صفاریان به فرمان یعقوب در ۲۵۹-۲۶۱ ق در پنجشیر ضرب شد، ولی پس از بازگشت او از نواحی شرقی خراسان، این سرزمین بار دیگر به تصرف ابوداودیان درآمد (بازورث، همانجا). در دوره سامانیان نیز پنجشیر یکی از ضراب‌خانه‌های آنها به‌شمار می‌رفت (مایلز، همانجا). تیمور لنگ در یورش خود به سوی کابل، از راه گردنه خاوک وارد دره پنجشیر شد و از آنجا به کابل رفت (میرخواند، ۱۰۷۹). پنجشیر هنوز جایگاه خود را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق نظامی افغانستان حفظ کرده، چنان‌که در جنگها و درگیریهای سالیهای اخیر نیز نقش مؤثری داشته، و همچنین خاستگاه احمدشاه مسعود یکی از برجسته‌ترین فرماندهان مجاهدان افغانی بوده است (نک: گرومف، ۱۱۴-۱۱۶).

از بزرگان پنجشیر، می‌توان بنجهیری (بنجهیری، ابوالمظفر مکی بن ابراهیم بن علی البنجهیری) را نام برد که از شعرای پارمی‌گو بوده است (سمعانی، ۳۳۵/۲؛ عوفی، ۴۶/۱؛ یاقوت، ۷۴۴/۱).

ماخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ ادویسی، محمد، نزعة المشتاق، بیروت سعید، مکتبة الثقافة الدينية؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ بارتولد، و. د. ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیرونی، ابوریحان، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ بهلوان، چنگیز، افغانستان عصر مجاهدین و پیرامدن طالبان، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ حدردالمالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمداللهستوفی، نزعة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۲ م؛

همچنین به‌عنوان یک جاده مهم شمال - جنوب، برای عشایری که زمستانها را در ناحیه لغمان (لغمان) - جلال‌آباد می‌گذرانیدند و تابستانها را به بدخشان می‌رفتند، گذرگاه مهمی بوده است (دوبری، ۱۲). پس از آنکه در ۱۳۰۹ ش/۱۹۳۰ م راه اتومبیل‌رو گردنه خیبر ساخته شد، پنجشیر اهمیت دیرین خود را به‌عنوان یک راه بازرگانی از دست داد (کارلس، همانجا).

دره پنجشیر زیستگاه تاجیکهای فارسی زبان است که از اقوام کهن ایرانی به‌شمار می‌روند و در افغانستان غالباً «فارسیوان» نامیده می‌شوند (همو، ۱۵۳). تاجیکهای پنجشیر دومین گروه بزرگ نژادی را در افغانستان تشکیل می‌دهند (گرگوریان، ۳۳-۳۲). زبان آنها تا حدی همانند گویش خراسانی است (کارلس، ۱۶۱).

شهرستان پنجشیر: این شهرستان یکی از شهرستانهای (ولسوالیهای) ولایت کاپیسا است (دولت‌آبادی، ۱۱۱؛ لعلی، ۱۰۸). مرکز ولسوالی پنجشیر شهر گلیهار است (کارلس، ۱۵۶) که در غرب رود پنجشیر واقع است و دارای کارخانه بزرگ پارچه‌بافی است (گروتسباخ، ۷۳). ولسوالی پنجشیر ۷۰۵ کیلومتر مساحت و ۱۳۷ روستا دارد (دولت‌آبادی، ۱۱۳).

شهر پنجشیر: بسیاری از جغرافی‌نویسان سده‌های نخستین اسلامی و پس از آن، از پنجشیر به‌عنوان یکی از شهرهای خراسان آن روزگار یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۴۲۸/۲؛ اصطخری، ۲۷۷-۲۷۸؛ حدود، ۱۰۱؛ مقدسی، ۵۰؛ یعقوبی، همانجا؛ ادویسی، ۴۸۴؛ حمدالله، همانجا). در منابع جغرافیایی سده ۴ ق پنجشیر شهری بر فراز کوه، دارای بوستانهای بسیار و با حدود ۱۰ هزار تن جمعیت وصف شده است (نک: اصطخری، ۲۸۰؛ ابن حوقل، ۴۴۹/۲؛ اشکال، ۱۷۱). یاقوت مردم آن را آمیخته (اقوام گوناگون) دانسته است (همانجا). کانهای نقره پنجشیر از دیرباز مشهور بوده است و برخی از جغرافی‌نویسان سده ۴ ق از آن یاد کرده‌اند. اصطخری نوشته است که نقره‌های پنجشیر به شهر اندرابه (اندرآب) برده می‌شد (ص ۲۷۹) و در آنجا از آن سکه می‌زدند (حدود، ۱۰۰). مقدسی از کوه نقره (جبل الفضة) این شهر یاد کرده و افزوده است که در آنجا، درم (سکه سیمین) بسیار است (ص ۳۰۳). این کوه مشرف به شهر و بازار آن بوده است، و به سبب سوراخهای بسیاری که کنده بودند، همچون غربالی به نظر می‌رسیده است (سمعانی، ۳۳۴/۲). کانهای نقره پنجشیر، غنی‌ترین کانهای نقره، در بخش شرقی سرزمینهای اسلامی به‌شمار می‌آمده است (بارتولد، ۱۷۴/۱). امروزه در پنجشیر، افزون بر نقره، کانهای لاجورد، زمرد و نیز سنگهای گرانبه و مرمر به فراوانی یافت می‌شوند (بهلوان، ۳۹۴؛ گرومف، ۱۱۴).

پیشینه تاریخی: پنجشیر از زیستگاههای کهن آریاییان به‌شمار می‌رود. آنان پس از گذشتن از آمودریا، دشت بلخ و گذرگاههای هندوکش، در امتداد رودخانه‌های پنجشیر و کابل فرود آمدند (گیرشمن، ۶۳). از این شهر در تاریخ اسطوره‌ای ایرانیان نیز یاد شده

دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ش؛ زامبارو، معجم الانساب والاسرات العاکمة، ترجمه زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ عادل، محمدرضا، فرهنگ جامع نامهای شاهنامه، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ عوفی، محمد، لیاب الالیاب، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش مهدی قریب و محمدعلی بهبودی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کارلس، هیو، «تاجیکهای دوره پنجشیر جبال هندوکش»، ترجمه حسن مسعودی، مردم شناسی، تهران، ۱۳۳۵ ش، س ۱، ش ۴ و ۵؛ گروتسباخ، اروین، جغرافیای شهری در افغانستان، ترجمه محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ گرومف، بورس، آتش سرخ در افغانستان، ترجمه عزیز آریانفر، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ لعلی، علیداد، سیری در هزارهجات، قم، ۱۳۷۲ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ نیز:

Bosworth, C. B., *The Tāhīrids and Saffārids, The Cambridge History of Iran, vol. IV*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton/New Jersey, 1973; Frye, R. N., *The Heritage of Persia*, London, 1962; Ghirshman, R., *Iran*, New York, 1978; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford, 1969; Hanifi, M. J., *Historical and Cultural Dictionary of Afghanistan*, Metuchen, 1976; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Miles, G. C., *Numismatics, The Cambridge History of Iran, vol. IV*, ed. R. N. Frye, London, 1975; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1958.

محسن احمدی

### پنج گنج، نک: خمسة نظامی.

پنججه (پنج + های نسبت)، بیکره و نقش دست از میج تا سرینج انگشت که آن را از مس، برنج، ورشو، نقره یا طلا می سازند و یا بر روی کاغذ، پارچه و چیزهای دیگر می اندازند و همچون نماد قدرت و قداست و یا طلسم و تعویذ دفع شر و بلا به کار می برند.

نیروی جادوانه و قدسیانه عدد ۵: در فرهنگ و ادبیات دینی و غیردینی ایرانی و اسلامی عدد ۵ یک منبع مفهومی و از اعداد نمادینی بوده که ارزش فرهنگی - اجتماعی داشته است. مردم برای عدد ۵ توان و خاصیت جادویی اثرگذار می پنداشته، و آن را درگاه شماری سالنماها، زندگی روزانه و حیات معنوی - دینی برجسته و مقدس و همچون افسون ضد شر و چشم بد (ه م) به شمار می آورده اند. نقش و اهمیت مفهومی نمادین عدد ۵ در فرهنگ ایران و دین مزدیسنا در این شاخصه ها آشکار می شود: ۵ روز بودن هریک از گاهنبارهای ششگانه سال و برپا کردن جشن در روز پنجم هرگاهنبار؛ افزودن ۵ روز به پایان آخرین ماه از ماههای ۳۰ روزه سال به نام «پنججه» یا «پنججک» (پنججه دزدیده = خمسة مستترقه) (کرستن سن، ۴۷۹/۲)؛ برگزاری مراسم یادآوری مردگان در ایام پنججه (بلوکباشی، نوروز، ۶۴)؛ تقال زدن به هریک از روزهای پنججه (در مازندران «پیتک» یا «پتک») در اوینا (آبان ماه)، آخرین ماه سال طبری، و پیش بینی کردن وضعیت کشاورزی در ۵ ماه آغاز سال (همان، ۴۹)؛ به حکومت برگزیدن میرنوروزی (ه م) یا پادشاه نوروزی در ۵ روز پنججه و فرمانروایی ۵ روزه او: «سخن دو پرده می گویم، چو گل از غنچه بیرون آی/که بیش از ۵ روزی نیست، حکم میرنوروزی!» (همان، ۴۱؛ حافظ، ۳۱۷)؛ نوشتن افسون رماندن زهر جانوران گزنده

در فاصله دو طلوع فجر و شمس در روز ۵ اسفند (روز اسفندارمذ از ماه اسفندارمذ) (نک: بیرونی، الآثار، ۲۲۹، التفهیم، ۲۵۹-۲۶۰؛ نیز تفضلی، ۱۷۸، ۱۷۹)، پیوند و رابطه عدد ۵ با ارکان دین و احکام الهی و شخصیت های مقدس دینی در فرهنگ اسلامی، مانند ۵ ستون دین؛ ۵ گاه نماز روزانه (ER, VI/188)؛ ۵ رکن حج نزد شافعی (آندراج، ۹۴۳/۲)؛ برای آگاهی بیشتر درباره این ۵ رکن، نک: شیخ الاسلام، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۴)؛ ۵ پیامبر اولوالعزم؛ پنج تن آل عبا (ع) یا «خمس طیبه»؛ و ۵ قدیس بزرگ؛ بهاء الحق مولتانی، رکن عالم لکهنوی، شمس تبریزی مولتانی، مخدوم جهانیا جهانگشت اوجه و فریدالدین «شکر گنج» پتن در فرهنگ شبه قاره هند (EI<sup>2</sup>, VIII/252).

همچنین عدد ۵ و مضارب آن، مانند «پنج و پانزده» و «پنج و پنجاه» همچون طلسم ضد چشم بد در برخی جامعه های مسلمان به کار برده می شدند. مثلاً مسلمانان مراکش باور داشتند که سفری که ۵ روز یا ۵ ماه یا ۵ سال طول بکشد، نیروی جادویی عدد ۵ مسافر را از هرگونه گزند حفظ می کند (وسترمارک، ۲۷-۲۸).

عدد ۵ را برای حفاظت اشیاء بی جان نیز به کار می بردند و نقش آن را روی سفالها، سینیها، کیسه ها، گلیماها، قالیها و جز آن می انداختند تا آنها را از آسیب دور سازند. امروزه نقش ۵ بر روی این چیزها خصوصیت جادویی گذشته خود را از دست داده، و به صورت نقش تزئینی درآمده است (همو، ۳۳).

پنجشنبه، روز پنجم هفته نیز به واسطه عدد ۵ دارای قدرت حفاظتی دانسته می شد. از این رو به باور مردم مسلمان مراکش با ادای عبارت «پنج و پنجشنبه» می توان از گزند چشم بد مصون ماند. یا برای دفع شر از سخن کسی که درباره کودکی به گونه ای سخن بگوید که احتمال آسیب رساندن به سلامت او برود، می توان با گفتن عبارت «او در پنج و پنجشنبه زاده شده»، کودک را از گزند دور ساخت (همو، ۲۸-۲۹).

به همان اندازه که کاربرد عدد ۵ برای دفع چشم بد سودمند به نظر می رسیده، کاربرد آن گاهی نزد برخی بزرگان ناروا و ناشایست به شمار می رفته است. در فاس مراکش هدیه دادن ۵ قلم از یک چیز را ناخجسته می دانستند و از آن پرهیز می کردند؛ مثلاً گرفتن هدایایی مانند ۵ کله قند، ۵ ماکیان و... را رد می کردند (همو، ۲۹).

دست، مظهر ۵: دست (= پنججه)، به ویژه دست راست، در فرهنگها و ادیان مردم بسیاری از سرزمینهای جهان، به سبب در برداشتن ۵ انگشت، همچون عدد ۵ نیروی جادوانه و قدسیانه یافته، و مظهر قدرت، شوکت، فضیلت، عدالت، راستی و یابی به شمار رفته است (بلوکباشی، «مفاهیم»، ۱۳). بنابر یک روایت اسطوره ای در فرهنگ ایران، جمشید پادشاه پیشدادی نخستین کسی بود که انگشتی به دست چپ کرد. از او پرسیدند «که چرا زینت به چپ دادی و فضیلت راست راست؟! گفت: راست را زینت راستی تمام است» (سعدی، ۲۱۴؛ برای ارزش اجتماعی - فرهنگی دست راست، نک: ه د، دست).

بر روی مهرهای استوانه ای شکل به دست آمده در بین النهرین

کوبان سرو او/ آسمان از پنجه خورشید دستک می‌زند» (آندراج، ۹۴۵/۲). پرتوهای خورشید، نماد خدای آتن، به پنجه‌هایی ختم می‌شود که بر قدرت آفرینندگی او دلالت دارد (هال، همانجا).

پنجه فلزی نصب شده بر سر پرچمها، علمها و علامتهای چند تیغه در دسته‌های عزاداری را شیعیان عموماً مظهری از ۵ تن و یا دست بریده حضرت ابوالفضل عباس (ع) (بلوکباشی، نخل‌گردانی، ۱۰۰؛ نیز نک: ه.د، عباس، علم، علامت) و مسلمانان جنوب هند نمادی از دست علی، فاطمه و عباس علمدار (ع) می‌دانند. هندیان مسلمان پنجه‌ای را در روزهای اول، سوم یا چهارم محرم به هنگامی که «عاشورا خانه‌ها» را می‌آریند، کنار علم می‌گذارند و زیارت می‌کنند (شریف، ۱۵۹-۱۶۰). ایرانیان مقیم ترکیه در ایام محرم علمی به نام علم پیامبر (ص) را در دست‌ها می‌گردانند. روی پارچه‌های این علم نقش پنجه‌ای همراه کتیبه‌هایی گلدوزی شده است (آند، ۲۴۱). هریک از حسینیه‌های هزاره‌جات افغانستان دو علم بزرگ و کوچک دارد که علم بزرگ را در بیرون، و علم کوچک را در داخل حسینیه می‌گذارند. بر سر علم کوچک پنجه‌ای مسی نصب کرده‌اند که روی آن آیه‌هایی از قرآن مجید حک شده است. هزاره‌ها این پنجه را همچون دیگر شیعیان نمادی از دست علمدار کریم، حضرت عباس (ع) می‌دانند و در پای آن عزاداری و حاجت‌خواهی می‌کنند (فرهنگ، ۳۰۸).

مسلمانان جزیره سوماترای اندونزی در ماه محرم — که آن را «سورا» (احتمالاً برگرفته از عاشورا) می‌نامند، پنجه‌ای چوبی را شب هنگام با پارچه و برگ و گل می‌پوشانند. آنان این پنجه را مظهر انگشتان امام حسین (ع) می‌دانند (شهرستانی، ۳۶۲-۳۶۳؛ نیز نک: بلوکباشی، همان، ۲۸-۲۹).

روز سوم محرم در دربار ناصرالدین شاه علمی به نام علم شاه — که بر سر آن پنجه بزرگ ساخته از زرناب نصب گردیده بود — به اندرون می‌آوردند و زنان دربار در پای آن عزاداری، سینه‌زنی و نوحه‌خوانی می‌کردند. سپس گروهی علم شاه را به حرکت درآورده، به تکیه دولت (ه.م) می‌بردند و مراسم عزاداری و تعزیه‌خوانی در پای آن اجرا می‌گردید (معیرالمالک، ۱۰۶).

جریده (ه.م) های کاشان همه دارای نشانی از دو دست فلزی با ۵ انگشت بسته هستند. این دو دست یا پنجه را بر سر برکهای دو سوی جریده نصب کرده‌اند که آنها را مظهر دستهای از تن جدا شده حضرت ابوالفضل (ع) می‌دانند (معتمدی، ۵۵۹/۱).

شیعیان به نیت برآورده شدن حاجات و گشایش گره از کارشان پنجه‌هایی ساخته شده از طلا یا نقره و یا فلزهای دیگر را به در و ضریح امام‌زادگان و پنجره و دیوار سقاخانه‌ها (ه.م) دخیل می‌بندند. بر سر برخی گنبد‌ها و گلدسته‌های امام‌زادگان و مساجد پنجه‌هایی با انگشتان گشوده یا بسته، احتمالاً به نشانه قدرت و شوکت الهی، یا «خمس طیه» کار گذاشته‌اند، در درون جامه‌های برنجین یا مسین برخی سقاخانه‌ها یا سقا‌های دسته‌های سینه‌زنی محرم نیز پنجه‌های فلزی

دستی یا پنجه گشاده بالا نگاه داشته شده میان دو الیه دلالت بر قدرت الهی یا پادشاهی داشت و به «دست عدالت» شناخته شده است. نقش دست بودا — که گاهی نماد چرخ قانون بر کف آن نگاشته شده است — بر تعلیم و حمایت دلالت دارد (هال، ۲۴۴-۲۴۵). در انجیل دست نمادی از قدرت خداوند و ارشاد کننده پندگاران است (ER، همانجا). در قرآن بارها به دست و قداست و اهمیت آن اشاره شده، و در آیه مبایعه، دست بیعت با رسول خدا دست بیعت با خدا، و دست خداوند بالای دستها دانسته شده است (فتح، ۱۰/۴۸).

تصور درباره قدرت تأثیرگذاری پنجه، آن‌چنان بوده است که در میان برخی جامعه‌های ابتدایی و سنتی چنین می‌پنداشتند که پنجه بریده مردگانی که در جنگ یا اعدام و یا در یک رویداد کشته شده‌اند، و پنجه کودکانی که در رحم مادر یا به هنگام زایش مرده‌اند، دارای قدرت فوق‌العاده اثرگذاری است. از این رو، ساحران، افسونگران، درمانگران و برخی مردم از این اندام در اعمال جادویی استفاده می‌کردند (ER، VI/190). همچنین دراز کردن پنجه دست راست و نگهداشتن آن در برابر چشم اشخاص شور چشم و گفتن «۵ در چشم» یا «۵ روی چشم» مؤثرترین راه حفظ خود در برابر چشم‌زخم بوده است (وسترمارک، ۲۷).

کارکرد پیکره نمادین پنجه: همان‌طور که دست یا پنجه را مردم حافظ شخص از گزند نگاه دیگران می‌پنداشتند، همین نیرو و خاصیت را هم برای هر چیزی که شکل دست یا پنجه را بنماید، قائل بودند. در جادو تفاوت میان واقعیت و تصویر از میان می‌رود و تصویر همان نقش و اهمیت شیء را در حیطه عمل می‌یابد (همو، ۲۹).

نقشهایی از «دست» با خاک سرخ آخر در هنر غاری پیش از تاریخ بازمانده که احتمالاً بیشتر برای حفاظت در برابر چشم بد و بدبختیهای دیگر بوده است (ER، VI/189). در بین‌النهرین طلسمهایی به صورت پنجه گشوده یا میج گره کرده رایج بود که هرکس آنها را همراه خود می‌کرد، از گزند چشم‌زخم در امان می‌ماند (هال، ۲۴۲).

در میان مسلمانان پنجه فلزی یا نقش پنجه، مظهر قدرت و نمادی از اولیاء انگاشته می‌شود و آن را به مثابه طلسم، حرز، تعویذ دفع شر و چشم بد و حفظ سلامت و خوشبختی به کار می‌برند. در برخی سرزمینهای اسلامی پنجه‌ای را که معمولاً از طلا یا نقره می‌ساختند و یا نقش پنجه‌ای را که بر روی مژدال کنده‌کاری می‌کردند، «دست فاطمه» می‌نامیدند که شیعیان آن را نمادی از ۵ تن می‌پندارند (ER<sup>2</sup>, X/501؛ ERE, III/459). کارادو طلسم «دست فاطمه» رایج در میان مسیحیان را برگرفته از فرهنگ مذهبی شیعیان و صورتی دیگر از پنجه مظهر ۵ تن دانسته است. به نظر او پیشینه این نماد به دوره پیش از اسلام می‌رسد و احتمالاً بیانگر مفهوم خورشید است؛ در ادبیات هندو نیز پرتو خورشید به انگشتان دست یا پنجه تشبیه شده است (IV/126). در ادبیات فارسی هم پرتو خورشید را به «پنجه» تشبیه کرده‌اند و می‌گویند «پنجه خورشید» یا «پنجه آفتاب»، «چون به قصد رقص گردد پای

نصب می‌گردد که آن را نماد دست سقای کر بلا حضرت ابوالفضل (ع) می‌دانند (یادداشت‌های مؤلف).

پنجه‌های فلزی همواره رایج‌ترین طلسم‌های دفع چشم‌زخم در میان مردم مشرق زمین بوده است (جودائیکا، ۱۹۹۹/VI)، شیعیان نقش پنجه روی کاغذ و پارچه را برای دفع چشم‌زخم و دور کردن گزند و بلا همراه خود می‌کردند و یا در خانه‌های خود می‌آویختند (یادداشت‌های مؤلف). در فاس مراکش زنان در هریک از زیارتگاه‌ها پنجه‌هایی را نصب می‌کردند. در قبایل بربر، پسران حلقه‌ای به شکل پنجه به گوش راستشان می‌آویختند. در قدیم کمتر خانه یا دکانی در شهرهای مراکش یافت می‌شد که به در و دیوار آنها پنجه نصب نگردیده باشد (وسترمارک، ۱۹۲۹).

برخی پنجه‌های فلزی یا کاغذی، نقش‌داری یا کتیبه‌دار هستند. روی ۵ انگشت برخی پنجه‌ها نام ۵ تن، یا بر کف دست پنجه‌ها کلمه الله یا ابوالفضل (ع) را کنده یا نوشته‌اند. بر روی کف دست پنجه‌ها نیز گاه نقش چشمی را انداخته‌اند (بلوکباشی، همان، ۱۰۰). پیکره و نقش چشم نیز از وسیله‌های رایج در باطل سحر (ه) و بی‌اثر کردن نیروی زیان‌رسان چشم بد بوده است. به نظر وسترمارک (ص ۳۹) همان‌طور که در پندار مردم آسیب و گزند می‌تواند از چشم انتقال یابد، همان‌طور هم چشم یا نقش چشم می‌تواند این گزند را دور سازد. از این‌رو، چشم خشک شده حیوان و پرند و تصویر چشم یا چیزی شبیه چشم در برخی فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ ایرانی، همچون طلسم و تعویذی ضد چشم‌بد به‌کار برده می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: ه، چشم‌بد).

پنجه دست با نقش چشم بر کف آن بجز در میان مردم ایران در میان هندیها، عربها، افریقاییها و کلیمان به صورت طلسم و تعویذ نگهدارنده انسان و اشیاء و دورکننده چشم بد از آنها به‌کار می‌رود (BRE، بلوکباشی، همانجاها؛ نیز نک: ه، ۱۹۲/۱۱-۱۹۳).

پنجه گشوده در الجزایر، تونس، سوریه و فلسطین، و در میان صناریها<sup>۱</sup> و کبابیه‌های<sup>۲</sup> سودان و نیز در میان مردم یونان معمول است. در الجزایر، تونس، سوریه و فلسطین معمولاً پنجه را با عبارات «۵ در چشم شما»، یا «۵ روی چشم شما»، یا «۵ بر شما» و یا «۵ در صورت دشمنان» تلفیق می‌کنند (وسترمارک، ۱۹۲۹؛ برای آگاهی بیشتر درباره عدد ۵ و دست و چشم و ارزش فرهنگی - جادویی آنها در جامعه‌های اسلامی، نک: همو، ۱۹۲۵-۲۲).

مآخذ: آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵؛ بلوکباشی، علی، «مفاهیم و نمادگارا در طریقت قادری»، مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران، تهران، ۱۳۵۶؛ شد ۳؛ همو، نخل‌گردانی، تهران، ۱۳۸۰؛ همو، نوروز، جشن نوزایی آفرینش، تهران، ۱۳۸۰؛ بیرونی، ابویحیی، الآثار الباقیه، به کوشش زانوار، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۸؛ نفیسی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار؛

سعدی، گلستان، به کوشش عبدالعظیم کرکانی، تهران، ۱۳۱۰؛ شهرستانی، صالح، عزای حسین (ع)، از زمان آدم (ع) تا زمان ما، تهران، ۱۳۹۳؛ شیخ‌الاسلام، محمد، راهنمای مذهب شافعی، تهران، ۱۳۳۷؛ فرهنگ، محمدحسین، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی شیعیان افغانستان، قم، ۱۳۸۰؛ قرآن مجید؛ کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸؛ معتمدی، حسین، عزاداری سنتی شیعیان، تهران، ۱۳۷۸؛ میرالمالک، دوستعلی، یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، تهران، ۱۳۵۱؛ هال، جیمز، فرهنگ نگاره‌های نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

And, M., «The Muharram Observances in Anatolian Turkey», *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed. P. J. Chelkowsky, New York, 1979; Carra de Vaux, B., *La Scolastique la théologie et la mystique*, Paris, 1921; EI<sup>2</sup>; ER; ERE; *Judaica*; Sharif, J., *Islam in India*, tr. G. A. Herklots, London, 1975; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Amsterdam, 1973.

علی بلوکباشی

### پنجه دزدیده، نک: ذیل، اندرگاه.

پنجه مزیم، نام فارسی گیاه خودرو و پایدار بخور مریم در طب سنتی. در سبب نام‌گذاری این گیاه و انتساب آن به مریم گفته‌اند که چون در بیابان حضرت مریم را درد زایمان گرفت، در زیر درخت خرمایی گیاه خودرویی را چنگ زد و در پنجه خود گرفت و فشرد تا حضرت عیسی (ع) را به دنیا آورد. از آن‌رو، این گیاه به نام او شهرت یافته است (داندلسن، ۲۷؛ برهان...، ذیل بخور مریم، نیز پنجه مریم؛ آندراج؛ نیز نک: شکورزاده، ۱۳۴، حاشیه ۲).

در فرهنگ پزشکی اسلامی و فرهنگ و ادب فارسی گیاهانی چند از نوع سیکلامین<sup>۳</sup> (در زبان عامه سیکلمه) و پارثینیوم<sup>۴</sup> به پنجه مریم یا شجره مریم معروف‌اند (زریاب، ۳۶۸؛ شلیمر، ۱۷۵). آن را چنگ مریم هم نامیده‌اند (فرهنگ جهانگیری، ۳/۲/۵۰۷؛ فرهنگ رشیدی؛ نیز نک: کتیرایی، ۲۶۷؛ شکورزاده، همانجا). در متون دارو پزشکی اسلامی کهن گیاهانی مانند بنجنگشت [= پنج انگشت، صورت عربی آن فنجنکشت و بنجنکشت]، شجره مریم، گف مریم [دست مریم]، گف القذراء [دست دوشیزه، کنایه از مریم عذرا یا مریم باکره]، کف عائشه، کف الکلب، کف الاسد، کف السبع و... را نیز به گیاه بخور مریم اطلاق کرده‌اند (انطاکی، ۲۷۳؛ ابن بیطار، ۵۵۴/۴، ۷۴/۴؛ حکیم مؤمن، ۴۴؛ نک: غسانی، ۲۰۰). برخی از این گیاهان، به ویژه بنجنکشت را گیاهانی جدا از بخور مریم یا پنجه مریم باید دانست (نک: ابن سینا، الرسالة...، ۱۴۱؛ ابن بیطار، ۱۱۵/۱). اعلم (ص ۱۱۸) پنجه مریم را ترجمه کف مریم عربی و غیر از بخور مریم می‌داند.

خانواده: پنجه مریم یا بخور مریم گیاهی است علفی به نام سیکلامین از خانواده پریمولا<sup>۵</sup> و از تیره پامجال (عماد، ۳۳/۶؛ دایرة المعارف...، ۱۳۱۱/۱). این گیاه ساق‌های غده‌ای و زیرزمینی و برگ‌هایی پهن و قلبی شکل یا کناره دندانه‌دار به رنگ‌های سبز روشن یا تیره‌ای، و گل‌هایی

1. Sennaarese 2. Kabābīsh 3. cyclamen 4. parthenium 5. primulaceae/cyclamen europaeum



پزشکی پی برده بودند. با نگاهی گذرا به متون گیاه - دارونامه‌ها و پزشکی نامدها می‌توان با خواص دارویی - درمانی و چگونگی کاربرد این گیاه آشنا شد.

پلینی طبیعی‌دان رومی سده نخست میلادی به سودمندی ریشه سیکلمان در رفع گزیدگیهای هر نوع ماری اشاره دارد و می‌نویسد که ریشه گیاه کیفیت سمی دارد و اگر زن آبستن پا روی آن بگذارد، سقط جنین خواهد کرد (همانجا). پزشکان جهان اسلام نیز کاربرد اجزاء مختلف این گیاه را در درمان برخی بیماریها سودمند می‌دانستند. ابومنصور هروی (ص ۵۹) خواص درمانی آن را چنین آورده است: از میان بردن جراحتهای و گشودن خوک [واژه فارسی خنزیر یا خنازیر: غده‌های چرکین زیر گلو]، نرم کردن اندام و گشودن عصب بر یکدیگر افتاده، کاستن و دفع آب جمع شده در چشم و از میان بردن تاریکی چشم با کشیدن بخور مریم آمیخته با انگبین اندر چشم، پاک کردن مغز با چکاندن آن در بینی، از میان بردن ضداغ (سر درد) که از سردی پود، گشودن حیض و افکندن کودک از راه کاربرد شیاف آن، بیرون کردن یرقان همراه عرق از بدن و زدودن گلف [ظاهراً تک و تک] و نقش (لکه‌های سرخ و سیاهی که روی پوست ظاهر گردد و آن را کنجده خوانند، نک: امیری، ۵۰۷) و درمان داء الثعلب (بیماری ریزش موی سر و ابرو و ریش و برهنه شدن پوست آنها).

از خواص درمانی دیگر گیاه پنبجه مریم می‌توان به درمان زکام با بوییدن بخور آن (اسحاق، ۳۳۱)، آسان کردن درد زایب با برداشتن فرزجه [= پرزجه: شیاف] آن (ابن سینا، القانون، ۳/۵۸۴)، افزودن بول و گشودن طمت، قطع جریان خون بواسیر با گذاشتن ضماد گیاه بر آن، رفع اورام مقعد، زخمها، غدد و ورمهای دیگر، تسکین درد نیش حشرات (غسانی، ۳۴۴) و دفع قولنج با حقنه [= اماله] کردن (اخوینی، ۴۳۴؛ برای اطلاعات بیشتر درباره خواص درمانی و کاربرد این گیاه در متون گیاه - دارویی قدیم، نک: ابن بیطار، ۸۴/۱-۸۵، جم: غسانی، ۲۰۱؛ انطاکی، ۶۹/۸؛ حکیم مؤمن، ۴۴). نویسندگان گیاه - دارو پزشکی معاصر نیز به خواص درمانی و کاربردهای طبی این گیاه در درمان برخی بیماریها اشاره کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: زرگری، همانجا؛ عماد، ۳۴/۶).

قداست: در فرهنگ عامه هر گیاه به ذات خود مقدس و از لحاظ معنوی ارزشمند و معتبر نیست. ارزش قدسیانه گیاهان به رابطه و پیوند آنها به شخصی مقدس، به یک نمونه مثالی و یا مجموعه‌ای از اعمال آیینی و تکرار عباراتی که می‌پندارند گیاهان را از عالم مادی غیر مقدس جدا می‌کند، وابسته است (برای موضوع، نک: الیاده، ۲۹۶). گیاهانی که مردم آنها را دارای نیروی ورای طبیعی و خاصیت‌های جادویی - درمانی می‌پندارند، به قدیسان پیوند می‌دهند (یادداشت‌های مؤلف). به نظر وسترمارک نیروی سود رسان گیاه زمانی مقدس و برکت‌زا به شمار

سرخ و سرنگون در میان برگها دارد و از این رو، در فارسی به گل نگونسار هم معروف است (زرگری، ۲۸۳/۲؛ آمریکانا، VIII/361؛ برای شرح این گیاه، نک: ابوالخیر، ۸۲/۱).

از این گیاه ۱۲ نوع شناخته شده است (آمریکانا، همانجا). مایرهوف براساس نوشته گیاه - دارو شناسان اسلامی بخور مریم و شجره مریم را به ۱۰ نوع گیاه مختلف مانند آذریون، کف الاسد، عرطنیا و... اطلاق کرده است (نک: امیری، ۵۲؛ اعلم، ۱۱۷). مشهورترین نوع این گیاه در آمریکا می‌رود که به آن سیکلامن پرسیکوم<sup>۱</sup> (پارسی) می‌گویند (آمریکانا، همانجا).

پنبجه مریم یا بخور مریم در انگلستان به «نان خوک»<sup>۲</sup> معروف است (شلیمر، داندلسن، همانجا؛ قس: «خُبز الخنزیر» [نان خوک] «خُبز القروء» [نان بوزینگان] در شام، «خُبز المشایخ» [نان پیران] در افریقا، مثلاً نک: انطاکی، ۱۳۷، ۶۹؛ دیسکوریدس، 79؛ ابن بیطار، ۸۴/۱؛ میرحیدر، ۲۰۸).

مردم جزیره ابن عمر در عراق آن را عرطنیا (بیرونی، ۱۱۷؛ ابوالخیر، ۸۲/۱؛ ۴۲۵/۲؛ نیز نک: ابن میمون، ۳۲، که عرطنیا را همان خُبز القروء دانسته است)، مردم اندلس جرجریته (همو، ۹)، مردم مصر حب الغول، و اهل مغرب کافوری می‌نامیده‌اند (ابن بیطار، ۵۵/۳). نام بخور مریم را دیسکوریدس (همانجا) به زبان یونانی ققلامینوس<sup>۳</sup> و ابن میمون (همانجا) قوقلامیتوس آورده‌اند و با شجره مریم که آن را نیز ققلامینوس خوانده‌اند (ابوالخیر، همانجا) متفاوت دانسته و گفته‌اند که چون برگ آن به شکل پنبه است، آن را «کف الاسد» هم خوانده‌اند. ابن میمون (ص ۳۳) و انطاکی (ص ۲۷۳) کف الجذماء [دست جذام‌دار] را گیاه پنجنگشت دانسته‌اند و ابن بیطار (۷۴/۴) پنجنگشت را نام فارسی کف مریم یا اصابع صفر شناخته است. برخی پنجنگشت را همان پُتافلون (به معنای ۵ برگ) دانسته‌اند (نک: ابن میمون، همانجا). شماری از قدما گیاه اسفند یا حرمل را نیز بخور مریم یا پنبجه مریم پنداشته‌اند، در صورتی که بیرونی در الصیدنه این انتساب را نادرست می‌داند (همانجا؛ نیز نک: هـ، اسفند).

گستره رویش: این گیاه را از گیاهان بومی منطقه قفقاز و مدیترانه دانسته‌اند (آمریکانا، همانجا). در ایران بیشتر در نواحی کوهستانی (زرگری، ۲۸۴/۲) شمال کشور مانند گرگان، گیلان، مازندران، و نواحی غرب مانند کردستان می‌رود (برای اطلاع تفصیلی از پراکندگی این گیاه در شمال و غرب ایران، نک: عماد، ۳۳/۶-۳۴). بیابانها و تپه‌های سرزمین عربستان را نیز از رویشگاههای این گیاه نام برده‌اند (داندلسن، همانجا). پلینی جاهای سایه‌دار را محل رویش سیکلمان می‌داند (VII/221).

خواص دارویی: از دیرباز پنبجه مریم در زمره گیاهان دارویی شناخته شده بوده است. گیاه - دارو پزشکان جهان باستان و جامعه‌های ایرانی - اسلامی با این گیاه آشنایی داشتند و به تجربه به خواص سودمند و زبان رسان اجزاء آن مانند ساقه، ریشه، برگ و گل در کاربردهای

1. cyclamen persicum    2. sowbread    3. kuklaminos

می‌آید که به آن همچون نیروی کم و بیش رازآمیز، حیرت‌انگیز و اعجاز‌آور و «ورای طبیعی» نگریسته شود و نه همچون نیروی عادی، متعارف و «خاکی» (ص ۱۱۹).

در جهان اسلام حضرت مریم (ع) را مانند حضرت فاطمه (ع) پاک و مقدس و برکت‌زایی‌انگارند و زنان هنگامی که مشکل و نیازی دارند، معمولاً به او نیز همچون حضرت فاطمه (ع) متوسل می‌شوند. مثلاً زنان مسلمان و مسیحی سترون برای از میان بردن بیماری نازایی خود به «حمام سیتی مریم» (حمام مریم بانو) در قدس، نزدیک دروازه استن مقدس می‌روند، به این باور که حضرت مریم در آن حمام خود را شسته است (EI<sup>2</sup>, VI/631).

ارزش و اعتبار قدسیانه و پیشگیرانه گیاه پنجه مریم، هم به سبب ارتباط این گیاه با عدد ۵ و هم به سبب پیوندش با دست یا پنجه حضرت مریم (ع)، عذرای مقدس است. ۵ در میان مردم برخی سرزمینهای مسلمان‌نشین، همچون دوره باستان با توجه به آنکه پنجه دست همچون عامل دفاعی در برابر چشم زخم به کار می‌رفته، ارزش جادویی داشته است. یکی از روشهای کارآمد برای دفاع در برابر چشم بد میان مردم به ویژه میان مردم افریقای شمالی و برخی بخشهای خاورمیانه، دراز کردن دست راست با پنجه‌های گشوده به سوی کسی است که احتمال می‌رود آسیبی از نگاهش برسد (EI<sup>2</sup>, IV/1009؛ وسترمارک، ۲۷؛ نیز نک: هـ، پنجه).

هر چند تصور می‌رود که به کار بردن پنجه مریم برای دور کردن چشم بد پیشینه خیلی درازی نداشته باشد، اما استفاده از آن همچون تعویذ یا افسون زایش به هنگام زایمان زن به کار می‌رفته است (EI<sup>2</sup>, VI/631). در خواص جادویی تعویذ پنجه مریم نوشته‌اند که برای آسان‌زایی زن آبستن پنجه مریم را در پیش روی او در آب اندازند و بخیسانند (همانجا؛ آنندراج) و یا آب آن را به زن بنوشانند (EI<sup>2</sup>، همانجا؛ گلریز، ۴۰۳/۱). یا آن را در دست زن بگذارند (داندلسن، ۲۷) و یا هنگام خیساندن اذان گویند (هدایت، ۳۵). همان‌طور که گیاه پنجنگشت را نماد «کاهش شهوت» دانسته و نوشته‌اند که زاهدان ترسا بر فرشی که از گیاه پنجنگشت سازند، نشینند و در سفر نیز عصایی از چوب آن در دست گیرند، به این باور که از «قوت شهوات» آنها بکاهد (بیرونی، ۱۵۴)؛ پنجه مریم (سیکلان) را نماد شهوت دانسته‌اند و گفته‌اند که در قدیم از ریشه آن آشام عشق می‌ساختند (هال، ۲۸۲).

همانندها: گیاهان دیگری نیز هستند که به حضرت مریم مقدس منتسب‌اند و به نام او نامیده می‌شوند. در میان این گیاهان این نمونه‌ها را که بیش‌تر به برخی از آنها اشاره شد، می‌توان یاد کرد:

کف مریم [دست مریم]، یکی از انواع ویتکس<sup>۱</sup> (زریاب، ۳۶۸، حاشیه ۱) که در میان مسلمانان به کف فاطمه شهرت دارد. این گیاه را در مصر به نام کف مریم و یا کف فاطمه بنت النبی (ص) می‌فروشد. هنوز هم این گیاه را در مصر می‌توان یافت، لیکن کاربرد عمومی آن ظاهراً منسوخ شده است (EI<sup>2</sup>، همانجا).

کف القذراء<sup>۲</sup>، دانه‌های خشکی که در صحراها پراکنده است و سالها دوام می‌یابد. این دانه‌ها به مشت دست شباهت دارند و همچون تعویذ در برابر چشم بد به کار می‌رفته است. این گیاه را کنده‌کاری و نقاشی می‌کنند یا همچون طلسم به کار می‌برند و در جهان اسلام به کف فاطمه معروف است (EI<sup>2</sup>, IV/1009, VI/631).

نوند یا نپوند، گیاهی از انواع حرمل یا اسفند که به عربی حب الیحب خوانده می‌شود. این گیاه نیز به حضرت مریم (ع) منتسب است و به «نپوند مریم» شهرت دارد (برهان، ۲۲۴۰/۴؛ نیز نک: هـ، اسفند). مریمیه یا یرامیه، گیاهی خوشبو که گفته‌اند رایحه خود را از حضرت مریم به هنگامی که پیشانی را با برگهای آن پاک کرد، گرفته است (EI<sup>2</sup>, VI/631).

مآخذ: آنندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن سینا، الرسالة الالواحیه، به کوشش سمری عبدالغنی عبدالله، بیروت، ۱۳۱۱ ق؛ ۱۹۹۱ م؛ هو، القانون، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن میمون، موسی، شرح اسماء العقار، به کوشش ماکس مایر هوف، قاهره، ۱۳۲۰ ق؛ ۲۰۰۰ م؛ ابوالخیر اشبیلی، عمدة الطیب فی معرفة النبات، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵ م؛ ابومنصور موفق هروی، الایة عن حقائق الادویه، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ اخوینی، ربیع، هنایة المتعلمین، به کوشش جلال متشی، مشهد، ۱۳۴۲ ش؛ اسحاق بن سلیمان، الاغذیه و الادویه، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ ۱۹۹۲ م؛ اعلم، هوشنگ، جستارهایی در تاریخ علوم دوره اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ امیری، منوچهر، فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ انطاکی، داوود، تذکره اولی الالباب، قاهره، ۱۳۰۲ ق؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ بیرونی، ابوریحان، صیدنه، ترجمه کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفه، تهران، ۱۴۰۲ ق؛ دایرةالمعارف فارسی؛ زرگری، علی، گیاهان دارویی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ زریاب، عباس، تعلیقات بر الصیدنه ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عماد، مهدی، شناسایی گیاهان دارویی و صنعتی جنگلی و مرتعی و موارد مصرف آنها، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ غسانی، ابوالقاسم، حقیقة الازهار فی ماهیة العشب و العقاره، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عینی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید تتوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ قرآن مجید؛ کتیرایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ گلریز، محمدعلی، مینود، قزوین، ۱۳۶۸ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ میرحیدر، حسین، معارف گیاهی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ هال، جیمز، فرهنگ نگارهای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

Americana; Dioscorides, C., *Materia Medica*..., ed., M. Nazir Sankary, Aleppo, 1989; Donaldson, B. A., *The Wild Rue*, London, 1938; EI<sup>2</sup>; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; Pliny, *Natural History*, tr. W. H. S. Jones, London, 1956; Schlummer, L., *Terminologie médico-pharmaceutique*, Tehran, 1970; Westernmark, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Amsterdam, 1973.

علی بلوکیانی

پنجیکنت، شهر و ناحیه‌ای در جلگه رود زرافشان، در جمهوری تاجیکستان. نام پنجیکنت در متون اسلامی به صورتهای

1. vitex      2. anastatica hierochuntia, cruciferae

پنجیکنت، سکه‌ای با عنوان «إخشید شش بیر» به دست آمده که ظاهر آن چنین برمی‌آید شش بیر نام یا عنوان پادشاه سراسر سغد بوده است (همو، ۱/249-250).

در سده‌های ۱-۴م پنجیکنت تابع دولت کوشانیان بود (اسحاقی، همانجا). اما در سده ۶م سرزمینی مستقل به شمار می‌رفت. در اوایل سده ۸م افزون بر مسیر علیای رود زرافشان، یغنا، یغنا، یغنا (بوتمان)، ناحیه کوه‌های حصار و زرافشان نیز از توابع پنجیکنت بودند. یکی از فرمانروایان پنجیکنت دیوا شتیج نام داشت که از تبار شاهان سغد نبود (غفور، ۱/251). طبری نام این شخص را «دیواشتی» آورده است (۶۲۲/۶). در ۹۶ق/۷۱۵م که قتیبه بن مسلم با هلی، عامل بنی‌امیه در بخارا و آسیای مرکزی به قتل رسید و به دنبال آن، خان ترکان شمالی در ۹۷ق درگذشت، آشفتگی‌هایی در منطقه پدید آمد. در ۱۰۰ق/۷۱۹م طغشاده، امیربخارا، غورک، إخشید سغد و نیز قراتگین ترک سفیری نزد امپراتور چین فرستادند و از او برای مقابله با عرب‌ها یاری خواستند. در این ماجرا دیواشتیج، فرمانروای پنجیکنت تنها کسی بود که به سوی عرب‌ها دست دوستی دراز کرد. نامه او به جراح بن عبدالله، عامل بنی‌امیه در خراسان حاکی از این امر است (اسمیرنوا، 214، 213). این نامه از مجموعه اسناد کوه مغ (شماره 1، I) به دست آمده است (همو، 222). در این نامه دیواشتیج خود را دیواستی و مولای جراح نامیده است: «للامیرالجراح [أ] بن عبد [الله] من مولا دیواستی» (کراچکوفسکی، 1/184).

ابن اثیر ضمن اشاره به نام «دیواشتیج»، او را دیواشتی نوشته است (۱۰۹/۵، ۱۱۰، ۱۱۵). اینکه طبری و ابن اثیر او را دهقان سمرقند نامیده‌اند، از آن‌روست که وی در سالهای ۱۰۳-۱۰۴ق/۷۲۲-۷۲۳م بر سمرقند نیز فرمانروایی داشت (اسمیرنوا، 227). نام این فرمانروای پنجیکنت با اینکه در آثار طبری و ابن اثیر آمده است، در آغاز مورد توجه اهل تحقیق نبود، تا اینکه نامه‌ای از عبدالرحمان بن سبحة خطاب به وی در اسناد کوه مغ به دست آمد. در این نامه دیواشتیج فرمانروای سغد و سمرقند معرفی شده است. یعقوبی عنوان فرمانروایان سغد را «إخشید سغد»، و عنوان فرمانروایان سمرقند را «أفشین سمرقند» نوشته است (۲۸۷/۲).

عربان دیواشتیج را یکی از یاران خود می‌پنداشتند و به همکاری او امیدوار بودند، اما این وضع دیری نپایید. در ۱۰۱ یا ۱۰۲ق/۷۲۰ یا ۷۲۱ دیواشتیج در رأس جنبش سغدی‌ان برضد عربان قرار گرفت (اسمیرنوا، 231). سغدی‌ان در دو گروه، یکی به فرماندهی شخصی به نام کارزنج (کارزنگ) و برادرزاده او چالنج، و دیگری به فرماندهی دیواشتیج متشکل شدند (همو، 243؛ نیز نک: طبری، ۶۲۲/۶، ۶۲۳، ۹/۷، ۱۰). در این زمان سعید حرشی، عامل خلیفه اموی در خراسان بود (غفور، 1/319). در این پیکار سلیمان بن ابی السری قلمه‌ای را که

بنجیکت (طبری، ۶۲۲/۶؛ اصطخری، ۳۱۹؛ سمعانی، ۴۰۱/۱؛ گردیزی، ۲۶۶؛ ابن حوقل، ۴۹۵/۱؛ ادریسی، ۴۹۹/۱)، بنجیکت (مقدسی، ۴۹، ۲۶۹، به نقل از جیهانی) و بنجیکت (قدامه، ۲۰۶) آمده است. مارکوارت نام پیشین آن را بایاء مجهول پنجیکت (ص ۹۱)، ولسترنج بنجیکت نوشته است (ص 465؛ نیز نک: بارتولد، 38، 212، 1/II). در اواخر سده ۱۱ق/اوایل سده ۸م پنجیکنت را «پنج» می‌نامیدند؛ در آن زمان شهر پنج تابع فرمانروای بزرگ زرافشان بود (غفور، 1/250).

ناحیه پنجیکنت که تاجیک‌ها آن را پنجکنت می‌نامند (نک: «دائرة المعارف جغرافیایی»، 1/222، III)، ۳۶۷۰ کیلومتر مساحت دارد و در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م، ۱۰۹'۲۵۶ تن جمعیت داشته است. پنجیکنت سرزمینی است کوهستانی که در شمال آن رشته کوه‌های ترکستان (ارتفاع: ح ۲ تا ۳ هزار متر) و در مرکز آن بلندیه‌های زرافشان (ارتفاع: ح ۳ تا ۴ هزار متر) قرار دارد. بلندترین قله این سرزمین ۵'۴۹۴ متر است. جلگه زرافشان که پنجیکنت در آن واقع است، در ارتفاع ۹۰۰ تا ۹۵۰ متری قرار دارد. دمای آن در نواحی جلگه‌ای در ژوئیه ۲۵° تا ۳° و در ژانویه ۵° تا ۱۰°، و در نواحی کوهستانی میان صفر تا ۵° در فصل گرما و ۱۵° تا ۲۰° سانتی‌گراد در فصل سرماست. میزان بارندگی در نواحی جلگه‌ای ۲۰۰ - ۳۰۰ میلی‌متر و در کوهستانها ۵۰۰ - ۷۰۰ میلی‌متر است. حدود ۱۰۷'۲۰۰ هکتار از اراضی این ناحیه، پوشیده از درختان جنگلی است («دائرة المعارف تاجیک»، ۷/472)، مساحت کشتزارهای ناحیه پنجیکنت در ۱۹۸۲م حدود ۲۲'۲۱۸ هکتار بوده که ۱۰'۳۵۵ هکتار آن کشت آبی می‌شده است (همانجا).

شهر پنجیکنت تا ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م قصبه‌ای بود تابع شهرستانی به همین نام در استان خجند (لنین‌آباد سابق) از جمهوری تاجیکستان؛ اما از آن سال به عنوان شهر و مرکز شهرستان شناخته شد. این شهر در فاصله ۶۸ کیلومتری جنوب شرق سمرقند و ۳۲۰ کیلومتری جنوب غرب شهر خجند واقع است (BSE<sup>3</sup>, XIX/326). در پنجیکنت کارخانه‌های کنسروسازی، برنج‌کوبی و فرآورده‌های انگور، تهیه لبنیات، دخانیات و محصولات دامی فعالیت دارند. شهر دارای مرکز تربیت معلم و موزه محلی تاریخ است. حدود ۱/۵ کیلومتری مشرق شهر، ویرانه‌های شهر قدیمی واقع است که یکی از رستاق‌های سغد در سده‌های ۷-۸م بود («دائرة المعارف تاجیک»، ۷/473).

پنجیکنت را زیستگاه انسان از ۵۰ هزار تا ۲۵ هزار سال پیش (عصر پارینه سنگی) دانسته‌اند. در سده‌های ۶ و ۵ ق م هنگامی که سغد در قلمرو دولت هخامنشی قرار داشت، پنجیکنت یکی از مراکز کشاورزی به شمار می‌رفت. باستان‌شناسان بر آن‌اند که پنجیکنت در سده‌های ۴ و ۳ ق م پرجمعیت‌ترین شهر سغد بوده است (اسحاقی، ۱۹۹). سکه‌هایی با خط یونانی متعلق به سده‌های ۲-۱ ق م کشف شده که بر روی آنها تصاویر فرمانروایان محلی، و بر پشت سکه‌ها نام آنتیوخوس فرمانروای سلوکی نقش شده است (غفور، 1/134-135). در میان سکه‌های

مذهبی پنجیکنت با معماریهای بودایی و مسیحی و نیز با معماری آتشکده‌های ایران تفاوت‌هایی داشته است (همو، ۲۱۷).

شاهکارهای هنری این شهر بر ۳ گونه است: نقاشیهای دیواری چند رنگ بزرگ، کنده‌کاری روی چوب و نقوش روی گِل رس. در بیش از ۵۰ اتاق، آثار نقاشی بر روی دیوار با رنگهای گوناگون به چشم می‌خورد که در واقع نموداری از شکوه هنری گذشته آن شهر است (همو، ۲۲۱، ۲۲۳). بیشتر نقاشیها یا از بزرگان و مجالس مهمانی و شکار و یا شمایل دینی است، ولی بسیاری نیز از داستانهایی است که بعدها فردوسی به نظم کشیده است و داستان رستم یکی از آنهاست (همو، ۲۲۳-۲۲۴؛ فرای، ۴۱).

از شخصیت‌های اسلامی پنجیکنت می‌توان به ابومسلم مؤمن بن عبدالله بن یونس پنجیکی اشاره کرد (سمعانی، ۴۰۱/۱؛ یاقوت، ۷۴۴/۱). برخی نیز پنجیکنت را زادگاه رودکی دانسته‌اند (یاحقی، ۸۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ادورسی، محمد، نزهة المشتاق، پروت سعید، ۱۹۷۰م؛ اسحاقی، عبدالله جان، «آثار باستانی پنج کنت»، فصلنامه مطالعات تاریخی، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۲، شه ۲؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلنیتسکی، آ.، خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، قدامة بن جعفر، «نذم کتاب الخراج و صناعة الکتاب»، همراه المسالك و المسالك ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مارکوارت، یوزف، وهرود و آرنک، ترجمه داوود منشی زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاحقی، محمد جعفر و مهدی سیدی، از جیحون تا وخت، گزارش سفر به ماوراءالنهر، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۲۱۵ق؛ ۱۹۹۵م؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sachinnya*, Moscow, 1963; BSE<sup>3</sup>; *Entsiklopediyai Sovetii Tochik*, Dushanbe, 1984; Frye, R. N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; Gafurov, B. G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Krachkovskii, I. Yu., *Izbrannye Sachinnya*, Moscow/Leningrad, 1955; *Kratkaya geografičeskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Smirnova, O. I., *Ocherki iz istorii Sogda*, Moscow, 1970.

عنایت الله رضا

### پَنْجَتَنْتْرَا، نک: کلیله و دمنه.

پَنْدَنامه، مجموعه‌ای از حکمتها، مواعظ و دستورهای تربیتی و اخلاقی، دینی و کشوری. این آثار که اندرزنامه، نصیحت‌نامه، وصیت‌نامه، اخلاق و آداب نیز خوانده می‌شوند (نک: ثروتیان، ۳۲-۳۳؛ شیروانی، ۵۶۲-۵۵۹/۲)، در زمره ادبیات تعلیمی قرار دارند و آثار و نوشته‌هایی را دربرمی‌گیرند که موضوع آنها اخلاق، راه و رسم آمیزش با مردم و نیز رهنمودهایی است که جنبه‌های دینی زندگی انسان را دربرمی‌گیرد (ریکا، ۹۲). اندرز که مهم‌ترین محتوای پندنامه‌ها به شمار می‌آید، حاصل تجربه‌هایی است که بزرگان دینی و کشوری، دانشمندان، کاتبان،

دیواشتیج، فرمانروای پنجیکنت در آن قرار داشت، به محاصره گرفت. دیواشتیج تقاضا کرد که به حکم حشری تسلیم شود و به همراه مستیاب بن بشر نزد سعید حشری رود. پس از خروج دیواشتیج، اهالی قلعه تسلیم شدند. سلیمان بن ابی السری، دیواشتیج و گروگانها را همراه با غنایم نزد سعید حشری فرستاد. حشری پس از تسلیم اهالی قلعه، دیواشتیج و دیگر گروگانها را با خود به کش (شهر سبز کنونی) برد و با مردم آن دیار پیمان صلح بست. به قولی دیگر پیمان صلح با ویک<sup>۱</sup> دهقان کش منعقد شد (اسمیرنوا، 254-253، نیز نک: طبری، ۱۱-۹/۷؛ کراچکوفسکی، 1/192).

حشری پس از آن به آرینجَن (زینجَن) رفت و دیواشتیج را در آنجا به شیوه‌ای بی‌رحمانه کشت و جسد او را بر مدخل یکی از گورستانهای شهر آویخت و نامه‌ای بر آن نوشت که هر کس جسد را از آن محل بردارد، در مقابل، صد تن از مردم ارینجن را خواهد کشت. حشری سپس سر دیواشتیج را به عراق، و دست راست او را به تخارستان برای سلیمان بن ابی السری فرستاد (اسمیرنوا، 254؛ نیز نک: طبری، ۱۱/۷). استیلای عرب مانع رشد و توسعه پنجیکنت شد. در برخی از بخشهای شهر آثار حریق مهیبی دیده می‌شد که به احتمال مربوط به سال ۱۰۴ق/۷۲۲م، و یا اینکه پس از آن در سالهای ۱۲۰-۱۲۱ق/۷۳۸-۷۳۹م روی داده بوده است. در فاصله سالهای ۱۲۰-۱۲۲ق/۷۳۸-۷۴۰م شهر بازسازی شد، اما در جریان قیام مقنع، عربها پنجیکنت را چنان ویران کردند که دیگر روی آبادانی به خود ندید (غفورف، 271-270/I).

در تابستان ۱۹۳۳م در قلعه مغ در کرانه جنوبی رود زرافشان، جایی که نهر کوم بدان می‌پیوندد، حفاریهای پنجیکنت باستان آغاز گردید. در پاییز همان سال مجموعه‌ای از اسناد و آثار تاریخی به دست آمد که به «بایگانی کوه مغ» معروف است (کراچکوفسکی، 1/182).

پنجیکنت قدیم را باستان‌شناسان شامل ۴ قسمت: شهرستان، کهنذر، حومه (ریض) و گورستان دانسته‌اند. شهرستان در ساحل مرتفع رود زرافشان قرار داشت. کهنذر به وسیله رودخانه از شهرستان جدا می‌شد و مساحت آن حدود یک هکتار بود. ارتفاع کهنذر حدود ۳۰ متر و همانند کهنذر بخارا شامل ارگ، محل استقرار فرمانروا و اعیان بود (غفورف، 267، 266/I؛ اسحاقی، ۲۰۰). مطالعات به عمل آمده مؤید وجود کوشک و قصری در کهنذر پنجیکنت متعلق به سده‌های ۵ تا ۸م بوده است. گورستان در شمال تا شمال شرق شهرستان قرار داشت. تپه‌های گورستان شرقی دارای نظم خاصی بود و ۴۰۰ متر از دیوار شهر فاصله داشت (همو، ۲۰۱). ریض در پیرامون شهرستان، شامل باغ و زمین کشاورزی بود. شهر دارای آتشکده‌هایی متشکل از مجموعه بناها و صحن بزرگ بوده است (همو، ۲۰۲-۲۰۳).

عمده‌ترین موادی که در کارهای ساختمانی پنجیکنت به کار می‌رفت، خشت‌های مستطیل فاقد اندازه‌های یکسان به ابعاد تقریبی ۲۵ × ۵۰ سانتی‌متر بوده است. بناها بیشتر دو طبقه بود و پلکانهای مارپیچ و سقف گهواره‌ای داشت (بلنیتسکی، ۱۸۷-۱۸۸). معماریهای

آنها را پندنامه به شمار آورد (نک: ثروتیان، ۳۳-۳۴). حتی برخی از شاعران همچون ناصر خسرو (نک: ص ۳۲۶، بیت‌های ۴۹، ۵۰) و دقیقی (ص ۵۶، بیت ۱۷۲) دیوان خود را «پندنامه» خوانده‌اند.

پندنامه‌ها از جهت قالب بر ۳ قسم‌اند:

۱. پندنامه‌های مثنوی، مانند نصیحة الملوك غزالی (هـ) و قابوس‌نامه عنصرالمعالی (هـ). برخی از این گونه پندنامه‌ها به نثر مسجع نوشته شده‌اند، مانند گفتاری از خواجه عبدالله انصاری (۴۶۱/۲).

۲. پندنامه‌های منظوم، که بیشتر در قالب قطعه، مثنوی و قصیده سروده شده‌اند (نک: ثروتیان، ۳۲)، مانند پندنامه انوشیروان که بدایعی بلخی آن را در ۲۰۰ بیت و در قالب مثنوی سروده است. اصل این پندنامه به زبان پهلوی است و ترجمه فارسی آن به ابن سینا منسوب است (آقا بزرگ، ۱۳۲/۱۹؛ مثنوی، خطی، ۱۵۵۲/۲)، و اندرزنامه علی اکبر نواب شیرازی ملقب به بسمل (هـ) که خطاب به دو فرزندش سروده است (آقابزرگ، ۳۶۶/۲؛ مثنوی، همان، ۱۵۴۳/۲).

۳. پندنامه‌های مثنوی آمیخته به نظم، مانند پندنامه شاه آبادی از حمیدالله شاه‌آبادی، خطاب به فرزند خویش (همان، ۱۵۵۳/۲) و «نصیحة الملوك» سعدی (نک: ص ۸۷۱؛ مثنوی، خطی مشترک، ۲۴۸۳/۴). گفته‌اند که بهترین شیوه برای بیان اندرز، اظهار این سخنان در قالب کلمه‌های قصار و سخنان کوتاه است و از کهن‌ترین نمونه‌های این گونه سخنان نامه جاویدان خرد را می‌توان نام برد (نک: ثروتیان، ۳۵؛ فوشه کور، ۱۰).

پندهای پهلوی: مهم‌ترین بخش ادبیات پهلوی را پندنامه تشکیل می‌دهد. پندنامه‌های پهلوی به زبان ساده و روان و با جمله‌های کوتاه، از نوع کلمات قصار نوشته شده است و اگر در آنها از صنایعی چون تشبیه، تمثیل و کنایه استفاده شده، هدف برانگیختن بیشتر توجه خوانندگان و هر چه بیشتر تأثیر نهادن بر آنهاست. اندرزنامه‌های پهلوی یا از نوع حکمتهایی است که از تجارب زندگی برآمده‌اند، یا از نوع اندرزهای دینی است و بیشتر آنها به بزرگان حکومتی، روحانیان و شاهان منسوب است. بیشتر این آثار عنوانی ندارند و عنوانهای کنونی را کاتبان و نسخه پردازان یا مصححان به این متون داده‌اند (تفضلی، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۹۹). این گونه پندنامه‌ها، در دوران اسلامی، بر آثار ادبی و اخلاقی که به زبان عربی و فارسی نوشته شده است، تأثیری بسزا نهاده‌اند (همو، ۱۸۰). از بزرگان دوره ساسانی که به اندرزنامه‌نویسی نام‌بردارند، آذر بادمهر سپندان (آذر بدمار سپندان)، زردشت پسر آذر بادمهر، بخت آفرید، انوشیروان، بزرگمهر، بهزاد فرخ فیروز و آذر فرنبغ را می‌توان نام برد (معین، مجموعه، ۱۸۱/۱).

مهم‌ترین پندنامه‌های پهلوی اینهاست: ۱. کتاب ششم دینکرد، که مفصل‌ترین و بزرگ‌ترین پندنامه پهلوی است و برخلاف بیشتر اندرزهای دینی که در آنها بر آداب و جنبه‌های عملی تأکید شده، در اندرزهای دینی دینکرد، تکیه بر اندیشه و تفکر مذهبی است (همان، ۱۳۵/۱، ۱۸۱). ۲. اندرزهای آذر بادمهر سپندان (همان، ۱۸۱-۱۸۴؛

دیران و شاعران از واقعه‌ای به دست آورده‌اند (فوشه کور، ۱۷؛ زرین کوب، ۴۱؛ ثروتیان، ۳۲).

بنیاد پندنامه‌ها بر اخلاق نهاده شده است و چون اخلاق شاخه‌ای از حکمت عملی است، می‌توان گفت که پندنامه‌ها از جمله آثار حکمت عملی (شیروانی، ۵۴۸/۲؛ زرین کوب، همانجا؛ فوشه کور، ۱۸) و ادبیات شفاهی محسوب می‌شوند که همراه با تغییراتی از نسلی به نسلی انتقال یافته (تفضلی، ۱۸۱)، و گاه از گذشتگان و ملت‌های دیگر اقتباس شده‌اند؛ چنان که از پندهای منسوب به انوشیروان (نک: مثنوی، خطی، ۱۵۵۲/۲-۱۵۵۳) و بزرگمهر (همو، خطی مشترک، ۲۲۶۰/۴؛ نیز نک: بیهقی، ۳۳۳)، در ادب فارسی، می‌توان به پندهای اسکندر و ارسطو در فرهنگ یونانی رسید (نک: فوشه کور، ۲۲؛ ثروتیان، ۲۳).

تأثیر پندهای برگرفته از فرهنگ‌های گوناگون، یعنی مصر باستان، خاور میانه، هند، یونان و روم امری انکارناپذیر است. وجود عبارتهای حکیمانه افلاطون، فیثاغورس، سقراط، ارسطو، جالینوس و بطلمیوس و جز آنها در ادب فارسی این مدعا را اثبات می‌کند (فوشه کور، ۱۸-۱۹، ۲۲؛ نیز نک: حمدالله، ۶۳-۶۶؛ غزالی، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۵۱).

پندنامه‌ها از نوع ادبیات رسمی و جدی به شمار می‌آیند که رهبران دینی خطاب به پیروان خود، بزرگان یک کشور خطاب به ملت خویش، دانشمندان برای اهل علم یا برای عامه مردم، و یا پدران برای فرزندان خود نوشته‌اند، مانند نصیحة الملوك امام محمد غزالی و قابوس‌نامه عنصرالمعالی. برخی از پندها به شکل سؤال و جواب، استفسار، انکاری، کلمات قصار و حکایتهای اخلاقی مطرح می‌شوند و برخی نیز به صورت طنز و کنایه، هجو و یا به زبان نماد و اشاره تدوین شده‌اند، مانند «پند اهل دانش و هوش» از بهاءالدین عاملی (نک: شیخ بهایی، ۲۰۹؛ نیز فاضل، ۷۱۷/۲)، «موش و گربه» و «صدبند» عبیدزاکانی (نک: ص ۳۳۰-۳۳۳، نیز ۲۰۳؛ مثنوی طنزآمیز «نان و حلوا» (نک: شیخ بهایی، ۱۴۹؛ نیز شیروانی، ۵۶۱/۲؛ ثروتیان، ۳۲).

بیان پند و امثال در قالب داستانهای فشرده اخلاقی نیز رواج فراوان دارد و مشرق زمین موطن اصلی این گونه داستانهاست. نخستین کسی که به نوشتن چنین متونی مبادرت کرد، کاهنی هندی به نام یلیا بود که داستانهای حاوی پند و امثال به زبان سنسکریت نوشت. اندک اندک برخی از این نوشته‌ها به زبان پهلوی ترجمه شد و در اوایل دوره اسلامی، برخی با استفاده از ترجمه پهلوی، آنها را به زبان عربی برگرداندند و بدین ترتیب این شیوه رواج یافت (گنورگیان، ۷۷). نمونه بارز این آثار کلیله و دمنه (هـ) و مرزبان‌نامه (هـ) است (مرزبان بن رستم، جد؛ نیز نک: ثروتیان، همانجا؛ معین، یوست فریان، ۷۰۰۰، ۷). افزون بر این، صدها کتاب دیگر همچون گلستان، بوستان و سخنان کوتاه و بلند عارفان، رساله‌های پندآمیز، توصیه‌ها و رهنمودهای دینی و اخلاقی در بخش حکمت عملی و مطالب مربوط به پند و اندرز قابل بررسی است. مجموعه‌های شعر بسیاری از شاعران پارسی‌گوی هر چند عنوان پندنامه ندارند، اما مشحون از پند و اندرزند و از نظر موضوعی می‌توان

زین کوب، ۴۴-۴۵؛ مشار، ۵۳۰/۱؛ متون پهلوی، ۱۰۰). ۳. پندنامه بزرگمهر، از بزرگمهر بختگان. این پندنامه به صورت سؤال و جواب است و در دوران اسلامی از اهمیت و شهرت بسزایی برخوردار بوده و ترجمه بیشتر بخشهای آن به عربی درج‌آورد شده و فردوسی نیز آن را به نظم آورده است (ابوعلی مسکویه، ۸۴؛ فردوسی، ۳۰۵/۸؛ تفضلی، ۱۸۵؛ کریستن سن، ۹۵). ۴. اندرز اوشندانا، که برخی از بندهای آن به صورت سؤال و جواب و یک بند آن به صورت استفهام انکاری است (معین، همان، ۱۸۲/۱؛ تفضلی، ۱۸۶؛ مشار، همانجا). ۵. اندرز پوریوتکیشان (نک: «گزیده...»، جم). ۶. اندرز خسرو قبادان، که در واقع وصیت‌نامه‌ای است از خسرو انوشیروان (تفضلی، ۱۸۷-۱۸۸؛ معین، همان، ۱۸۴/۱؛ زین کوب، ۴۴؛ مشار، همانجا). ۷. اندرز دستوران به بهدینان، ۸۰. اندرز بهزاد فرخ، ۹۰. اندرز دانیان به مزدیسنان، ۱۰. خیم و خرد فرخ مرد، ۱۱. پنج خیم روحانیان، ۱۲. داروی خرسندی، ۱۳. خوشکاری ریدکان، ۱۴. رساله روزها، ۱۵. اندرز منسوب به آذر فرنیخ فرخزادان، ۱۶. اندرز خوبی کنم به شما کودکان، ۱۷. آراء دین به مزدیسنان، ۱۸. اندرزنامه منسوب به بخت آفرید، ۱۹. اندرز منسوب به آذر باد زردشتیان، نوه آذربادمهر سپندان (تفضلی، ۹۴، ۱۹۰-۱۹۶؛ متون پهلوی، ۹۴، ۱۱۲؛ زین کوب، ۴۵؛ قس: کریستن سن، همانجا؛ نیز نک: معین، همان، ۱۸۵/۱-۱۸۶). ۲۰. دادستان مینوی خرد. این متن را به سبب دربرداشتن اندرز و حکم بسیار می‌توان در شمار پندنامه‌ها یاد کرد. مطالب کتاب به شکل پرسش و پاسخ است و احتمال می‌رود که در دوره ساسانی تألیف شده باشد (تفضلی، ۱۹۶-۱۹۸).

پندنامه‌های دوران اسلامی: بسیاری از مواعظ پهلوی در دوران اسلامی ایران توجه دانشمندان مسلمان را به خود جلب کرد و به عربی ترجمه شد و به کتابهای فارسی نیز راه یافت (همو، ۲۰۲؛ نیز نک: صفا، ۱۳۳/۱-۱۳۴). اندرزهای سده‌های نخستین هجری و پیش از آن منشأ اصلی اندیشه‌های اخلاقی است که در سراسر ادبیات فارسی به چشم می‌خورد. شاعران و نویسندگان دوران اسلامی معانی و مضامین اخلاقی و تربیتی این اندرزها را برگرفته‌اند و بنا به ضرورت، نسبت به تفکرات مذهبی که پایه استوار این اندرزها محسوب می‌شود، توجه چندانی نکرده‌اند (نک: فوشه کور، ۲۲، ۴۰). این ندیم در فصلی از کتاب خویش شماری از کتابهای اخلاقی و تعلیمی پهلوی را که در سده‌های آغازین هجری به عربی ترجمه شده است، نام می‌برد که از آن جمله است: ۱. کتاب مهر آذر گشنسب فرمدار به بزرگمهر بختگان، که ظاهراً به صورت نامه‌ای مشتمل بر مواعظ و جگم بوده است و احتمالاً علی بن عبیده ریحانی، معاصر مأمون، آن را ترجمه کرده است (نک: ص ۳۷۷؛ نیز تفضلی، ۲۰۳). ۲. کتاب موبدان موبد، دربردارنده کلمات قصار، ۳. سیره نامه از خدابد، پسر فرخزاد، ۴. کتابی مشتمل بر مطالبی در تدبیر مملکت، فراهم آمده به فرمان اردشیر (این ندیم، ۳۷۷-۳۷۸؛ تفضلی، ۲۰۳-۲۰۴؛ صفا، ۱۳۴/۱، ۱۳۹-۱۴۰؛ ثروتیان، ۳۴).

افزون بر اندرزنامه‌هایی که از دوران پیش از اسلام برجای مانده، جمله‌ها و عبارتهای پندآمیزی نیز از شاهان و بزرگان ایران کهن در آثار ایران اسلامی نقل شده است که از میان آنها نام اردشیر، بزرگمهر و انوشیروان بیشتر به چشم می‌خورد (تفضلی، ۲۰۴؛ برای سخنان انوشیروان، نک: غزالی، ۱۸۲؛ عنصرالمعالی، ۵۱-۵۵؛ برای سخنان اردشیر، نک: غزالی، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۳۸؛ نیز برای سخنان بزرگمهر، نک: همو، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۸۴، ۲۲۲-۲۲۳، جم؛ حمدالله، ۶۷-۷۰؛ بیهقی، ۳۳۳). برخی بر آن اند که پندهای منسوب به بزرگمهر (نک: منزوی، خطی، ۲(۲)/۱۵۵۳، خطی مشترک، ۴/۲۲۶۰)، در ادبیات فارسی تأثیر بسزایی داشته، و گذشته از اشعار و نوشته‌هایی که بر اساس پندنامه او سروده یا نوشته شده است، بسیاری از کتابهای اخلاقی از قابوس‌نامه گرفته تا گلستان سعدی از این سخنان تأثیر پذیرفته است (میراث ایران، ۳۲۷).

علاوه بر کسانی که از آنان سخن رفت، بزرگان دیگری نیز بوده‌اند که پندهای آنان زینت بخش آثار دوران اسلامی است (نک: تفضلی، ۲۰۵-۲۰۶؛ فوشه کور، ۲۲)، مانند لقمان، فیثاغورس، جاماسب، بقراط، سقراط، افلاطون، ارسطو، جالینوس و اسکندر (نک: حمدالله، ۶۲-۶۶؛ نیز نک: غزالی، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۸۲، ۱۸۸، جم).

بسیاری از پندهای مربوط به عصر ساسانی بدون ذکر نام گوینده آنها در متون دوران اسلامی آمده است و از میان مجموعه‌های پندآمیز منسوب به حکیمان ایرانی از دو اثر اطلاع بیشتری در دست است: ۱. جاویدان خرد، که مجموعه‌ای است از پندهای گوناگون، به زبان پهلوی که اصل آن از میان رفته، اما ترجمه آن از ابوعلی مسکویه (د ۴۲۱ ق) به زبان عربی باقی است. تقی‌الدین ازجانی شوشتری در زمان نورالدین جهانگیر شاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق)، پادشاه گورکانی هند، و به امر او کتاب را به فارسی ترجمه کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: تفضلی، ۲۰۶-۲۰۹؛ ثروتیان، ۴۵، ۶۲؛ زین کوب، ۴۷). ۲. اندرزهای مردک، مردک از حکمای دوره ساسانی است و سخنان حکیمانه‌ای از وی در کتابهای عربی نقل شده است. این سخنان را ابن مقفع از پهلوی به نثر عربی برگرداند و ابان لاحق آنها را به شعر عربی درآورد (تفضلی، ۲۰۹-۲۱۰).

افزون بر این مجموعه‌ها در متون دوران اسلامی از پندهایی سخن رفته است که بر گور بزرگان ایرانی پیش از اسلام یا روی تاج و بر پرده‌های رنگین سلطنتی و یا بر سینه کوهها حک شده، و نویسندگان و شاعران از آنها الهام گرفته‌اند (همو، ۲۱۱-۲۱۳؛ فوشه کور، ۴۹؛ نیز نک: حمدالله، ۱۱۱، ۱۱۸). گفتنی است که پندنامه‌ها در آثار دوران اسلامی پرورده‌تر و کامل‌تر شد (فوشه کور، ۷، ۲۲). آیات قرآن کریم، اخبار و احادیث نبوی و مواعظ موجود در نهج البلاغه، تأثیر بسزایی در اشاعه پندهای دینی داشتند و از آنجا که این پندها به صورت مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی متضمن سعادت مادی و معنوی انسان به شمار می‌آمد، به تدریج اندرز خسروان، رنگ حکومتی خود را از دست داد و صورت

۱۹۸۶م: ربیکا، یان و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سمدی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاکری، رمضانعلی، فهرست کتب خطی کتابخانه عمومی فرهنگ و هنر مشهد، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ شورا، خطی؛ شیخ بهایی، محمد، کلیات اشعار و آثار فارسی، به کوشش علی کاتبی، تهران، نشر چکامه؛ شیرانی، محمد، «پندنامه‌ها - اندرزنامه‌ها، کتب اخلاقی در ادبیات ایران»، مجموعه سخنرانیهای دومین کنفرانس تحقیقات ایرانی، به کوشش حمید زرین کوب، ۱۳۵۲ش؛ صادق پوررجدی، محمد و جمشید فرازین، فهرست کتابخانه ملی تبریز (کتب چاپی)، تبریز، ۱۳۵۲ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عباسی نوشاهی، خضر، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاہور، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ عیدزاکانی، کلیات، به کوشش پرویز آتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عنصرالمعالی کیکاووس، قاپوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ غزالی، محمد، نصیحة المملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فروغه کور، ش. - ه. اخلاقیات، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ گریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشیدپاسی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ «گزیده اندرز پوریونیکشان»، ترجمه یحیی ماهیار نوایی، نشر دانشگاه ادبیات تبریز، تبریز، س ۱۱۲ گورگان، وارطان، مسائل ادبی، ترجمه هاریر خالایان، تهران، ۱۳۴۴ش؛ متون پهلوی، به کوشش جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، ترجمه سعید عریان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، خطی؛ مشار، خاتنابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ معین، محمد، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هم، یوشن فریان و مرزبان نامه، تهران، ۱۳۲۴ش؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ هم، خطی مشترک؛ میراث ایران، به کوشش ا. ج. آبروی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش جعفر شعار و کامل احمدزاد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ هاشم پور سبحانی، توفیق، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه پندنامه بروسه، رشت، ۱۳۶۸ش؛ هم، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مغنیا، تهران، ۱۳۶۶ش.

**پنگان**، ابزار کهن زمان سنج که پیش از اختراع ساعت، در ایران و برخی جامعه‌های اسلامی به کار می‌رفته است.

**تحوّل واژه:** این واژه را مأخوذ از واژه یونانی پیناکس<sup>۱</sup> (معین، ذیل فنجان) دانسته‌اند. واژه پنگان در تحول حرفی و آوایی به صورت پنگ، پنگان، پنگام، پنگام، آنگام و پیکال درآمده است. پنگان در جامعه ایران به معنای کاسه، تشت، طاس و پیاله مخصوص برای سنجش زمان به‌ویژه برای تقسیم آب در کشاورزی (نک: دنباله مقاله) به کار می‌رفته است و ساعت یا وسیله اندازه‌گیری زمان بوده است (لغت فارس، ۳۶۷؛ فرهنگ .... ۳۵۱-۳۵۰؛ نجوانی، ۲۳۷؛ برهان .... ۳۰۹/۱؛ آندراج؛ ۹۴۹/۲؛ دیانت، ۹۲/۱؛ معین، ذیل پنگان؛ بارتولد، ۷۲؛ جنیدی، ۱۶۱-۱۶۲؛ برای کاربرد واژه پنگان در ادب فارسی، نک: لغت‌نامه ...). این وسیله در جامعه‌های عربی زبان نیز کاربرد داشته، و به نامهای فنجان،

مردمی و مذهبی بیشتری یافت (نک: ثروتیان، ۳۰-۳۱).

نویسندگان دوران اسلامی مطالب پندآمیز بسیاری نوشته‌اند که بسیاری از آنها در فهرست نسخه‌های خطی و چاپی ادبیات اسلامی یاد شده است (همو، ۳۲). آثار پندآمیز ثبت شده در این فهرست به نام و عنوانهای گوناگون معرفی شده‌اند، مانند اندرز و اندرزنامه (نک: مشار، ۵۳۰/۱-۵۳۲؛ یونکو، ۳۸۱/۱، ۶۰۰؛ شورا، ۱۲/۶)؛ پند و پندنامه (نک: منزوی، خطی، ۱۵۵۲/۲-۱۵۵۳، خطی مشترک، ۲۲۵۷/۴-۲۳۷۴؛ آقابزرگ، ۱۹۹/۳، ۱۳۲/۱۹؛ صادق پور، ۲۲۰؛ ملک، ۶۸/۲-۶۹؛ هاشم پور سبحانی، فهرست ... مغنیا، ۲۴، ۱۱۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۸۱، فهرست ... بروسه، ۲۲-۲۸، ۱۵۳، ۲۷۶، ۲۷۸؛ راهی، ۵۳، ۵۹؛ حبیب الرحمن، ۱۱، ۱۳، ۳۲)؛ و نصیحت نامه و نصایح (نک: منزوی، خطی، ۱۷۰۳/۲-۱۷۰۶، ۳۲۷۶/۴، ۳۲۷۸، خطی مشترک، ۲۳۸۲/۴-۲۳۸۳، ۲۳۸۶، ۲۳۸۷؛ آقابزرگ، ۱۶۹/۲۴، ۱۷۲، ۱۸۱-۱۸۳؛ مشار، ۳۲۷/۲-۳۲۸، آستان ... ۵۸۳-۵۸۴؛ مرعشی، ۷۴/۸، ۳۲۲، ۱۳۲/۱۲، ۲۲۸/۱۳؛ عباسی نوشاهی، ۲۰۶-۳۲۳، ۴۸۸؛ هاشم پور سبحانی، همان، ۳۲۲، ۳۹۷، ۳۹۹).

برخی از پندنامه‌های معرفی شده در این فهرست عبارت‌اند: ۱. پندنامه عطار نیشابوری، در قالب مثنوی، حدود ۸۰۰ بیت، که از نوع پندنامه‌های عرفانی است و روزگاری دراز از کتابهای درسی شبه قاره هند بوده است (راهی، ۵۳)؛ ۲. پندنامه افسر، از محمد هاشم میرزا، متخلص به افسر (منزوی، خطی مشترک، ۲۶۹۶/۴؛ شاکری، ۸۱)؛ ۳. پندنامه گروسی (صادق پور، همانجا)؛ ۴. پندنامه اهوازی یا آیین پزشکی، از علی بن عباس مجوسی اهوازی؛ ۵. پندنامه منسوب به لقمان (نوشاهی، ۳۰۸)؛ ۶. پند ابن مقفع، معروف به الادب الوجیز (منزوی، خطی، ۱۵۵۲/۲)؛ ۷. پندهای افلاطون (نک: نصیرالدین، ۴۰۱؛ منزوی، همانجا).

در این فهرست پندنامه‌های غیر ایرانی و غیر اسلامی نیز معرفی شده است که از جمله آنهاست: پندنامه مارکوس اورلیوس، قیصر روم که عبدالحرحیم طابوف تبریزی آن را از روسی به فارسی برگردانده است (صادق پور، همانجا؛ منزوی، همان، ۱۵۵۲/۲)؛ اندرزنامه‌ای به زبان ترکی معروف به نصیحت نامه نیز معرفی شده است که منظومه‌ای از شاه اسماعیل صفوی در ۳۵۴ بیت است (آقابزرگ، ۱۸۳/۲۴).

مأخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، احمد، جاویدان خرد، ترجمه تقی‌الدین شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران ۱۳۵۵ش؛ یونکو، تبریز، فهرست کتابهای چاپی فارسی موجود در زاین، توکیو، ۱۳۶۲ش؛ یبیتی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثروتیان، بهروز، مقدمه بر جاویدان خرد (نک: هم، ابوعلی مسکویه)؛ حبیب الرحمن، حکیم، ثلاثة غشاله، ترجمه و تعلیقات عارف نوشاهی، اسلام آباد، ۱۹۸۹م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواجه عبدالله انصاری، مجموعه رسائل، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دقتی، محمد، دیوان، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ راهی، اختر، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد،

منجانه، فنکان، فنکال، فنجال، فیکال، فنجام، فنکام، بنکان، بنجان، بنکام، متقانه، منقاله، منقاله و مکانه خوانده می شده است (کردی، ۱۶۷؛ ابن جبیر، ۱۹۰؛ خوارزمی، ۶۹؛ دوزی، II/291, 625؛ «ذکر عمل...»، ۲۰، ۳۵۰؛ جاحظ، ۲۹۴/۲؛ ابن اکفانی، ۸۷؛ دهمان، ۱۶-۱۷؛ محقق، «رصدخانه...»، ۵۲۳).

پیشینه: برخی پنگان را ساعت آبی اختراع ایرانیان در زمان هخامنشیان (مظاهری، ۳۹۲؛ نیرنوزی، ۳۹۹) و برخی دیگر اختراع یونانیان (ارسطو، ۲۴۳-۲۴۲؛ باستانی، ۲۴۳-۲۴۲؛ حاشیه ۱؛ دیانت، همانجا) می دانند. در یونان باستان قاضیان طول زمان دادرسی را با زمان سنجی به نام پنگان تعیین می کردند (باستانی، همانجا). قدیم ترین اثری که در آن از استفاده پنگان در یونان باستان یاد شده، رساله منسوب به ارشمیدس است (برای اطلاع از ترجمه عربی این رساله در مجموعه های خطی کتابخانه های سوریه، ملی پاریس، موزه بریتانیا و بادلیان، نک: ظاهریه، ۸؛ دوسلان، ۲۴۶۸؛ ویدمان، III/1629، درباره ترجمه آلمانی رساله، نک: 1669-1629/III). در هند نیز از این وسیله استفاده می شده، و در آثار قدیم هندی به آن اشاره شده است (نک: محقق، «پنگان»، ۷۶۹). شاردن از کاربرد پنگان به عنوان ساعت آبی در بیشتر مناطق هندوستان در ۱۰۷۶/ق ۱۶۶۵م یاد می کند (۳۰۴/۴).

در آثار برجای مانده از نخستین سده های دوره اسلامی، کتابها و رساله هایی درباره پنگان و کاربرد آن در اندازه گیری زمان و تعیین اوقات نماز و عبادت و پرداختن به امور مملکتی و کشاورزی وجود داشته که از میان رفته است (حاجی خلیفه، ۲۵۵/۱-۲۵۶). کاربرد این ابزار در زندگی روزمره مسلمانان به حدی مهم بود که شاخه ای از علوم به آن اختصاص داشت و «علم البنکامات» نامیده می شد. در طبقه بندی علوم اسلامی این علم شاخه ای از علم هندسه به شمار می آمد و به شناخت ابزار اندازه گیری زمان، ساخت و نحوه کاربرد آن می پرداخت (همانجا؛ طاش کویری زاده، ۳۵۴/۱).

ساختمان ابزار: پنگان را به صورت پیاله یا کاسه ای مدرج از مس، روی یا سفال می ساختند، ته آن را سوراخ می کردند و لوله یا مهره ای از فلزی دیگر مانند مفرغ به اندازه قطر سوراخ بر روی سوراخ قرار می دادند تا آب به درون کاسه راه یابد («ذکر عمل»، ۳۵۰؛ صفی نژاد، ۱۴۳/۱). پس از فرسودگی و از کار افتادن کاسه، مهره را روی کاسه دیگر نصب می کردند تا در محاسبه اختلال پدید نیاید (همانجا). این کاسه در برخی از نقاط ایران به نامهای دیگر نامیده می شد؛ مثلاً در میبد به آن «تیاره» می گفتند. تیاره همواره نزد افراد معتمد محل نگهداری، و در مواقع نیاز از آن استفاده می شد (جانب اللهی، «نظامهای سنتی...»، ۱۸۰). معمولاً درون کاسه را با خطوطی به چند قسمت تقسیم می کردند. این ساعتی به مدرج کردن فنجان با خطهایی برای سنجش ماه و هفته و روز اشاره می کند (نک: دنباله مقاله). در ایران دیواره داخل پنگان را بنابر سهم آب بری محل و سنجش شبانه روز با کشیدن خط به ۲ قسمت برابر تقسیم، و فواصل

خطوط را با قلع سفید می کردند. هر قسمت واحد کوچک تر سنجش به حساب می آمد که در برخی جاها آن را دانگ می گفتند. در برخی مناطق ایران هر قسمت از تقسیم بندی کاسه نام خاصی داشت؛ مثلاً در روستاهای دشت لوت تقسیمات دیواره از پایین به بالا ناخن، گره، نیم، چهاردو نکه، کم ناخن و پُر نامیده می شد (صفی نژاد، ۱۶۹/۱؛ تابنده، ۷۱؛ غفوری، ۹۲۷؛ پورافکاری، ۵۰؛ نیز نک: د، ۵۹/۱).

کاربری در زمان سنجی: در برخی آثار اسلامی پنگان به همه نوع واحد اندازه گیری زمان اطلاق می شد، مانند بنکام رملی (ریگی)، آبی، آسیایی، بنکام الطبائین و بنکام الفیل (حاجی خلیفه، همانجا؛ حسن، ۳۴؛ محقق، «رصدخانه»، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر از اساس و نحوه کاربرد انواع بنکامات، نک: جزری، ۷۹-۹۲، چه).

بنکام الطبائین و بنکام الفیل از انواع بسیار پیشرفته ساعت های آبی بودند. بنکام الطبائین به صندوق ساعتی گفته می شد که دو طبال و چند شیپور زن و سنج زن در آن کار گذاشته بودند. آدمکها هر ۶ ساعت یکبار به حرکت در می آمدند و طبال و سنج می زدند و در شیپور می دمیدند. بنکام الفیل مجسمه ای فلزی و توخالی به شکل فیل بود که روی آن آدمکی به عنوان فیلبان نشانده، و در شکم آن آب ریخته بودند. قصر کوچکی بر روی فیل ساخته بودند که بر روی گنبد آن آدمکی قلم به دست، گویی حساب و کتاب زمان را ثبت می کرد. پیکره هایی از اژدها و عقاب و پرند های سوت زن بودند که با نخ و قرقره به بازو هایی در آب متصل می شدند. سر هر ساعت با حرکت پیکره ها فیلبان به حرکت در می آمد و با چکش به سر فیل می زد و با برخاستن صدا ساعت را اعلام می کرد (همو، ۷۹-۹۲، ۱۱۷-۱۶۵؛ نیز درباره ساعت های پیشرفته آبی در یزد، نک: جعفری، ۱۰۳-۱۰۴).

از پنگان در تعیین و ثبت برج های فلکی، سال، ماه، هفته و روز نیز استفاده می کردند. درباره چگونگی ساخت و کار پنگان چنین گفته اند: ته پنگان سوراخی دارد که روی آن لوله ای به اندازه همان سوراخ قرار می دادند و صفحه دیواره داخل فنجان را با ۲ خط به ۲ قسمت تقسیم می کردند. در یک قسمت نامهای ۱۲ برج فلکی مثل حمل، سرطان، جوزا و... و در قسمت دیگر اسامی ماههای مرسوم در هر جامعه، مانند ماههای سریانی نیشان، ایار و ایلول و... را می نوشتند. معمولاً در بالای دایره صفحه، برج سرطان، و در پایین آن برج جدی قرار می گرفت. سنجش زمان از اول برج حمل شروع می شد. برای تعیین زمان، پنگان را داخل ظرف آبی می گذاشتند. با کاهش و افزایش آب داخل پنگان، لوله قرار گرفته روی سوراخ می گردید و برج و ماه را مشخص می کرد («ذکر عمل»، ۳۵۰-۳۵۱).

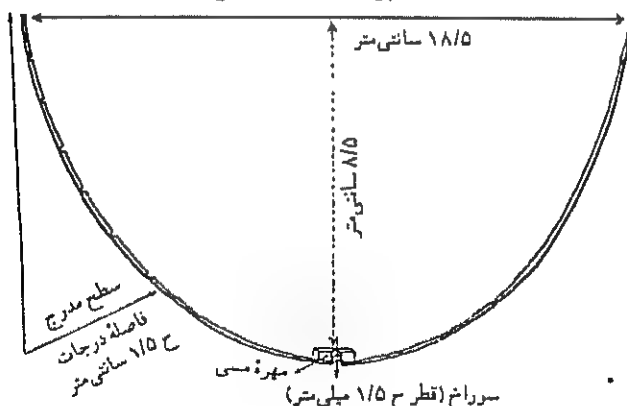
در یونان باستان پنگان را با آب پر می کردند و به میزان آبی که به تدریج از سوراخ آن بیرون می رفت، زمان تعیین می شد و با گذاردن انگشت بر سوراخ و قطع جریان آب، زمان را از نو اندازه گیری می کردند (باستانی، ۲۴۲، حاشیه ۱). امام محمد غزالی در کتاب الاربعین (ص ۱۴) از ابزاری به نام صندوق ساعت برای سنجش زمان نام می برد که با



کاربری پنگان در مناطق مختلف ایران: در بیشتر مناطق خشک و کم آب مرکزی شرق و جنوب شرقی ایران برای صرفه جویی و بهره گیری عادلانه و دقیق کشاورزان از آب، نظامهای پیچیده آبیاری به کار می رفت. این نظامها با محیط جغرافیایی هر منطقه منطبق بود (برای اطلاع بیشتر از چگونگی اجرای این نظامها در مناطق مختلف ایران، نک: ۵۹/۱، د: ۵).

استفاده از این ابزار زمان سنج برای آب کشاورزی در اغلب مناطق ایران مرسوم بود. این ابزار در هر منطقه و حوزه فرهنگی به نام خاصی شهرت داشت. در بسیاری از مناطق کویری ایران شبانه روز را با توجه به دفعات پر و خالی شدن پنگان به ۴ «نیم روز» (صبح، ایواره، سر شب و آخر شب) تقسیم می کردند. طول نیم روز صبح و سر شب در همه فصلها ثابت، و طول دو نیم روز دیگر متغیر بود (نک: ۵۹/۱، د: ۵). شاردن در قرن ۱۷م به کاربرد ساعت آبی پنگان در اصفهان اشاره می کند که مردم با هر بار پر و غوطه ور شدن آن، ۲ تا ۳ ساعت آب به مزرعه شان می بردند (۳۰۴/۴). در نواحی مختلف اصفهان از پیمانهای به نامهای طاس، طشتک، شترقه و شترجه نیز برای آب سنجی استفاده می کردند (رجایی، ۷۲؛ پورافکاری، ۵۰).

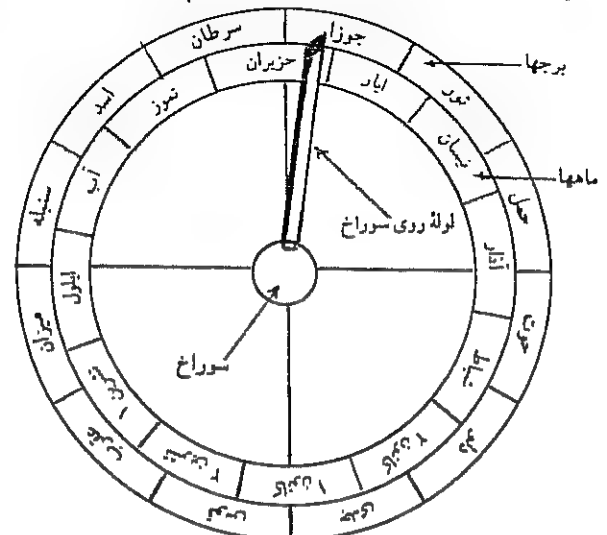
در شهرهای خراسان مثل سبزوار، بیرجند، قاین، کاشمر، فردوس و طبس پیمانهای مانند فنجان، طاس، پُل، تشته (تیشه)، جام و کوزه استفاده می کردند که زمان تقریبی پر شدن هر کدام در این نواحی بین ۴ تا ۲۰ دقیقه، و در بسیاری از دهات جنوب خراسان بین ۳ تا ۲۴ دقیقه بود (خسروی، ۹۴؛ حاشیه ۱، بیهقی، ۲۱۶؛ رضایی، ۳۰۹-۳۰۸؛ پورافکاری، همانجا؛ یزدانی، ۱۷۳). در قین وارد هال و کاشان سرجه به کار می بردند که زمان تقریبی پر شدن آن ۹ دقیقه و ۳۶ ثانیه بود (بلوکاشی، ۳۶، حاشیه ۲). در مید یزد واردکان این پیمان را سبو و طشتک می نامیدند که ۷ یا ۱۱ دقیقه و ۱۵ ثانیه پر شدن آنها طول می کشید (غفوری، ۹۲۷) و



پنگان مدرج مخصوص آب سنجی در کشاورزی

در قزوین و اطراف آن کوزه و قُلّه می نامیدند (خسروی، همانجا). در تات نشینهای بلوک زهرا قُلّه (قلک) به کار می رفت که از ابزار «سرنگی» در تقسیم آب بُنه بود. هر ۱۲ قُلّه یک ساعت طول می کشید (آل احمد، ۳۶-۳۷).

آب کار می کرد (نیز نک: لغت نامه، ذیل پنگان). هر بار پر شدن پنگان برابر با یک ساعت، یعنی یک بیست و چهارم طول شبانه روز بود



صفحه داخل پنگان مخصوص اندازه گیری زمان

(حسن زاده، ۲۴۷/۱). در فرهنگ آندراج (۹۴۹/۲) به تقسیم شبانه روز در ایران به ده بخش و هر بخش به نام یک پنگ یا پنگان اشاره شده است. همچنین در منتهی الارب، فنک (مغرب پنگ) پاره یا پاسی از شب معنا شده است (صفی پوری، ۹۸۲/۳-۴).

در اخترشناسی نیز برای رصد ستارگان، تعیین منازل قمر، بروج و خانه های قطب نما از پنگان استفاده می کردند (حاجی خلیفه، محقق، همانجاها). مؤلف کتاب الفوائد فی اصول علم البحر والقواعد به کاربرد زام (= جام یا پنگان) در تعیین و پیمایش مسافتهای آبی دریانوردی در اقیانوس هند و خلیج فارس اشاره می کند (ابن ماجد، ۲۹۸؛ نیز نک: اقتداری، تعلیقات، ۳۳۰، «پنگ...»، ۲۷۶).

کاربری پنگان در آب سنجی: نظام سنجش آب در کشاورزی در مناطق خشک و کم آب سرزمین ایران دارای صورتهای گوناگون بود و پیچیدگی و اهمیت آنها به درجه خشکی و کم آبی هر منطقه بستگی داشت. معمولاً از ۳ نظام حجمی، وزنی و زمانی برای سنجش آب در کشاورزی استفاده می کردند که هر کدام از این نظامها با توجه به قوانین عرفی هر جامعه و منطقه به اشکال گوناگونی اجرا می شد (برای اطلاع بیشتر، نک: صفی نژاد، ۸۶/۱، ۱۳۶-۱۴۵، جد: ۵، د: ۵۹/۱). استفاده از پنگان و ساعت آفتابی از اشکال نظام سنجش زمانی است. مقدار زمان لازم برای فرو رفتن پنگان در ظرف آب یک واحد زمانی به حساب می آمد. این مقدار زمان به حجم و اندازه پنگان بستگی داشت که از ۳ تا ۶۰ دقیقه تغییر می کرد. بدین ترتیب سهم آب بری هر کشاورز برحسب مقدار زمین زراعی اش با پنگان تعیین می شد. پتروشفسکی (۲۲۲/۱) و بارتولد (ص ۱۷، ۷۲) به کاربرد پیکال و فنکال برای سنجش آب کشاورزی در مرو و خوارزم اشاره می کنند. در این سرزمینها هر پیکال معادل ۱۰ پست بود.

در کهنوج و ماهان کرمان نوعی ساعت آبی به نام تشته به کار می‌رفت که ظرفیت آن ۶ دقیقه بود (همو، ۳۷، حاشیه ۱؛ نیز قس: پورافکاری، همانجا). در خور و روستاهای اطراف آن پر شدن هر پنگان بین ۵ تا ۱۸ دقیقه طول می‌کشید (حکمت یغمایی، ۳۰۶؛ هنری، ۶۷:۶۶). پنگان در نهبندان و سروستان، طش و طشته نامیده می‌شد و ظرفیت زمانی آن ۳ دقیقه و ۶ ثانیه بود (نقوی، ۱۲۳؛ همایونی، ۳۱-۳۲؛ برای اطلاع بیشتر از نام پنگانهای دیگر و ظرفیت زمان تقریبی آنها در دشت لوت، گناباد، نائین، گلپایگان، نطنز، سمنان و جاهای دیگر، نک: بهرامی، ۱۲۱۰؛ پورافکاری، همانجا؛ زمانی، ۳۲۰؛ تابنده، ۷۱؛ صفی‌نژاد، ۱۳۹۲/۲، ۹۴/۱، جمه).

**مُقَسَّمان آب:** ناظرانی که شمارش و ثبت پنگانها و میزان آب بری زمین کشاورزان را نگاه می‌داشتند، به نامهای گوناگونی نامیده می‌شدند، مانند فندج‌امین، میراب، سرتاق و تاق سالار. برخی از این ناظران از دستگاه دولتی مستمری می‌گرفتند و یا سهم ویژه‌ای از آب می‌بردند. در برخی مناطق هم دستمزدها را با چند سهم از محصولات کشاورزی پرداخت می‌کردند (صابی، ۱۵؛ صفی‌نژاد، ۸۲/۱، ۱۴۱، ۶۲/۲؛ جانب‌اللّٰهی، «نظام تقسیم...»، ۲۹۸).

مقسمان آب را از افراد محلی آگاه به حساب و کتاب و کتاب‌آبیری انتخاب می‌کردند. اینان به واسطه تجربه و مهارت و عدالتی که در تقسیم آب به کار می‌بردند، در جامعه از منزلت اجتماعی بالایی برخوردار بودند و فردی امین به شمار می‌رفتند. محل کار ناظر در پای ظرف تقسیم آب بود. این ظرف در جاهای مختلف ایران اسامی گوناگونی داشت؛ مثلاً آن را در خور، گوار (هنری، ۶۷)، در روستای فراخی در حاشیه غربی کویر نمک، تشته (صفی‌نژاد، ۱۶۶/۱، ۱۶۹)، در میبد، گادیشه (جانب‌اللّٰهی، همانجا) و در سروستان، لکن می‌نامیدند (همایونی، ۳۱). در برخی مناطق ایران اتاق خاصی را به مقسم آب اختصاص می‌دادند. این اتاق را در روستای زفرقند اردستان «سرجه‌یما» می‌نامیدند (صفی‌نژاد، ۸۲/۱). ناظر برای آب‌دهی به هر کشاورز با کنار گذاشتن سنگی برای هر پنگان پر شده از آب، مقدار سهم آب برای کشاورز را در طول شبانه روز مشخص می‌کرد. در برخی مناطق ایران ناظران و آب‌برها با گرداندن دانه‌های تسبیح یا رشته‌های ده دانه گلی یا چوبی شمارش پنگانها را نگه می‌داشتند (جانب‌اللّٰهی، همانجا).

مآخذ: آل احمد، جلال، *تات نشینهای بلوک زهره*، تهران، ۱۳۵۳؛ آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶؛ ابن اکفانی، محمد، *نخب الذخائر فی احوال الجواهر*، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۲ق؛ ابن ماجه، احمد، *الفوائد*، ترجمه احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲؛ ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه محمد ابراهیم یارینی، تهران، ۱۳۵۸؛ اقتداری، احمد، «پنگ، پنگان، فنگام»، آینده، تهران، ۱۳۶۰، س ۷، ش ۱۲، همو، *تعلیقات بر الفوائد* (نکده هم، ابن ماجه)، بارتولد، و.و. *آب‌آبیری در ترکستان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰؛ باستانی یارینی، محمد ابراهیم، *تعلیقات بر اصول...* (نکده هم، ارسطو)، برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۲۲؛ بلوکیانی، علی، *قالی شویان*، مناسک نمادین قالی شویی در مشهد ارداهل، تهران، ۱۳۷۹؛ بهرامی، نقی، *فرهنگ روستایی یا دایرةالمعارف فلاحی*، تهران، ۱۳۱۶-

۱۳۱۷؛ بیهقی، محمود، *سبزواری شهر دیرینه‌های پایدار*، مشهد، ۱۳۷۰؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۲۲؛ پورافکاری، نصرالله، «شیوه‌های سنتی تقسیم آب در ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۸، س ۱۷، ش ۱۹۳؛ تابنده، سلطان حسین، *تاریخ و جغرافیای گناباد*، تهران، ۱۳۲۸؛ جاحظ، عمرو، *الحیان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۶۹م؛ جانب‌اللّٰهی، سعید، «نظام تقسیم و حسابرسی و خرید و فروش آب در آبیاری سنتی میبد»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۹، س ۵، ش ۲، همو، «نظامهای سنتی سنجش زمان برای تقسیم آب در میبد»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۵، س ۱، ش ۱، جزری، اسماعیل، *الجامع بین العلم والعمل*، به کوشش احمدیوسف حسن، حلب، ۱۹۷۹م؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳؛ جنیدی، فریدون، *زروان*، تهران، ۱۳۵۸؛ حاجی خلیفه، کشف، حسن، احمدیوسف، *تقی‌الدین واله‌الدسته السیکانیکة العربیة*، حلب، مه‌التراث العلمی العربی، حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی*، قم، ۱۳۷۲؛ حکمت یغمایی، عبدالکریم، *بر ساحل کویر نمک*، تهران، ۱۳۷۰؛ خسروی، خسرو، *جامعه‌شناسی روستای ایران*، تهران، ۱۳۵۸؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۳؛ دهقان، محمد احمد، *مقدمه بر علم الساعات والعمل بها از ابن ساعاتی*، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ دیانت، ابوالحسن، *فرهنگ تاریخی سنجشها و ارزشها*، تبریز، ۱۳۶۷؛ «ذکر عمل الفندجان و ثقال القطار الساعات الزمانیة»، *علم الساعات والعمل بها*، به کوشش محمداحمد دهقان، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ رجایی زفره‌ای، محمدحسن، «روش اندازه‌گیری آبیاری زفره»، پیام نوین، تهران، ۱۳۵۳، ش ۱۲؛ رضایی، جمال، *پیرچند نامه*، به کوشش محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۱؛ زمانی، روحانید، «دو سلم»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۱، ش ۱۱۹-۱۲۰؛ شاردن، ژان، *سیاحتنامه*، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۳؛ صابی، هلال، *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، بیروت، ۱۹۰۴م؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، سنایی؛ صفی‌نژاد، جواد، *نظامهای آبیاری سنتی در ایران*، تهران، ۱۳۵۹؛ طاش کویری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ظاهریه، خطی، غزالی، محمد، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مطبعة الاستقامة، غفوری، علی محمد، «چاه چل گز و مقیاسهای آبیاری»، *یادگارهای یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۲؛ ج ۲؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید تنوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷؛ کردی نیشابوری، یعقوب، *الباقی*، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریری، تهران، ۱۳۵۵؛ لفت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹؛ *لفت‌نامه دهخدا*؛ محقق، مهدی، «پنگان»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱۵، همو، «*رصدخانه استانبول از زیان علاءالدین منصور شیرازی*»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰؛ *مظاهری، علی، زندگی مسلمانان در قرون وسطی*، ترجمه مرتضی راوندی، تهران، ۱۳۲۸؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۷۸؛ نخجوانی، محمدین هندوشاه، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالمعلی طاعنی، تهران، ۱۳۳۱؛ نقوی، نقیب، «روش آبیاری سنتی در نهبندان و قناتهای آن»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، مشهد، ۱۳۶۸؛ س ۲، ش ۳؛ تیرتوری، حمید، *سهم ایران در تمدن جهان*، تهران، ۱۳۲۵؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۳۹؛ هنری، مرتضی، «تقسیم آب در خور»، *مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران*، تهران، ۱۳۵۳، ش ۱؛ یزدانی، لطف‌الله، «ویژگیهای قنات خراسان جنوبی و مسائل مربوط به تقسیم آب آن»، *مجموعه مقالات سیمینار جغرافی*، مشهد، ۱۳۶۵، ش ۱؛ نیز:

De Slane, Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; Wiedemann, B., *Gesammelte Schriften zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984.

پواتیه، جنگ، نک: بلاط الشهداء.

پوپ، آرتور ابهام (آرتور آپم) (۱۲۵۹-۱۳۴۸/ش ۱۳۸۱-۱۹۶۹م)،

گشایش یافت. در این دوره انجمن بین المللی هنر و باستان‌شناسی نیز در بریتانیا بنیاد نهاده شد که پوپ به مدیریت اجرایی آن رسید و محققانی از ۸ کشور در آن حاضر شدند (پوپ، همانجا). طبق اسناد موجود، نمایشگاه لندن به نام نمایشگاه عمومی صنایع مستظرفه ایرانی یا نمایشگاه بزرگ هنر ایران هم‌زمان با کنگره‌ای در برلینگتن هاوس گشایش یافت و مجموعه‌ای متشکل از ۱۰۰ تخته فرش، بیش از هزار نوع از منسوجات گوناگون، ۵۰۰ تابلو مینیاتور، هزار قطعه شیء چینی و چند صد عدد اشیاء دیگر به نمایش درآمد. اقدامات پوپ باعث شد که اشیائی از آستان قدس رضوی، انبارهای سلطنتی (کاخ گلستان)، آستانه شیخ صفی و... به همراه اشیاء خریداری شده موزه‌های پُستن و شیکاگو توسط پوپ، مجموعه شخصی هرتسفلد و مجموعه‌های دیگر به لندن ارسال گردد (اسنادی، ۲۱۵-۲۱۷، ۲۳۶-۲۴۱). در کنار نمایشگاه، مجموعه عکسهای پوپ در بهمن/ فوریه همان سال در محل مؤسسه سلطنتی معماری در بریتانیا به نمایش درآمد («آرتور»، ۵۰۵). سومین کنگره در مهر ۱۳۱۴/ اکتبر ۱۹۳۵ در شهر سن پترزبورگ و جلسات فرعی آن در مسکو برپا شد و سومین نمایشگاه وابسته به آن با ۲۵ هزار شیء با موضوع هنر ایران و ارتباط آن با دیگر هنرها و فرهنگها برگزار گردید (پوپ، همانجا).

حاصل کنگره‌ها، فعالیتها و سفرهای پوپ در ایران، خرید اشیاء هنری و باستانی برای موزه‌ها، تأسیس مؤسسه مطالعات هنر و باستان‌شناسی ایران، تأسیس مدرسه مطالعات آسیایی، حمایت از برنامه‌های کاوش و باستان‌شناختی در ایران، و حمایت از محققان مهاجر اروپایی همگی منجر به ماندگارترین فعالیت‌های پوپ در قالب تدوین یک دوره ۶ جلدی با عنوان «بررسی هنر ایران»<sup>۱</sup> شد که در ۱۳۱۷-۱۳۱۸ ش/ ۱۹۳۸-۱۹۳۹ م به چاپ رسید (نک: دنباله مقاله).

در فاصله سالهای بین دو کنگره سوم و چهارم ظاهراً پوپ وضع مالی مناسبی نداشت؛ از این رو، دولت ایران به پاس خدمات وی مقرری ماهانه‌ای برای او برقرار کرد. در ۱۳۳۴ ش، ۶۰ سکه طلای پهلوی به عنوان حقوق ۳ ماهه سوم به او پرداخت گردید. در ۱۳۳۵ ش در سمت مشاور رسمی صنایع مستظرفه ایران (مشاور کل هنرهای زیبای ایران) شهریه شخصی - معاف از مالیات و به صورت هدیه - به او اختصاص یافت (اسنادی، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۹-۱۳۴، ۱۳۹).

در فروردین ۱۳۳۹/ آوریل ۱۹۶۰ پوپ توانست چهارمین کنگره را برپا کند که در نمایشگاه همراه آن تنها مجموعه‌های موجود در موزه‌های آمریکا - از جمله موزه‌های شهرهای نیویورک، فیلادلفیا و واشینگتن - به نمایش گذاشته شد. کنگره با دعوت از ۲۰ کشور و با حضور ۷۰ عضو از ایران‌شناسان در مؤسسه هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک گشایش یافت. در کنار نمایشگاه اشیاء، مجموعه‌ای از اسناد و عکسها نیز عرضه شد («پژوهشگران...»، ۴۲۰). همین کنگره تصمیم گرفت

مورخ آمریکایی هنر، به ویژه هنر ایران، پیشگام در معرفی هنر و تمدن ایرانی و سازمان‌دهنده نمایشگاهها، کنگره‌ها و پژوهشهای ایران‌شناسی در جهان. او در شهر فینیکس در ایالت ژد آیلند آمریکا زاده شد. رشته فلسفه را در دانشگاههای براون، کرنل و هاروارد تا کسب درجه فوق لیسانس آموخت، و سپس در دانشگاههای براون و کالیفرنیا در همان رشته به تدریس پرداخت («آرتور...»، ۵۰۲-۵۰۳). در ۱۲۹۹ ش/ ۱۹۲۰ م با فیلیس اکرم، پژوهشگر حوزه هنر ایرانی ازدواج کرد. با آغاز جنگ جهانی اول به جبهه‌های جنگ رفت. در مدتی که از دانشگاه دور بود، مجموعه قالیه‌های شرقی خانواده‌اش توجه او را جلب کرد و بدین سان علاقه او از تدریس فلسفه به موزه‌داری تبدیل شد. او در بین سالهای ۱۳۰۲-۱۳۱۱ ش/ ۱۹۲۲-۱۹۳۲ م با سمت‌های ریاست و مشاورت در موزه‌های کالیفرنیا، مؤسسه هنر اسلامی در انجمن هنر شیکاگو و مؤسسه صنعتی پنسیلوانیا به کار پرداخت (همان، ۵۰۳-۵۰۴؛ استید، 3217؛ «فرهنگ...»، XXV/234).

نخستین بازدید او از ایران در ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ م صورت گرفت و طی این سفر به دعوت حسین علاء سخترانی مؤثر و فراگیری درباره هنر ایرانی با حضور دولتمردان ایران از جمله رضاخان سردار سپه، رئیس‌الوزراء وقت ایراد کرد. در پی این سخنرانی، امکان بازدید غیرمسلمانان از بناهای تاریخی - مذهبی - که تا آن زمان ممنوع بود - پدید آمد (بحر العلومی، ۱۴۳-۱۴۴؛ صدیق، 3207-3208؛ ذکاء، ۱۷۴). همچنین اعتبار قابل ملاحظه‌ای برای مرمت بناهای کهن از جمله گنبد مسجد شیخ لطف‌الله اختصاص یافت و گنبد کاخ مرمر مشابه آن برپا شد. از این زمان به بعد، بناهای بسیاری در تهران - چون ساختمانهای بانک ملی، اداره پست، ثبت احوال، شهرستانی و... - به سبک معماری کهن ایرانی ساخته، و تزیینات هنر ایرانی در آنها به کار گرفته شد. پوپ در این سفر با مجوز دولتی از بسیاری از بناها بازدید کرد و از آنها عکس گرفت (صدیق، همانجا؛ اسنادی، ۵۸-۵۹، ۱۹۶-۱۹۹، ۲۳۶-۲۴۱، ۴۰۱-۴۰۲).

در ۱۳۰۵ ش/ ۱۹۲۶ م پوپ با حمایت انجمن هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک، نخستین کنگره بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران و نمایشگاه وابسته به آن را در موزه فیلادلفیا برگزار کرد؛ در این نمایشگاه اشیاء متعلق به موزه‌ها، مجموعه‌داران و فروشندگان آثار هنری ارائه شده بود («آرتور...»، ۵۰۴، ۵۰۵؛ پوپ، 2879؛ استید، 3214). پوپ با دلگرمی از موفقیت برگزاری کنگره نخست، برآن شد تا سازمان پژوهشی دائمی‌ای مربوط به این حوزه بنیاد نهد. پس در ۱۳۰۷ ش/ ۱۹۲۸ م مؤسسه آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران را در نیویورک تأسیس کرد (استید، 3217؛ ذکاء، ۱۷۶).

دومین کنگره و نمایشگاه بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران در ۱۲ دی ۱۳۰۹ ش/ ۲ ژانویه ۱۹۳۱ م در لندن در محل آکادمی سلطنتی

کنگرة پنجم در تهران برگزار شود. در این کنگره پوپ به ریاست برگزیده شد و گیرشمن معاونت او را برعهده گرفت (پوپ، 2882؛ نیز نک: یادنامه...، ج۴).

در ۱۳۰۹ ش/۱۹۳۰ م پوپ باتوجه به مشکلات حاصل از به قدرت رسیدن نازیها در آلمان، مدرسه مطالعات آسیایی را در مؤسسه خود مستقر کرد و محققان متعدد اروپایی را که بیشتر آنها آلمانی بودند، به آنجا جذب نمود. برای گسترش مطالعات آسیایی این مؤسسه مدرسه، گالری و کتابخانه‌ای ایجاد گردید. در مدرسه مؤسسه ۲۷ زبان آسیایی و تاریخ و هنر آسیایی تدریس می‌شد، ولی مطالعات هنر و باستان‌شناسی ایران همچنان کار پژوهشی اصلی بود (استید، 3212).

مؤسسه تازه تأسیس پوپ به حمایت از فعالیتهای باستان‌شناسی در ایران پرداخت و توانست در دهه پیش از جنگ جهانی دوم هیئت پژوهشهای باستان‌شناسی هلمز را به سرپرستی اریک اشمیت برای کاوشهای گسترده در لرستان و اجرای طرح تهیه عکسهای هوایی از بناها و محوطه‌های باستانی روانه ایران کند (همو، 3214؛ نوروززاده چگینی، ۱۰۰-۹۷). پوپ طی این سالها مجموعه بزرگی از عکسهای آثار معماری ایران در بیش از ۱۰ هزار قطعه تهیه کرد و در نمایشگاههای متعددی در دنیا به نمایش گذارد (ذکاء، ۱۷۵، ۱۷۶).

در ۱۳۲۷ ش/۱۹۴۷ م مدرسه مطالعات آسیایی به «مؤسسه آسیایی» تغییر نام یافت و در ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۶ م به عنوان بخشی از دانشگاه شیراز (پهلوی سابق) به ایران منتقل شد (استید، 3220).

مسئولیتهای پوپ در ایران: طی سالهای ۱۳۰۴-۱۳۱۴ ش/۱۹۲۵-۱۹۳۵ م پوپ مشاور هنری افتخاری دولت ایران بود؛ در ۱۳۱۴ ش به عضویت فرهنگستان اول ایران درآمد؛ و در ۱۳۱۵ ش دانشگاه تهران عنوان استاد افتخاری تاریخ هنر ایرانی را به او اعطا کرد. او در ۱۳۲۵ ش نشان علمی، در ۱۳۲۹ ش نشان تاج، و در ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م نشان همایون را دریافت داشت (صدیق، 3208؛ دایرة المعارف... «آرتور»، ۵۰۹؛ استید، همانجا).

پوپ از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲ ش/۱۹۴۷ تا ۱۹۵۳ م ریاست مؤسسه آسیایی را به عهده داشت. مؤسسه در ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م در شیراز، و در عمارت و باغ معروف نارنجستان، از اینیه قوام‌الملک شیرازی استقرار یافت (همانجا).

با استقرار دائمی مؤسسه در شیراز، پوپ و همسرش از ۱۳۴۴ ش به بعد به طور دائم در ایران مستقر شدند و بولتن مؤسسه آسیایی مجدداً احیاء شد. در نهایت ریچارد نلسن فرای جانشین پوپ گردید. در این سالها مجموعه عکسهای پوپ نیز توسط اسدالله بهروزان تکمیل، و به روز شد. آخرین فعالیت پوپ مدیریت کنگرة پنجم در تهران، اصفهان و شیراز بود. در پی درخواستهای پوپ در سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۴ ش مبنی بر اختصاص محلی برای آرامگاهش، سازمان حفاظت آثار باستانی (سابق) محلی را در باغ شهرداری اصفهان و در ساحل زاینده رود و شمال شرقی پل خواجه برگزید، محسن فروغی در

۱۳۴۸ ش نقشه بنای آن را به سبک معماری قرن ۱۱/ق۵ شامل اتاقی مستطیل شکل با دو گنبد بر فراز آن تهیه کرد و استاد حسین معارفی در ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۱ ش آن را برپا ساخت. اشعاری از استاد همایی با کاشی و به قلم نستعلیق و در حاشیه گنبدهای آن جای گرفته است (بحرالعلومی، ۱۴۷-۱۴۹).

پوپ در شهریور ۱۳۴۸ در شیراز در آستانه ۸۹ سالگی درگذشت. کالبد او به اصفهان منتقل گردید و در آرامگاهش به خاک سپرده شد (فروغ، ۳). همسرش فیلیس اکرم نیز در ۸۶ سالگی در ۵ بهمن ۱۳۵۵ در شیراز وفات یافت. او نیز در همان بنا دفن گردید (بحرالعلومی، همانجا).

اکنون بخشی از مجموعه عکسهای پوپ در موزه نارنجستان، و شماری در کتابخانه ملی ایران نگهداری می‌شود و بخشی از مجموعه منسوجات و فرشهای کهن و اشیاء باستانی او نیز در موزه نارنجستان است. کتابخانه او شامل موضوعاتی چون تاریخ، باستان‌شناسی، هنر و زیانهای ایرانی در کتابخانه میرزای شیرازی دانشگاه شیراز با عنوان «مجموعه ایران‌شناسی پوپ» محفوظ است (دانشنامه...).

پوپ شیفته ایران بود؛ مبانی هنر ایران را کاملاً می‌شناخت و زحمات بسیاری در شناساندن و معرفی هنرهای ایرانی بر خود هموار کرد. جایگاه جهانی هنر ایرانی در افکار عمومی جهانیان و در بین متخصصان مرهون تلاشهای اوست، ولی عملکرد او در خارج ساختن آثار هنری آسیا، به ویژه ایران از او چهره‌ای دوگانه در زمان حیات و بعد از درگذشتش ارانه کرده است.

پوپ در تألیفات خود در زمینه هنر ایرانی چهره‌ای توانا و هوشیار دارد و از مدیریتی موفق در اجرای برنامه‌های خود برخوردار بوده است (موسکارلا، 12-5؛ استید، 3215-3214؛ اسنادی، ۲۲۶).

آثار: مهم‌ترین اثر پوپ مجموعه کتاب ماندگار «بررسی هنر ایران» است که در ۱۳۱۷-۱۳۱۸ ش/۱۹۳۸-۱۹۳۹ م در آکسفرد به چاپ رسید. این مجموعه که به موضوع هنر ایران از پیش از تاریخ تا عصر حاضر پرداخته، حاصل کار پوپ، همسرش فیلیس اکرم و ۷۱ تن دیگر از پژوهشگران حوزه هنر و باستان‌شناسی ایران است و در ۶ مجلد بزرگ (نزدیک به ۲۸۰۰ صفحه و ۵۰۰۰ تصویر رنگی و سیاه و سفید) آگاهیهای قابل دسترس و قابل استنادی را در بر دارد که توسط محققان تراز اول دنیا در تاریخ، هنر و فرهنگ ایران تدوین شده است (جین، 297). چاپ دوم آن در ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م در ۱۲ مجلد در ژاپن، و سومین چاپ آن در ۱۳۵۶ ش/۱۹۷۷ م در ۱۶ مجلد به انضمام مطالعات جدید، در ایران انتشار یافت که مقالات کنگرة چهارم (۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰ م، در نیویورک و واشینگتن) را نیز در بر می‌گیرد.

از پوپ کتب و مقالات بسیاری نیز به چاپ رسیده، و بخش مهمی از آنها نیز به فارسی ترجمه شده است. تألیفات مهم و کلیدی دیگری هم از

صبا، ۱۴۰: آقابزرگ، ۱۵۹/۱). البته ناممکن می‌نماید. اگر منظور، ایلخان ابوسعید بهادر (حک ۷۱۷-۷۳۶ق) بوده باشد هم باید گفت حمدالله مستوفی که تاریخ گزیده را در روزگار این سلطان نگاشته، هیچ اشاره‌ای به مرگ پوریه‌ها نکرده است.

فصیح خوافی قصیده‌ای از پوریه‌ها، مربوط به زلزله نیشابور در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م و بازسازی آن شهر در ۶۶۹ق، نقل کرده است (۳۳۷/۲، ۳۳۰). اما دیگر سروده‌های پوریه‌ها استمرار حیات وی را پس از این تاریخ تأیید نمی‌کنند.

پوریه‌ها شاعری خوش قریحه و باذوق بود و دیوان مختصر او مضامین متنوعی دارد. وی در برخی سروده‌هایش، به ویژگیهای شخصیت خویش اشاره کرده است (نک: صفا، ۶۶۱/۱)۳، ۶۶۷-۶۶۸). مهارت پوریه‌ها در سرودن هزل و هجاست (رازی، ۱۷۹/۲-۱۸۰). وی شخصیت‌های تاریخی و معاصر خود را هجو کرده است (نک: صفا، ۶۶۲/۱)۳؛ حاشیه). همچنین هزلیاتی درباره اعضای بدن خود سروده (نک: رازی، ۱۸۰/۲) که در این زمینه، سخن او یادآور شعر سوزنی است، هرچند که پوریه‌ها خود را از سوزنی برتر می‌داند (نک: صفا، ۶۶۷/۱)۳. در مواردی نیز هزل و هجویات پوریه‌ها رنگ انتقادی از مفاسد اجتماعی روزگار به خود می‌گیرد (نک: افشار، ۵). پوریه‌ها در سروده‌های جدی، خود را هم‌تراز سنایی می‌داند (صفا، همانجا).

از تفتنهای شعری پوریه‌ها می‌توان به کاربرد فراوان واژه‌ها و عبارتهای مغولی در ضمن قصیده‌ای مدحی اشاره کرد (نک: دولت‌شاه، همانجا؛ جاجرمی، ۲۷۴/۱). یکی از استادانه‌ترین تفتنهای پوریه‌ها، قصیده لامیه به زبان مردم الکن است (نک: صفا، ۶۶۸/۱)۳.

نسخه‌ای خطی از دیوان پوریه‌های جامی (کتابت: ۱۰۲۹ق)، در موزه بریتانیا موجود است (نک: مرکزی، ۸۸۱/۱-۸۹). همچنین مثنوی «کارنامه اوقاف» او را (نک: EI<sup>2</sup>, VIII/342) ایرج افشار در ۳۱۵ بیت در مدح عزالدین فریومدی و هجو صاحب اوقاف، به چاپ رسانده (۱۳۳۹ش) که در آن نام سراینده تاج‌الدین نسایی ضبط شده است.

مآخذ: آذر یگدلی، لطفی، آشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ آقابزرگ، الذریعة، افشار، ایرج، مقدمه بر «کارنامه اوقاف»، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۲۹ش، ج ۷؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۴؛ جاجرمی، محمد، مونس الاحرار، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، فقت اقلیم، به کوشش جوادفاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکرة روز روشن، به کوشش محمدحسین رکن‌زاده آدیت، تهران، ۱۳۳۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علی حسن خان، صبح گلشن، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ فصیح خوافی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ مرکزی، میکروفلیمها؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز: EI<sup>2</sup>.

مریم مجیدی

یوب باقی مانده که از آن جمله است: «مقدمه‌ای بر هنر ایران<sup>۱</sup>»، «شاهکارهای هنر ایران<sup>۲</sup>» و «معماری ایران<sup>۳</sup>».

مآخذ: «آرتور ابهام پوپ»، ترجمه مهوش ابوالضیا، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۱۲، شد ۱۰-۱۱؛ اسنادی از باستان‌شناسی در ایران، سازمان اسناد ملی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بحرالعلومی، حسین، «ایران‌شناسی که به ایران عشق می‌ورزید و بزرگ‌ترین آرزوی این بود که در ایران به خاک سپرده شود»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۵۶ش، شد ۲-۱؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۵؛ دایرةالمعارف فارسی، ذکاء، یحیی، تاریخ عکاسی و عکاسان پیشگام در ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فروغ، مهدی، «مرگ یک دانشمند ایران‌شناس»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۳۸ش، شد ۸۲؛ نوروززاده چگینی، ناصر، «هیت هلمز، نخستین فعالیتهای باستان‌شناسی در لرستان»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۷، شد ۱۳-۱۴؛ یادنامه پنجمین کنفرانس بین‌المللی باستان‌شناسی و هنر ایران، وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۲۷ش؛ نیز:

*The Dictionary of Art*, ed. J. Turner, London/New York, 1998; Jayne, H., «A Survey of Persian Art, its Conception and Development, 1926-1939», *Surveyors of Persian Art: A Companion Volume to A Survey of Persian Art*, eds. J. Gluck and N. Siver, 1996; Muscarella, O. W., «The Pope and the Bitter Fanatics», *The Iranian World*, ed. A. Alizadeh et al., Tehran, 1999; Pope, A. U., «XVI. Proceedings...», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1977, vol. XIV; Sadiq, I., «Arthur Upham Pope, American Expert in Persian Art», *A Survey of Persian Art (New Studies 1960-1969, in Memoriam)*, Tehran etc., vols. XV-XVI; Stead, R., «Arthur Upham Pope, Champion of Excellence», *ibid*; *Surveyors of Persian Art: A Companion Volume to A Survey of Persian Art*, eds. J. Gluck and N. Siver, 1996.

ناصر نوروززاده چگینی

پوچکان، نک: تریتم‌جام.

**پوزتیه‌های جامی**، تاج‌الدین بن بهاء‌الدین، معروف به «ابن بها»، متخلص به «پوریه‌ها» و «بها»، شاعر هزل‌گوی سده ۱۳ق/۱۳م. وی اصلاً از روستای جام در خراسان، و در خانواده‌ای اهل دانش به دنیا آمد (اوحدی، ۱۹۳). پدرانش منصب قضای ولایت جام را داشتند. پوریه‌ها را نیز نخست برای این شغل تربیت کردند، ولی طبع ظریفش او را به معاشرت با شاعران کشانید (دولت‌شاه، ۱۳۶).

پوریه‌ها در هرات دانشهای ادبی را نزد رکن‌الدین قبابی و سعیدی هروی آموخت (همو، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۶؛ آذر، ۲۹۲/۱؛ هدایت، ۷۰۱/۲؛ صفا، ۳۵۶/۱)۳. گفته‌اند که به روزگار سلطنت ارغون خان (۶۷۲ق) همراه خواجه وجیه‌الدین زنگی پسر طاهر فریومدی به تبریز رفت (دولت‌شاه، ۱۳۷؛ اوحدی، همانجا؛ قس: صفا، ۶۶۳/۱)۳. پوریه‌ها در تبریز با همام تبریزی مشاعره داشت و به دستگاه خواجه شمس‌الدین محمد صاحب دیوان جوینی نزدیک شد و او را مدح کرد (دولت‌شاه، همانجا؛ رازی، ۱۷۹/۲؛ حمدالله، ۸۱۶).

پوریه‌ها در تبریز درگذشت (علی حسن خان، ۷۷). سال مرگ دقیق او معلوم نیست. صفا به دلایلی (۶۶۶/۱)۳ نظر تقی‌الدین کاشانی، یعنی ۷۳۲ق/۱۳۳۲م را نادرست می‌داند. اشاره بعضی منابع به وفات پوریه‌ها در عهد سلطان ابوسعید گورکان در نیمه دوم سده ۹ق (برای نمونه، نک:

1. *An Introduction to Persian Art*, 1931. London, 1965.

2. *Master pieces of Persian Art*, New York, 1945.

3. *Persian Architecture*,

پورتونوو<sup>۱</sup> پایتخت کشور افریقایی بنین (ه. م). در سده ۱۱ ق/۱۷ م پرتالیها در نزدیکی شهری به نام پورتو، در جنوب شرقی بنین امروزی که محل استقرار آنان بود، پایگاهی تجارتي احداث کردند که برای تمایز آن از شهر پورتو، آن را پورتونوو خواندند (کرون، II/293؛ وایکیدیا<sup>۲</sup>).

پورتونوو با ۱۷۶'۲۳۳ تن جمعیت (۱۳۸۳ ش/۲۰۰۵ م) دومین شهر بزرگ بنین به شمار می‌آید. این شهر در جنوب شرقی بنین، در کنار مردابی به همین نام که از خلیج گینه منشعب می‌گردد، در فاصله ۱۳ کیلومتری از اقیانوس اطلس جای دارد (همانجا؛ «فرهنگ...»<sup>۳</sup>؛ «به پورتونوو...»<sup>۴</sup>). اوامه<sup>۵</sup> بزرگ‌ترین رودخانه بنین با ۴۰۶ کم درازا — که حدود نیمی از آن قابل کشتی‌رانی است — در نزدیکی این شهر به مرداب می‌ریزد (بریتانیکا، میکرو، II/102). این شهر به وسیله جاده و راه‌آهن به کوتونو، و با راه زمینی به لاگوس، پایتخت نیجریه متصل است (همان، VIII/141).

پورتونوو مرکز بازرگانی منطقه‌ای کشاورزی است که عمده‌ترین محصول آن روغن نخل، پنبه و کاپک<sup>۶</sup> (الیاف درخت ابریشم) است. کشت نخل نیز که محصول آن از مهم‌ترین منابع درآمد این شهر و کشور بنین به شمار می‌آید، و در نیمه سده ۱۹ م که برده‌داری ممنوع گردید، از طریق به کارگرفتن نیروی کار بردگان آزاد شده توسط فرمانروایان پورتونوو گسترش یافت (گراو، 126؛ وایکیدیا). بیشتر اهالی پورتونوو را مردمانی از تیره ناگو<sup>۷</sup>، یکی از شاخه‌های نژاد یوروبا<sup>۸</sup> تشکیل می‌دهند (کرون، II/292).

درباره پیشینه شهر پورتونوو گفته شده است، بر اثر نزاعی که میان ۳ برادر مدعی سلطنت بر این سرزمین در ۱۰۳۴ ق/۱۶۲۵ م درگرفت، هر یک از آنها بر بخشی تسلط یافتند، و برادر کوچک‌تر سلطان نشینی کوچک بنیاد نهاد که اندک زمانی پس از آن، چنان که گفته شد، پرتالیها با احداث پایگاهی تجارتي در آنجا، آن را پورتونوو خواندند. در سده ۱۷ م پورتونوو یکی از مراکز تجارت برده، و گسیل آنها به آمریکا به شمار می‌رفت («بنین<sup>۱</sup>»، تاریخ: کلمبیا<sup>۱۰</sup>).

در سده ۱۲ ق/۱۸ م پورتونوو همچنان از مراکز فعال تجارت برده در غرب افریقا بود و دولت داهومی برای بهره‌برداری بیشتر از منافع تجارت برده می‌کوشید تا این سلطان نشین کوچک را بر قلمرو خود بیفزاید؛ اما این امر با مقاومت فرمانروایان پورتونوو رویه‌رو شد، و آنان سرانجام توانستند استقلال خود را در برابر سلطه‌جوییهای داهومی حفظ کنند (فیج، 280، 282؛ آلیور، 37؛ کرون، II/293).

ورود اسلام به پورتونوو زودتر از دیگر نقاط افریقای غربی تحقق یافت. این شهر محل تجمع مسلمانان افریقایی و مسلمانان مهاجری بود که از آمریکای جنوبی به آنجا می‌آمدند. پیشینه حضور بازرگانان مسلمان در پورتونوو به روزگار سلطنت دُایی کپو (۱۱۸۹-۱۱۹۷ ق/

۱۷۷۵-۱۷۸۳ م) می‌رسد. اما با این حال اسلام در دوره سلطنت ساجی (۱۲۶۲-۱۲۸۱ ق/۱۸۴۶-۱۸۶۴ م)، به رسمیت شناخته شد و شخصی به نام آلفاسیدو، از نژاد یوروبا رسماً به عنوان امام از پادشاه پورتونوو زمینی برای احداث مسجد دریافت کرد (کوک، ۳۰۰). در همین دوران، پورتونوو توجه دولت انگلستان را برانگیخت. توبا (سلا ۱۲۹۱-۱۳۲۶ ق/۱۸۷۴-۱۹۰۸ م) سلطان پورتونوو برای میارزه در برابر انگلستان با فرانسویها روابط دوستانه برقرار کرد و سرانجام بر آن شد تحت‌الحمایگی آن کشور را بپذیرد و در ۱۸۹۲ م از کوشش فرانسه برای تصرف داهومی پشتیبانی کند. فرانسه در ۱۳۱۲ ق/۱۸۹۴ م پورتونوو را به مستعمره داهومی منضم کرد (کرون، II/306).

دولت پورتونوو از پرودام‌ترین دولتهای غرب افریقا بود که سلطنت ۲۵ فرمانروای آن در ۱۳۵۵ ش/۱۹۷۶ م پایان گرفت. امروزه کاخ پادشاهان این سلطان نشین از مکانهای دیدنی شهر به شمار می‌رود («پورتونوو<sup>۱۱</sup>»). بجز کاخ و بخش قدیمی و یک کلیسای پرتغالی، در پورتونوو، تأسیسات و ساختمانهای جدید نیز به چشم می‌خورد (بریتانیکا، ماکرو، IX/630).

تقریباً همه مسلمانان پورتونوو پیرو طریقت تجانیه‌اند. با آنکه مسلمانان بنین متشکل از جوامع مختلفی هستند، اما همگی برتری امام جامبو (امام مسجد جامع) در پورتونوو را قبول دارند. امام جامبو از سوی مجمعی به این سمت منصوب می‌شود (کوک، ۳۰۰-۳۰۱).

مأخذ: کوک، ژ. م.، مسلمانان افریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

«Benin, Encyclopedia, www. encyclopedia. com; Britannica, 1989; The Columbia Encyclopedia, www. bartleby. com; Cornevin, R., Histoire de l'Afrique, Paris, 1976; Fage, J. D., A History of Africa, New York, 1978; Grove, A. T., Africa South of the Sahara, London, 1971; Oliver, R. and A. Atmore, Africa Since 1800, Cambridge, 1974; «Porto-Novos, Bénin, www. beninweb. org/Porto-novo. html; «Welcome to Porto-Novos, Porto-Novo. org, www. Porto-novo. org/English/index 2. html; Wikipedia, http://en. wikipedia. org/; The World Gazetteer, www. world-gazetteer. com.

پرویز امین

پوز خطیب گنجه‌ای، تاج‌الدین احمد، شاعر پارسی‌گوی سده ۶ ق/۱۲ م. درباره زمان زندگی پوز خطیب میان نویسندگان اختلاف نظر است. برخی او را از شاعران عصر غزنوی، و بعضی دیگر معاصر سنجر سلجوقی دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۸؛ علیشیر، ۳۲۷؛ امیرخیزی، ۴۶۷؛ خواندمیر، ۵۲۱/۲؛ شبلی نعمانی، ۱۶۱؛ نظمی، ۴۱۵؛ هدایت، ۱۳۳۴/۳). اما ازدواج او با مهستی گنجوی، مؤید زندگی وی در دوره سلجوقی است.

در حقیقت بیشتر شهرت پوز خطیب مرهون آمیختگی زندگی او با مهستی گنجوی و ازدواج با اوست. داستان این دلدادگی و شوریدگی را جوهری زرگر، شاعر سده ۷ ق به نظم آورده است. این منظومه به خطا، به نظامی منسوب شده است (نک: دولتشاه، ۱۲۰؛ نفیسی، ۱۰۵/۱).

1. Porto-Novo

2. Wikipedia.

3. The World ...

4. «Welcome...»

5. Ouémé

6. Kapok

7. Nago

8. Yorouba

9. «Benin»

10. The Columbia...

11. «Porto-Novos»

مدرسه حاجی میرزا حسن در سلک طلاب درس می‌آموخت، به مرثیه‌گویی پرداخت و دوستانش به وی تخلص «لسان» دادند (همو، نیز گرجی، همانجاها).

در ۱۲۸۴ ش، در ۲۰ سالگی به همراه برادر و استادش، عبدالرحیم خلخالی به تهران رفت و به آموختن طب قدیم پرداخت و از محضر محمدحسین خان سلطان الفلاسفه بهره برد (برقی، ۶۷/۲؛ نیکویه، ۲؛ «سرزمین...»، ۳۰۶؛ گرجی، روشن، همانجاها). ۳۰ سال بعد یعنی در ۱۲۸۷ ش از راه قم، سلطان آباد، کرمانشاه، بغداد و حلب به لبنان رفت. در بیروت در مدرسه لائیک به فرا گرفتن زبان و ادبیات فرانسه پرداخت و نام پورداد را برای خود برگزید، در حالی که برادرانش شهرت داود زاده داشتند. پس از دو سال و نیم اقامت در بیروت برای دیدار خانواده به رشت برگشت و پس از مدتی در شهریور ۱۲۸۹ راهی فرانسه شد (نیکویه، ۴-۵؛ روشن، ۱۰-۱۱؛ دوست‌خواه، ۴۹؛ خلخالی، ۶۸/۲؛ اسحاق، ۱/۶۰؛ آیین‌پور، آبادانی، همانجاها).

در فرانسه نخست در شهر بوه خود را برای ورود به دانشکده حقوق آماده ساخت و آن گاه در دانشگاه پاریس به تحصیل در رشته حقوق پرداخت (نیکویه، ۵؛ «درگذشت...»، ۳۴۴؛ معین، ۱۲) و از محضر استادان بنامی مانند شارل ژید و پلانیول بهره برد. در انجمن ادبی پاریس با علامه محمد قزوینی آشنا شد و دوستی آنها پایدار ماند («درگذشت...»، نیز معین، روشن، گرجی، فره‌وشی، همانجاها). در جمادی‌الاول ۱۳۳۲/آبان ۱۲۹۳ به همراهی محمد قزوینی و اشرف زاده تبریزی روزنامه ایرانشهر را منتشر کرد. ظاهراً پیش از این، روزنامه‌ای با عنوان پیک دهل منتشر می‌کرد، اما به عللی از جمله نامطلوب دانستن شیوه گزینش واژه‌های فارسی به کار رفته در آن و نیز تحول فکری از ادامه نشر آن منصرف شد. روزنامه ایرانشهر که مثنی سیاسی داشت و مطالبی ارزنده درباره فجایع استبداد و سیاست قاجاریه در آن درج می‌شد، با آغاز جنگ جهانی اول پس از ۳ شماره تعطیل شد (مصطفوی، ۳۰، ۹۳-۹۴، ۱۰۰-۱۰۲؛ معین، ۲۹).

در ۱۲۹۴ ش با شروع جنگ از فرانسه، سوئیس، آلمان، اتریش، رومانی، بلغارستان، استانبول و حلب گذشت و در بغداد اقامت گزید و با همکاری محمدعلی جمال‌زاده و با نام مستعار «گل» دومین روزنامه خود، یعنی رستخیز یا رستاخیز را منتشر کرد. با پیش‌روی انگلیسی‌ها و تسخیر کوت‌العماره، به کرمانشاه رفت و به نشر روزنامه خود ادامه داد. پس از چند ماه که روس‌ها کرمانشاه را گرفتند، از راه قصر شیرین به بغداد بازگشت و همچنان این روزنامه را منتشر می‌کرد و اشعار میهنی خود را با تخلص «گل» در آن درج می‌نمود (پورداد، همان، ۱۱-۱۲؛ معین، ۳، ۳۰-۳۱؛ جمال‌زاده، ۱۹۷-۲۰۰؛ نیکویه، ۷-۸؛ روشن، دوست‌خواه، همانجاها). سرانجام ترکان عثمانی به سبب سیاست سانسور شدید خود، روزنامه را تعطیل کردند. آن گاه پورداد برای اقامت در سوئیس از

کشاوری، ۲۴۸). جوهری در این منظومه رباعیات و قطعاتی را که پورخطیب و مهستی درباره یکدیگر می‌سرودند، به صورت مشاعره گردآوری کرده، و سپس در باب هریک، حکایتی آورده است (نک: امیرخیزی، ۴۶۳-۴۶۷).

پورخطیب ظاهراً در خانواده‌ای اهل شعر و ادب پرورش یافته، و گفته‌اند خطیب گنج‌ای از شاعران سده ۱۲۰۸ ق، به احتمال قوی پدر او بوده (نفیسی، ۱/۱۰۸؛ حمدالله، همانجا)، و خود وی هم در ردیف مشاهیر علما و فضلاء گنج به‌شمار می‌رفته است (تربت، ۷۶). اشعار باقی‌مانده از او که آقابزرگ تهرانی از آن به عنوان دیوان تاج‌الدین احمد ابن خطیب گنج‌ای یاد کرده (۱/۲۱۱، ۱۶۵)، ظاهراً همان مجموعه مشاعره‌های پورخطیب و مهستی است؛ زیرا چنین می‌نماید که آقابزرگ اصل دیوان را ندیده، و اطلاعات خود را از تاریخها و تذکره‌ها اخذ کرده است (قس: نفیسی، ۲/۷۳۹). یک نسخه خطی مربوط به سده ۱۱۵۹ ق/۱۵۵۹ م از این مجموعه، آمیخته با حکایت‌های منثور یافت شده که حاوی ۱۸۵ رباعی به نام پورخطیب و ۱۱۰ رباعی به نام مهستی و ۶۵ رباعی از دیگران، همراه با چند قطعه و یک لفظ است (نک: امیرخیزی، ۴۶۳-۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰). این شعرها که عموماً جنبه هزل و مطایبه دارند، نشان‌دهنده قریحه طنزپرداز پورخطیب و اسلوب قوی و مضمون‌پردازهای خوب و دلنشین اوست.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، امیرخیزی، اسماعیل، «تحقیقات درباره مهستی گنجوی»، آینده، ۱۳۰۶ ش، ش ۱۸، تربت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق/۱۹۰۰ م؛ شبلی نعمانی، محمد، شعرالعجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ علیشیر نوایی، مجالس الفنا، ترجمه کهن فخری هراتی و محمدین مبارک قزوینی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ کشاوری، صدر، محمدعلی، زنانی که به فارسی شعر گفته‌اند، از رابطه تا پروین، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نظمی تبریزی، دوست سخنور، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر معصا، تهران، ۱۳۴۰ ش.

پورداد، ابراهیم (۲۰ بهمن ۱۲۶۴-۲۶ آبان ۱۳۴۷ ش/۹ فوریه ۱۸۸۶-۱۷ نوامبر ۱۹۶۸ م)، استاد ممتاز دانشگاه تهران و احیاگر زبان و فرهنگ ایران باستان. ابراهیم، پورداد، پوریافر، پورمحمدحسین رشتی در محله سبزه میدان رشت چشم به جهان گشود (پورداد، مقدمه بر یشتها، ۱۱-۱۲، «سرگذشت...»، ۷۶۵؛ معین، ۱-۲؛ نیکویه، ۱؛ آبادانی، ۸۸؛ قس: گرجی، ۱؛ نیز روشن، ۱۰؛ فره‌وشی، ۷۷۰؛ آیین‌پور، ۳/۱۵۰؛ میرانصاری، ۳/۳۶۹، که تولد او را ۱۵ اسفند ۱۲۶۴ آورده‌اند).

پدرش بازرگان و ملاک، و مادرش دختر ملاحسن خماسی، از مجتهدان بزرگ آن سامان بود (پورداد، همانجا). تحصیلات مقدماتی فارسی و عربی را در این شهر فرا گرفت. از خردسالی به سرودن شعر علاقه نشان داد (همو، پوراندخت‌نامه، مقدمه، ۱۰) و زمانی که در

هنگامی که دولت ایران از فرستادن ارز به خارج از کشور جلوگیری کرد، در آن کشور به سربرد و به کار ترجمه و گزارش اوستا پرداخت. سرانجام در ۱۳۱۶ش (نک: نیکویه، خلخالی، برقی، همانجا؛ دوست‌خواه، ۵۱؛ آرن‌پور، ۱۵۱/۳) و بنا به اقوال دیگر در ۱۳۱۸ش (روشن، گرجی، فره‌وشی، همانجا؛ یارشاطر، «به‌یاد...»، ۷؛ «درگذشت»، ۳۴۶)، به ایران بازگشت و در دانشکده حقوق و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به تدریس پرداخت.

در ۱۳۲۲ش در پی دعوت دولت هند به همراهی علی‌اصغر حکمت و غلامرضا رشید یاسمی برای تجدید روابط فرهنگی به هند سفر کرد و در استانهای مختلف به بازدید از مؤسسه‌های فرهنگی و دانشگاههای آن دیار پرداخت (نیکویه، ۱۸؛ پورداود، مقدمه برگانه، ۳۸۲).

پورداود به سبب مقام بلند علمی به عنوان نماینده دانشگاه تهران به بسیاری از کنگره‌های فرهنگی و ادبی دعوت می‌شد و از اعضای اصلی بسیاری از انجمنها و مؤسسه‌های ادبی و فرهنگی بود و به احترام وی محافل بزرگداشت بسیاری برگزار می‌شد. وی مدت ۴ سال ریاست انجمن روابط فرهنگی ایران و آلمان را برعهده داشت («سرزمین»، ۳۰۷) و از اعضای شورای فرهنگی سلطنتی ایران و نیز از اعضای هیئت امنای کتابخانه بزرگ پهلوی بود (جمال‌زاده، ۲۰۲).

در ۱۳۲۴ش (گرجی، دوست‌خواه، برقی، همانجا) و به قولی در ۱۳۲۵ش (نیکویه، ۱۹) دانشگاه تهران شصتمین سال تولد او را جشن گرفت و به همین مناسبت در ۱۳۲۵ش یادنامه‌ای مشتمل بر شرح احوال و آثار او به کوشش محمدمعین در دو جلد به زبان فارسی و زبانهای اروپایی انتشار یافت (نک: معین، ۱، ج۱؛ آرن‌پور، گرجی، همانجا؛ دوست‌خواه، ۵۱-۵۲؛ سپنتا، عبدالحسین، ۹۳). در این مراسم بدیع‌الزمان فروزانفر درباره خدمات علمی پورداود سخن گفت و لطفعلی صورتگر قطعه شعری با عنوان «دانشمند» قرائت کرد و پرویز ناتل خانلری درباره اخلاق پورداود، و محمدمعین درباره نظر دانشمندان درباره آثار او به ایراد سخنرانی پرداخت (نیکویه، همانجا). انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی نیز در بندر انزلی محفل بزرگداشتی در ۲۷ فروردین ۱۳۲۴ به مناسبت شصتمین سال تولد او برگزار کرد (همو، ۲۰).

در ۶ مهر ۱۳۲۴ پورداود انجمن ایران‌شناسی را دایر کرد که تنها انجمن غیردولتی آن زمان بود (همو، ۲۱؛ برقی، ۶۷/۲؛ آرن‌پور، همانجا). در ۱۳۳۹ش به عنوان رئیس هیئت نمایندگی ایران به همراه استادانی چون ایرج افشار، سعید نفیسی، محمدمعین و مجتبی مینوی در بیست و پنجمین کنگره خاورشناسان - که در مسکو تشکیل شده بود - شرکت جست و از آنجا به فنلاند، سوئد و هلند سفر کرد (گرجی، ۳؛ نیکویه، ۲۲؛ «درگذشت»، همانجا؛ میرانصاری، ۳۷۱/۳).

پورداود در ۱۴ دی ماه ۱۳۴۲ش/۴ ژانویه ۱۹۶۴م برای شرکت در

راه بالکان به برلین رفت، اما آلمانها از خروج او جلوگیری کردند و او در همان سرزمین اقامت کرد و در سال ۱۲۹۵ش در دانشگاه برلین، و سپس در دانشکده ارلانگن به ادامه تحصیل در رشته حقوق پرداخت (معین، ۴، ۱۲؛ نیکویه، ۹). در این سرزمین با سیدحسن تقی‌زاده آشنا شد و در نشر مجله کاوه با او همکاری کرد. همکاری با تقی‌زاده و نیز با محمد قزوینی و آشنایی با خاورشناسان آلمانی از جمله یوزف مارکوارت تأثیری ژرف بر اندیشه او نهاد و او را بیش از پیش به تحصیل و تحقیق درباره ایران باستان علاقه‌مند ساخت (همو، ۱۰؛ افشار، ۱۹).

وی در شهریور ۱۲۹۹ با دختری دندان‌پزشک آلمانی ازدواج کرد و در تیرماه ۱۳۰۱ یگانه فرزندش پوراندخت به دنیا آمد (مصطفوی، ۴۰؛ نیکویه، همانجا؛ قس: جمال‌زاده، ۲۰۱، که نام او را ایراندخت ضبط کرده است). پورداود در ۱۳۰۳ش به همراه خانواده به ایران بازگشت. در مهر ۱۳۰۴ به دنبال دعوت پارسیان هند به هندوستان رفت و دو سال و نیم در آنجا ماند و به انتشار بخشی از ادبیات مزدیسنا و گزارش اوستا پرداخت و چند سخنرانی درباره تمدن ایران باستان از جمله شرح آتش بهرام، پیشوایان دین مزدیسنا، تقویم و فرق دین مزدیسنا، زبان فارسی، فروردین، دروغ، و ایران قدیم و نو ایراد کرد (گرجی، ۲؛ نیکویه، ۱۳؛ روشن، ۱۲؛ دوست‌خواه، ۵۰؛ «درگذشت»، ۳۴۵؛ آبادانی، ۸۸).

در ۱۳۰۷ش بار دیگر به آلمان بازگشت و تفسیر جلد دوم یشتها و خرده اوستا و نخستین جلد یسنا را به انجام رساند (گرجی، ۲-۳؛ نیکویه، ۱۴؛ دوست‌خواه، نیز «درگذشت»، همانجا). در ۱۳۱۱ش به دنبال درخواست تاگور از سوی دولت ایران برای تدریس فرهنگ ایران باستان به هند رفت و در دانشگاه ویسوهاپورتی<sup>۱</sup> واقع در شانتی نیکیتان به تدریس پرداخت و به دستگیری یکی از استادان آنجا به نام ضیاءالدین، ۱۰۰ بند از اشعار تاگور را از بنگالی به فارسی برگردانید (گرجی، ۳؛ نیکویه، ۱۵-۱۶؛ فره‌وشی، ۷۷۱؛ آبادانی، روشن، همانجا). در ۱۳۱۲ش در هفتمین «کنگره شرقی هند»<sup>۲</sup> در گروه اوستا شناسی عضویت یافت و ریاست شعبه عربی - پارسی را نیز به عهده داشت و خطابه‌ای با عنوان «مراجعاتی چند درباره بودا در ادبیات و تاریخ ایران» به زبان انگلیسی ایراد کرد (همو، ۱۲؛ نیکویه، ۱۶).

زردشتیان هند بسیار به او ارادت داشتند، تا جایی که به هنگام مراسم مذهبی مزدیسنا که به آن یژشن می‌گویند و بجز زردشتیان فرد دیگری را به آن مراسم راه نمی‌دهند، از پورداود دعوت کردند و او پس از خاورشناس آمریکایی، جکسن؛ خاورشناس آلمانی، هاوک<sup>۳</sup>؛ و بانوی خاورشناس فرانسوی منان<sup>۴</sup>، چهارمین غیرزردشتی بود که تا آن روزه چنان مراسم دعوت می‌شد (معین، ۷۶؛ «درگذشت»، ۳۴۵).

در فروردین ۱۳۱۳ و به قولی اسفند ۱۳۱۲ از بمبئی به آلمان رفت و تا



وی از کودکی به دانستن اوضاع ایران قدیم علاقه‌مند بود و چون به سن رشد رسید، مطالعه کتابهایی را که راجع به ایران باستان بود، بر مطالعه کتابهای دیگر ترجیح داد و به‌خصوص کتابهای مربوط به دین زردشتی بیش از همه توجه او را به خود جلب کرد و سالهای دراز در این باره به تحقیق پرداخت (پورداود، مقدمه بر یشتها، ۱۱-۱۲) و با آگاهی وسیعی که از زبانهای فرانسه، آلمانی، انگلیسی، عربی و ترکی و دیگر زبانهای کهن داشت، تمام کتابهای مربوط به ایران قدیم را - که به زبانهای گوناگون نوشته شده بود - در کتابخانه شخصی خود گرد آورد و تا آخرین دقیق حیات به مطالعه و بررسی سرگرم بود (آبادانی، ۹۱) و در این راه از مباحثه و مکاتبه با دانشمندان بزرگ ایران‌شناس دنیای غرب از جمله مارکوارت، مان، هارتمان، فرانک، شدرا<sup>۲</sup>، هیل، براون، میتوخ<sup>۳</sup>، مینورسکی، ولف و بلوشه دریغ نمی‌کرد. علاقه بلوشه به او بسیار بود، تا جایی که نام پورداود را به خط پهلوی بر نگین انگشتری خود حک کرده بود (معین، ۱۵-۱۷؛ مصطفوی، ۱۱۰-۱۱۲؛ ۲۸۶؛ سپنتا، عبدالحسین، همانجا).

بر اثر کوششهای پیگیر او ایرانیان می‌توانند اوستا را به زبان فارسی ساده امروزی مطالعه کنند و از اوضاع و رسوم و اخلاق و مواظ و حکم، معتقدات دینی، روایتهای تاریخی و اساطیری نیاکان خود آگاه شوند (قزوینی، ۷۸۴/۳-۷۸۵؛ یارشاطر، «یسنا»، ۳۲-۳۳). خدمت بزرگ او درباره تفسیر اوستا به خدماتی تشبیه شده است که گروتفند<sup>۴</sup>، لاسن، بورنوف و راولینسن در قرن ۱۹م نسبت به کشف القبا میخی کردند و دنیا را از تاریخ قوم آریایی و ایران هخامنشی آگاه ساختند (صدیق، ۶۹).

پورداود در تحقیقات خود روش دانشمندان آلمانی را به کار می‌بست و به‌خصوص از نظر نشان دادن مراجع متعدد و حواشی بسیار، کاملاً تحت تأثیر آنان بود. دقت و سواس گونه در ذکر منابع، به کار بردن جمله‌های کوتاه و کامل، پرهیز از تصنع، سادگی، گنجاندن معانی بسیار در عبارتهای مختصر، دوری از تکرار و پرهیز از اطباب از ویژگیهای مهم وی در کار تألیف و ترجمه به شمار می‌آید. پورداود از واژه‌سازهای نابهنجار و نامربوط و از به کار بردن الفاظ عربی پرهیز می‌کرد. یافشاری او در یارسی‌گویی در نظر برخی رنگ و بوی تعصب داشت و می‌پنداشتند با زبان عربی دشمنی دارد (معین، ۵۱-۵۲؛ دوست‌خواه، ۵۳؛ قزوینی، ۷۸۵/۳-۷۸۶؛ گرجی، ۱۰؛ افشار، ۲۰؛ محیط، ۴۶۸-۴۷۰).

شاگردان پورداود: پورداود در طول سالها معلمی خود، شاگردان فراوانی تربیت کرد که هر یک خود، معلمان و محققان نامدار در عرصه ادب و فرهنگ ایران شمرده می‌شوند. با آنکه نام محمد معین، محمد مقدم، محمدکیوان پورمکری، یحیی ماهیارنوبی، بهرام فره‌وشی، ساسان سپنتا، احسان یارشاطر، متوچهر ستوده، جلیل دوست‌خواه،

بیست و ششمین کنگره خاورشناسان به دهلی رفت و به ریاست شعبه ایران‌شناسی در دانشگاه دهلی انتخاب شد. یک سال بعد، یعنی در ۱۳ دی ۱۳۴۳ دانشگاه دهلی در جشن با شکوهی درجه دکترا را افتخاری به او اهدا کرد («درگذشت»، ۳۴۶-۳۴۷؛ مصطفوی، ۵۰؛ نیز درباره تاریخ این جشن، قس: نیکویه، ۲۲-۲۴). پس از آن پورداود به بمبئی و از آنجا به جزیره سیلان رفت و در کلمبو از او استقبال شد و پس از بازدید شهر مقدس کندی<sup>۱</sup> و پرستشگاه معروف آن به بمبئی بازگشت (همو، ۲۲-۲۳؛ گرجی، ۴).

در ۱۳۴۴ ش پورداود به عضویت «آکادمی جهانی هنر و دانش ورل» - که اعضای آن از برجسته‌ترین دانشمندان جهان‌اند - انتخاب گردید (مصطفوی، همانجا؛ دوست‌خواه، ۵۱؛ نیز قس: «درگذشت»، همانجا، که ۱۳۴۳ ش آمده است). در همین سال و به قولی در ۱۳۴۶ ش نماینده پاپ، پل ششم در ایران به پاس خدمات انسان دوستانه پورداود نشان شوالیه سن سیلوستر را به وی تقدیم کرد (نیکویه، ۲۴؛ روشن، ۱۳؛ «درگذشت»، ۳۴۷؛ مصطفوی، ۵۱؛ فره‌وشی، همانجا).

در ۱۸ فروردین ۱۳۴۵ دولت هند نشان تاگور را - که بزرگ‌ترین نشان علمی و فرهنگی آن دولت به شمار می‌آمد و تا این زمان تنها ۴ تن از دانشمندان نامدار جهان موفق به دریافت آن شده بودند - به وی پیشکش کرد (نیکویه، ۲۵؛ مصطفوی، فره‌وشی، «درگذشت»، همانجاها). محبوبیت پورداود در کشورهای مختلف از این پیش بود، تا جایی که پرفسور هویس از رؤسای جمهور کشور آلمان، عالی‌ترین نشان علمی دولت این کشور را به وی اهدا نمود (دوست‌خواه، همانجا). پورداود در ۱۳۴۲ ش و به قولی ۱۳۴۳ ش از دانشگاه تهران بازنشسته شد و در ۱۳۴۶ ش عنوان استاد ممتاز دانشگاه را به دست آورد (نیکویه، ۱۸؛ «درگذشت»، ۳۴۶؛ نیز قس: میرانصاری، همانجا). از زمان بازنشستگی به بعد، به مطالعه و پژوهش گذراند و کمتر در مجامع دیده شد (نیکویه، ۲۵) و سرانجام در پامداد ۲۶ آبان ۱۳۴۷ درگذشت و با تشریفات بسیار در رشت، در آرامگاه خانوادگی خود به خاک سپرده شد. پس از درگذشت وی مجالس بزرگداشت و یادبود بسیاری در کشورهای آلمان، هند، پاکستان، فرانسه و در شهرهای مختلف ایران از جمله در تهران، رشت، شیراز، اصفهان و کرمان برگزار شد و بزرگان علم و ادب از دانش، بزرگواری، خدمات علمی و تلاشهای این دانشمند در شناساندن فرهنگ ایران باستان تجلیل کردند (همو، ۳۰-۳۲؛ نیز نک: رعدی، ۲۱-۲۵).

پورداود را بنیان‌گذار ایران‌شناسی در سرزمین ایران، و زنده کننده فرهنگ و زبان ایران باستان دانسته‌اند (فرهنگ مهر، ۲۸). دل‌بستگی او به فرهنگ ایران باستان تا اندازه‌ای بود که در مدرسه فیروز بهرام کلاسهایی برای تدریس زبان و فرهنگ باستانی ایران دایر کرد و خود نیز به تدریس پرداخت (افشار، ۱۷).

ایرج افشار و... به عنوان شماری از شاگردان پورداود بر زبانها می‌رود، منابع موجود شاگردی محمدمعین (مصطفوی، ۱۴۳)، احسان یارشاطر («به یاد»، ۷) و ساسان سپینا (ص ۱۹۴) را تأیید می‌کنند و از حضور بهار و شفق در جلسه نخستین روز درس پورداود در زمینه «زبانها و فرهنگ باستانی ایران» حکایت دارند (یارشاطر، همان، ۸).

آثار: آثار پورداود را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

الف- آثار منظوم: پورداود فعالیت ادبی خود را با شعر آغاز کرد و به سبب قریحه لطیف و ذوق سرشار از احساسات و وطن‌دوستانه، اشعاری دلکش از خود به یادگار نهاد (نیکویه، ۳۵). در آغاز «لسان» تخلص می‌کرد و آن‌گاه تخلص «گل» و سپس «پور» را برگزید (برقی، ۶۷/۲-۶۸). کار شاعری خود را با سرودن مرثیه آغاز کرد و مرثیاتی او مورد استفاده مرثیه‌خوانان در ایام سوگواری قرار می‌گرفت. هنگامی که در تهران به سر می‌برد، به خواهش دوستان غزل می‌سرود و غزلهای شاعران دیگر را استقبال می‌کرد (پورداود، پوراندخت‌نامه، مقدمه، ۱۰).

پورداود کلیه اشعاری را که در رشت، تهران و بیروت سروده بود، به استثنای چند غزل همه را از میان برد. دیوان شعر او شامل قصیده، غزل، مسمط، ترجیع‌بند و به طور کلی اشعاری است که در جنگ جهانی اول سروده است و دارای موضوعات و مضامین وطنی است. چند شعر نیز مربوط به دوران جوانی و پیری او در این دیوان دیده می‌شود (همان، ۱۳-۱۴). پورداود دیوان خود را به نام یگانه دخترش پوراندخت نامه نامید که توسط دینشاه ایرانی در ۱۳۰۶ ش به انضمام ترجمه انگلیسی آن در بمبئی به چاپ رسید.

تصانیف و اشعار وطنی او بسیار مورد توجه مردم قرار می‌گرفت. هنگام اقامت او در بغداد و کرمانشاه، درویشهای دوره گرد آنها را با جوش و خروش در کوچه و بازار می‌خواندند. شعر معروف او با مطلع «از چیست که ما بیچاره شدیم/ از خاک وطن آواره شدیم»، در اصفهان با اندکی تصرف و تغییر سرود درسی مدرسه شده بود (محیط، ۴۶۶-۴۶۷؛ جمال‌زاده، ۱۹۹۰-۲۰۰۰؛ مصطفوی، ۳۳۹، ۴۴۱-۴۴۵).

افزون بر دیوان، منظومه‌ای به نام یزدگرد شهریار نیز از آثار شعری اوست که ۱۹۷ بیت و درباره کشته شدن یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی است و قسمتی از آن در برلین، و بخشی دیگر در مؤسسه تاگور در بنگاله، یعنی مؤسسه ویسو بهارتی سروده شده است (معین، ۹۱؛ مصطفوی، ۴۳۸-۴۴۱). پورداود معمولاً اوزان نادر عروضی را برمی‌گزید و در سرودن آنها مهارت نشان می‌داد (نیکویه، ۳۹؛ معین، ۳۹). اطلاعات و علاقه او به ایران باستان اثری عمیق در شعر او گذاشت و مثنویهای «امشاسپندان»، «دوشیزگان»، «بدرد ایرانیان از آبخوست مغستان» و قصیده «بهار و بهدین» بیانگر این تأثیر است (نیکویه، ۴۸-۴۹).

ب- آثار منثور و تحقیقات ادبی: ترجمه و گزارش اوستا، که برجسته‌ترین اثر پورداود به شمار می‌رود. با در نظر گرفتن سیاق

عبارتهای اوستایی و دور بودن آنها از شیوه زبان فارسی امروز و نیز با توجه به متن مشکل و پر از ابهام اوستای نخستین، اهمیت کار پورداود روشن می‌شود. او می‌کوشید ترجمه‌ای روان از اوستا به دست دهد و بدون آنکه از حدود قواعد زبان فارسی دور شود، با استفاده از واژه‌های کهن، ترکیباتی رسا و خوش آهنگ پدید آورد. امتیاز دیگر کار او مقدمه و توضیحاتی است که برای هر یک از بخشهای اوستا نگاشته است. این مجموعه علاوه بر تفسیر و ترجمه، لغت‌نامه بزرگی در ریشه‌شناسی واژه‌های ایرانی نیز هست و از بهترین مآخذ برای پی بردن به فرهنگ ایران باستان به شمار می‌آید (مصطفوی، ۳۸۹-۳۹۱؛ یارشاطر، همان، ۳۴-۳۶).

بخشهای مختلف مجموعه گزارش اوستا بدین قرار است: ۱. گاتاها (بمبئی، ۱۳۰۵ ش)، نخستین بخش از اوستا است که جزو مجموعه یسنا به شمار می‌آید و توسط انجمن زردشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ چاپ شده، و به دستیاری دینشاه ایرانی به دو زبان پارسی و انگلیسی فراهم آمده است. ۲. یشتها (بمبئی، ۱۳۰۷ ش)، بخش نخستین مجموعه یسناست و دیباجه آن به دستیاری دینشاه ایرانی به انگلیسی ترجمه شده است. ۳. یشتها (بمبئی، ۱۳۱۰ ش)، بخش دوم از مجموعه یشتهاست. ۴. خرده اوستا (بمبئی، ۱۳۱۰ ش)، گزارش و ترجمه آخرین بخش اوستاست. ۵. یسنا (بمبئی، ۱۳۱۲ ش)، بخش نخست. ۶. یسنا (تهران، ۱۳۳۷ ش)، بخش دوم مجموعه یسناست و گفتارهایی درباره موضوعات تاریخی را نیز در برمی‌گیرد. ۷. گاتاها (بمبئی، ۱۳۲۹ ش)، دومین گزارش بخش نخست است. ۸. یادداشتهای گاتاها (تهران، ۱۳۳۶ ش)، توضیحاتی درباره واژه‌های اوستایی این بخش است. ۹. ویسپرد (تهران، ۱۳۴۳ ش)، بخش دیگری از کتاب اوستاست که به کوشش بهرام فره‌وشی چاپ شده است. ۱۰. وندیداد، که جزو آثار منتشر نشده اوست (نک: فره‌وشی، ۷۷۲؛ معین، ۸۶-۹۰؛ «درگذشت»، ۳۴۷-۳۴۸؛ مصطفوی، ۳۹۱-۴۱۴؛ نیکویه، ۷۵-۸۱؛ میرانصاری، ۳۷۲/۳).

تحقیقات دیگر پورداود، شامل کتاب، و مقاله‌ها و سخنرانیهایی درباره فرهنگ ایران باستان، واژه‌شناسی، تاریخ و به طور کلی تحقیقات ادبی است: ۱. ایرانشاه (بمبئی، ۱۳۰۴ ش)، در شرح مهاجرت زردشتیان ایران به هند. ۲. خرمشاه (بمبئی، ۱۳۰۵ ش)، بخشی از سخنرانیهای پورداود درباره آیین و کارنامه زبان باستان است که در هند ایراد شده‌اند. ۳. گفت و شنود پارسی (بمبئی، ۱۳۱۲ ش)، کتاب درسی است برای آموختن زبان پارسی به هندوها. ۴. سوشیانس (بمبئی، ۱۳۰۶ ش/۱۳۴۶ ق)، رساله کوچکی است که در آغاز به شکل سخنرانی ایراد شده بود و بعد به شکل کتابی منتشر شد. ۵. فرهنگ ایران باستان (تهران ۱۳۲۶ ش)، گفتارهایی است درباره فرهنگ ایران باستان از آغاز تاریخ این سرزمین تا پایان حکومت ساسانیان و برخی از واژه‌های ایرانی. ۶. هرمزدنامه (تهران، ۱۳۳۱ ش)، درباره گیاهان خوراکی و دارویی و نیز واژه‌شناسی. ۷. اناهیتا یا پنجاه گفتار (تهران،

او به اختلاف روایات پوریار، پوریار، پوریا، بریار، پوریار، پکیار و بوکیار نیز آمده است (جامی، ۵۰۴؛ گازرگاهی، ۱۴۰؛ آذر، ۳۱۹؛ هدایت، ریاض، ۱۹۷، ...؛ اعتماد السلطنه، ۶۲۰/۲؛ قداراف، ۱۵۲؛ پرتو بیضایی، ۱۱۱-۱۱۲). برخی نیز او را فرزند پوریای ولی دانسته‌اند (اوحدی، ۹۴۰/۳؛ واله، ۳۴۷؛ علی‌حسن‌خان، ۳۸۲؛ هدایت، سفارت‌نامه، ۷۸، ۹۰).

وی در شهر خویه یا خویق خوارزم به دنیا آمد. پاره‌ای از مآخذ اصل او را از اورگنج (= کهنه اورگنج) دانسته، و آورده‌اند که پدرش پس از هجوم مغول آنجا را ترک گفت و با خانواده خود راهی خویه شد و پهلوان محمود در حومه این شهر به دنیا آمد (قداراف، ۱۵۱).

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و شرح احوال او بیشتر با افسانه‌ها درآمیخته است. برخی تذکره‌نویسان او را از ملازمان خواجه بهاءالدین نقشبند، و بعضی دیگر معاصر و مصاحب شیخ محمد خلوتی دانسته‌اند (بخاری، ۱۹۰؛ جامی، همانجا؛ معصوم علیشاه، ۳۶۶/۲). آنچه درباره وی می‌توان گفت این است که او در ابتدای حال به ورزش کشتی اشتغال داشته، و پهلوان خوارزم بوده است. حکایتی از کشتی پوریای ولی در مبارزه پهلوانی و شکست عمدی وی از حریف در منابع آمده که نام او را در زمره جوان‌مردان و اهل معرفت ثبت کرده است. در این حکایت که با مضمون واحد و جزئیات متفاوت نقل شده، پهلوان محمود پیش از کشتی گرفتن با پهلوانی ضعیف‌تر از خود در هندوستان یا خوارزم، به نیاز او به پیروزی در این کشتی، و نیز دعای ملتسمانه مادر پهلوان برای پیروزی فرزندش پی می‌برد. به همین سبب در مبارزه، از سر جوان‌مردی خود را به دست حریف می‌سپارد و پشت بر زمین می‌ساید و با این شکست خود خواسته درهای معرفت را به روی خود می‌گشاید (گازرگاهی، ۱۳۸-۱۴۰؛ هدایت، همان، ۹۰-۹۱).

این حکایت در دوره‌های بعد به نماد پیوند پایدار میان فتوت و تصوف تبدیل شد و نام پوریای ولی را به عنوان نماد جوان‌مردی در میان ورزشکاران جاودان ساخت، چندان که به اعتقاد برخی، رسم زمین ادب بوسیدن نزد ورزشکاران باستانی هنگام ورود به گود زورخانه، اشاره‌ای به قدم‌بوسی پوریای ولی و ادای احترام به خاطره جوان‌مردی و پهلوانی اوست؛ نیز از همین روست که در زورخانه‌ها، پس از خاتمه ورزش و قبل از کجاده زدن یا کشتی گرفتن، میاندار برای پهلوانان گذشته - به ویژه پوریای ولی - طلب آموزش می‌کند (پرتو بیضایی، ۳۱، ۳۷).

به تازگی نیز طوماری به نام «طومار افسانه پوریای ولی» به دست آمده که ظاهراً به انشای یکی از قصه‌خوانان عصر صفوی است و در آن از نژاد پهلوان محمود و چگونگی اتصال نسل او به پهلوانان قدیم ایران و ریاضت و عبادت ۱۲ ساله‌اش، و رؤیت جمال شاه ولایت و یافتن ۴۱ نفر از پهلوانان، از جمله پهلوان شیردل کهنه سوار، استاد او و برخی مریدان شیخ روزبهان و حاجی بکتاش و نیز خادمان امام رضا (ع) که به سوی او آمدند و تا پایان عمر یار و همراه او بودند، و نیز از فنون مختلف کشتی و آداب پهلوانی که تا امروز در میان پهلوانان وجود دارد، سخن به میان

۱۳۴۳ش)، شامل مقاله‌هایی درباره موضوعات مربوط به تاریخ و تمدن و زبان ایرانیان. ۸. خوزستان ما (تهران، ۱۳۴۳ش)، رساله کوچکی است درباره سرزمین ایلام و اقوام خوز که از اسناد مهم تاریخ خوزستان است. ۹. بیژن و منیژه (تهران، ۱۳۴۴ش)، گزیده‌ای از شاهنامه فردوسی است، همراه با پیش‌گفتاری ارزشمند درباره فردوسی، دقیقی و شاهنامه. ۱۰. فریدون (تهران، ۱۳۴۶ش)، گزیده‌ای از شاهنامه فردوسی است که زیر نظر او به وسیله چند تن از محققان فراهم آمده، و دارای توضیحات و حواشی عالمانه‌ای از اوست. ۱۱. زین‌الیزار (تهران، ۱۳۴۷ش)، که تاریخچه‌ای از سلاح‌های کهن ایرانی است (نک: مصطفوی، ۴۱۴-۴۵۱؛ معین، ۹۱-۹۴؛ نیکویه، ۸۴-۸۹؛ فره‌وشی، ۷۳۳).

افزون بر اینها پوردادو دهها مقاله در زمینه موضوعات گوناگون نوشته، و دیباچه‌های مختلف برای کتابهای دیگران تألیف کرده که در نشریات و مجله‌های داخلی و خارجی به چاپ رسیده است (برای آگاهی بیشتر، نک: پوردادو، «سرگذشت»، ۷۶۸-۷۷۱؛ مصطفوی، ۴۵۹-۴۶۳؛ معین، ۹۶-۹۹؛ نیکویه، ۹۰-۹۸).

مآخذ: آبادانی، فرهاد، «سخنرانی»، هجرت، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۱۹، ش ۱۰؛ آیین‌پور، یحیی، از تیما تا روزگار ما، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «درباره پوردادو»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۲ش، ج ۲۱، برقی، محمدباقر، سخنوران نامی معاصر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پوردادو، ابراهیم، پوراندخت نامه، بهشتی، ۱۳۴۷ش؛ همو، «سرگذشت»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۲، ش ۶؛ همو، مقدمه بر کتابها، به کوشش ع. جریزه‌دار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، مقدمه بر پشتها، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «سرگوازی برای یک دوستی شصت ساله»، وحید، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۶، ش ۳-۲؛ خلخالی، عبدالحمید، تذکره شعری معاصر ایران، تهران، ۱۳۳۷ش؛ «درگذشت پوردادو»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸م، س ۳، ش ۶؛ دوست‌خواه، جلیل، «کارنامه هشتاد سال زندگی»، پیام نوین، تهران، ۱۳۲۲ش، س ۷، ش ۱۲؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «یادی از پوردادو»، نگین، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۲، ش ۲۳؛ روشن، محمد، «استاد ابراهیم پوردادو»، گاتها (نک: همو، پوردادو)، سپتا، ساسان، «روش تدریس پوردادو»، پوردادو پژوهنده روزگار نخست (نک: همو، نیکویه)؛ سپتا، عبدالحسین، «سخنرانی»، هجرت، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۱۹، ش ۱۰؛ «سرزمین آتش نهاده»، کار، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۷؛ صدیق، عیسی، چهل گفتار، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فرهنگ مهر، «سخنرانی»، هجرت، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۱۹، ش ۱۰؛ فره‌وشی، بهرام، «در جهان هنر و ادبیات»، سخن، تهران، ۱۳۲۷ش، دوره ۱۸، ش ۱۷؛ قزوینی، محمد، مقالات، به کوشش ع. جریزه‌دار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گرچی، مرتضی، مقدمه بر اناهیتی پوردادو، تهران، ۱۳۲۳ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «جدال مدعی با سعدی»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۳۶، ش ۹؛ مصطفوی، علی‌اصغر، زمان و زندگی استاد پوردادو، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معین، محمد، «پوردادو»، یادنامه پوردادو، تهران، ۱۳۲۵ش، ج ۱؛ میرانصاری، علی، اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نیکویه، محمود، پوردادو پژوهنده روزگار نخست، رشت، ۱۳۷۸ش؛ یارشاطر، احسان، «به یاد پوردادو»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۲ش، ج ۲۱، همو، «یستاه»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۳.

اصغر دادبه - ملحه مهدوی

پوریای ولی، پهلوان محمود خوارزمی، مشهور به پوریای ولی و متخلص به قتالی (د ۷۲۲ق/۱۳۲۲م)، عارف و شاعر. جزء نخست لقب

آمده است (همو، ۲۶، ۳۴۹ ب؛ عباسی، ۲۶/۱-۴۷؛ انصاف پور، ۵۵-۶۸). اشعار پوریای ولی در مجموعه‌ای به نام *مثنوی کنزالحقائق*، گرد آمده است. با آنکه در پاره‌ای از فهرستهای کتب خطی، این مثنوی به عطار نیشابوری نسبت داده شده، و نیز نسخه‌ای از آن به نام شیخ محمود شبستری به چاپ رسیده است، اما با توجه به ذکر سال ۷۰۹ ق که در طی مثنوی آمده، و قید نام محمود در بعضی ابیات، و نیز با توجه به اینکه از قدیم‌ترین تذکرةهایی که نام پهلوان محمود در آنها آمده (مثلاً نک: *مجالس العشاق* گازرگاهی، ۱۳۰، که در سده ۹ ق تألیف شده است)، تا تذکرةهای مربوط به سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق، همه به اتفاق مثنوی *کنزالحقائق* را به او نسبت داده‌اند، می‌توان این مثنوی را از او دانست (رازی، ۳۳۰/۳؛ اوحدی، والد، آذر، همانجاها؛ ایمان، ۳۵۶؛ هدایت، ریاض، ۱۹۷).

مثنوی *کنزالحقائق* دارای ۱۳۰۰ بیت است که نخست موضوعاتی چون معانی اسلام و ایمان، شهادت، طهارت، جهاد نفس، زکات، روزه، عشق، و معنای نام حضرت مهدی (ع) و صفات آن حضرت آمده، و پس از آن مطالب عرفانی در ضمن حکایاتی چند بیان شده است (منزوی، ۳۷۲/۷-۳۷۳؛ آقابزرگ، ۱۵۱/۱۸؛ شورا، ۵۹۶/۳-۵۹۷).

علاوه بر این مثنوی، در فهرستهای کتب خطی از دو اثر دیگر به نامهای *دیوان پوریای ولی* و *رباعیات پهلوان محمود* نیز یاد شده است (گازرگاهی، آذر، همانجاها؛ قزوینی، ۹۰/۴، ۹۱؛ آقا بزرگ، ۱۵۹/۹؛ منزوی، ۲۰۱۸/۹؛ قدآراف، ۱۵۱). همچنین در بیشتر تذکرةها اشعار و رباعیاتی نیز از پهلوان محمود نقل شده است. برخی از محققان با بررسی این رباعیات، پهلوان محمود را ادامه‌دهنده سنت خیام نیشابوری، و متأثر از مضامین فلسفی اشعار او دانسته‌اند (همو، ۱۵۳-۱۵۴).

احوال و اشعار پهلوان محمود تأثیر آشکاری بر مختومقلی قراغی شاعر معروف ترکمن داشته است، چنان که وی در اشعار خود از پهلوان محمود همچون انسانی با کرامت، راهنما و شفا بخش نام می‌برد و برخی از مضامین اشعار او را در سروده‌های خود تتبع می‌کند (همو، ۱۵۷).

پهلوان محمود در خوارزم درگذشت. مزار او در خیوه - که عمارت زیبایی بر فراز آن بنا شده - زیارتگاه عام و خاص است. وی در میان مردم آن نواحی به محمود آتا، پهلوان آتا، اسماموت آتا، حضرت پهلوان، پهلوان بابا و پهلوان پیر شهرت دارد (گازرگاهی، ۱۳۱؛ والد، ۳۴۷؛ هدایت، همانجا، نیز، *سفارت نامه*، ۹۰؛ قدآراف، همانجا).

ماخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *تاریخ منظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ انصاف پور، *غلامرضا، تاریخ و فرهنگ زورخانه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ اوحدی، پلانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ ایمان، رحیم علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش معتمد رضا جلالی نایینی و امیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بخاری، صلاح، *انیس الطالبین*، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم پورسبحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ پرتویضایی، حسین، *تاریخ ورزش باستانی ایران*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفعات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ وازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد قاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شورا، خطی؛ عباسی، مهدی، *تاریخ کشتی ایران*، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، به کوشش محمد عبدالمجید خان، کلکته، ۱۲۹۵ ق؛ قدآراف، رحمان بردی، *پهلوان محمود پوریای ولی*، *نامه فرهنگ*، تهران، ۱۳۷۶ ش، س ۷، ۳؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ گازرگاهی، کمال الدین حسین، *مجالس العشاق*، لکهنو، ۱۸۹۷ م؛ مصوم علیشاه، محمد مصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ والد، *داستانی*، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۴۳۰۴؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهر علی گرگانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، *سفارت نامه خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ ش.

حسین لاشیء

## آوانگاری مدخلها

==--e jove(a)ynī	بهاءالدين جوينی	bosne(a)-sarāy	بوسنه سراي *
==-- zakariyy ā-ye moltānī	بهاءالدين زکريای ملتانی	bosniyāyī	بوسنيایي
==-- zohe(a)yr	بهاءالدين زهير	bosni va (-yo) herzegovīn	بوسنی و هرزگوین
==-- sām	بهاءالدين سام *	būšanjī	بوشنجی *
==-- soltān valad	بهاءالدين سلطان ولد	būšehr	بوشهر
==-- e āmelī	بهاءالدين عاملي *	būsīr	بوصير
==-- mattū	بهاءالدين متو	būsirī	بوصيری
==-- e marqinānī	بهاءالدين مرغينانی	būtīqā	بوطيقا
==-- e naqšband	بهاءالدين نقشبند	būqā	بوقا
==-- e valad	بهاءالدين ولد	būqīr	بوقير *
=-e valad	بهاء ولد *	būkān	بوکان
bahādor	بهادر	būgrā	بوگرا
= šāh-e gojarātī	بهادرشاه گجراتی	būlāq	بولاق
=-e gūrakānī	بهادرشاه گورکانی	=, matba'e(a)	بولاق، مطبعه
= nezām šāh	بهادر نظام شاه *	bū-moslem-e rāzī	بومسلم رازی
bahār	بهار	bavan	بون *
=	بهار	būnt	بونت
behār	بهار	bū-nasr-e fārsī	بونصر فارسی *
bahār, ahmad	بهار، احمد	būnī, ab-ol- 'abbās ahmad-e bn-e alī	بونى، ابوالعباس احمد بن على
=, mohammad taqī	بهار، محمدتقی	=, --e-qāsem	بونى، ابوالعباس احمد بن قاسم
=-e esfahānī	بهار اصفهانی	bova(e)yb	بویب
=-e xosrow	بهار خسرو *	boyer ahmad	بویرا احمد
=-e dāneš	بهار دانش *	= ahmadī	بویرا احمدی
beh-arda(e)šīr	به اردشیر	bovaytī	بویطی
bahārestān	بهارستان	bovayhiyān	بویهیان *
=	بهارستان	bo'in zahrā	بوئین زهرا
=	بهارستان	beh-āfarīd	به آفرید
bahār-e šīrvānī	بهار شیروانی	bahā'-od-dowle(a)-ye	بهاءالدوله حسینی نوربخش
=-e a jam	بهار عجم	hose(a)ynī-ye nūrbaxš	
bahār lū	بهار لو	==--deylamī	بهاءالدوله دیلمی *
bahārvand	بهاروند	==--dīn-e bājan	بهاءالدين باجن
behārī	بهارى	==--e baqdādī	بهاءالدين بغدادی
bahāriyye(a)	بهاريه	==--e-bn-e hennā	بهاءالدين بن حنا

=	بهلول	bahāsā	بهاسا
=	بهلول	bahāvalpūr	بهاولپور
=-e lūdī	بهلول لودی	bahā'īyyat	بهانیت
bahman	بهمن *	behbūdī	بهبودی
=	بهمن	behbahān	بهبهان
=-e jādūye(a)	بهمن جادویه	behbahānī, ahmad	بهبهانی، احمد *
= šāh	بهمن شاه	=, se(a)yyed abd-ol-lāh	بهبهانی، سید عبدالله
=-šīr	بهمنشیر	behetāyī	بهتایی *
=-gān	بهمنگان	bahatende(a)	بهتنده
bahman mīrzā	بهمن میرزا	behtūyī	بهتویی *
=-nāme(a)	بهمن نامه *	bahjat-or-rūh	بهجه الروح
=-yār	بهمنیار	behdārvand	بهداروند
== -e-bn-e marzbān	بهمنیار بن مرزبان	behdīnān	بهدینان
bahmaniyān	بهمنیان	bahrā'	بهراء
bahma'ī	بهمنی	bahrām	بهرام *
bahnasā	بهنسا	=	بهرام
behūpāl	بهوپال	=-e-bn-e mardān šāh	بهرام بن مردان شاه
bohūtī	بهوتی	=-e paždū	بهرام پژدو
biyābānak	بیابانک *	=-e čūbin	بهرام چوبین
biyābānaki	بیابانکی *	= saqqā-ye boxārī	بهرام سقای بخاری
bayāt	بیات	= šāh-e-bn-e farrox šāh	بهرام شاه بن فرخ شاه
=-e esfahān	بیات اصفهان	= -e -e mas'ūd	بهرام شاه بن مسعود *
=-e tork	بیات ترک	== -e qaznavī	بهرام شاه غزنوی
=-e kord	بیات کرد	=-e gūr	بهرام گور
biyārjomand	بیارجمند	= mīrzā safavī	بهرام میرزا صفوی
bayyāse(a)	بیاسه	bahrāmī	بهرامی
bayyāsī	بیاسی	=-ye saraxsī	بهرامی سرخسی
bayāz	بیاض	baharatpūr	بهرتپور
bayāzī, abū ja'far	بیاضی، ابوجعفر	behrangī	بهرنگی
=, zeyn-od-dīn	بیاضی، زین الدین	baharūč	بهروج
= zāde(a)	بیاضی زاده	behrūz xān	بهروزخان
bayān	بیان	bohre(a)	بهره
=-oladyān	بیان الادیان *	behzād, hose(a)yn	بهزاد، حسین
=-e-bn-e sam'ān-e tamīmī-ye nahdī	بیان بن سمعان تمیمی نهدی	=, kamāl-od-dīn	بهزاد، کمال الدین
al-bayān va-t-tabyīn	البیان والتبیین *	behešt	بهشت
bayyāne(a)	بیانه	beheštī	بهشتی
bayyānī, abū mohammad	بیانی، ابو محمد	bahšamiyye(a)	بهشمیه *
bayānī, xāje(a) šahāb-od-dīn	بیانی، خواجه شهاب الدین *	beh-šahr	بهشهر
=, mostafā	بیانی، مصطفی	=-qobād	بهقباد
=, mahdī	بیانی، مهدی	bahagvān dās-e hendī	بهگوان داس هندی *
bayāniyye(a)	بیانیه *	bohlūl	بهلول

beyrānvand	بیرانوند	be(a)ybars	بیررس
bīrjand	بیرچند	=	بیررس
bīrjandī	بیرچندی	=-e bondoq-dāri	بیررس بندقداری
be'r-os-sab'	بئر السبع	=-e mansūrī	بیررس منصور
be(a)yraq	بیرق *	bībī	بی بی
=-dār	بیرقدار	= xānom	بی بی خانم
be'r-e ma'ūne(a)	بئر معونه	= šahr bānū	بی بی شهربانو
=-e me(a)ymūn	بئر میمون	= monajjeme(a)	بی بی منجمه *
be(a)yrūt	بیروت	be(a)yt	بیت *
bīrūnī	بیرونی	=	بیت
bīre(a)	بیره	=-ol arqam	بیت الارقم *
bīre(a)jek	بیره جک	=--lāh-el-harām	بیت الله الحرام *
bīzāntiyūn	بیزانتیون *	= jebrīl	بیت جبریل *
bīzāns	بیزانس *	= jebrīn	بیت جبرین
be(a)yzare(a)	بیزره *	=-ol-hekme(a)	بیت الحکمه
bīžan va(-o) maniže(a)	بیژن و منیژه	=--'atīq	بیت العتیق *
be(a)ysān	یسان	= lahm	بیت لحم
bīsā'o	بیسائو *	=-ol-māl	بیت المال
bīstgānī	بیستگانی	=--ma'mūr	بیت المعمور
bīsotūn	بیستون	=--moqaddas	بیت المقدس
=	بیستون *	ba(e)ytūšī	یتوشی
bīšāpūr	بیشاپور	bītikčī	یتیکچی
bīškeḳ	یشکک	bījāpūr	بیجاپور
bīz, ayyām	بیض، ایام	bījār	بیجار
be(a)yzā	بیضا	bījān	بیجان *
be(a)yzāvi	بیضاوی	bījānagar	بیجانگر *
be(a)ytār-e nāserī	بطار ناصری *	bayhān	بیحان
be(a)ytare(a)	بیطره *	bīxabar-e belgerāmī	بی خبر بلگرامی
be(a)y'	بیح	bīd-ābādī	بیدآبادی
be(a)y'āne(a)	بیعانه	bīdār	بیدار
be(a)y'at	بیعت	bīdārī-ye eslāmī	بیداری اسلامی
=-e rezvān	بیعت رضوان *	bīdpāy	بیدپای *
=-e šajare(a)	بیعت شجره *	bīdar	بیدر
bīqamī	بیغمی	bīdgolī	بیدگلی *
be(a)ykand	بیکنند	bīdel	بیدل
be(a)ykandī, abū ja'far	بیکنندی، ابو جعفر	=-e šīrāzī	بیدل شیرازی
=, = abīd-ol-lāh	بیکنندی، ابو عبدالله	bīdvāzī	بیدوازی *
be(a)yḡ	بیگ *	ba(e)yznaq	بیزق
bīḡdelī	بیگدلی	be(a)yrām pāsā	بیرام پاشا
be(a)yḡlar-be(a)yḡī	بیگلریگی	=-e valī	بیرام ولی *
be(a)ygom	بیگم *	be(a)yrāmiyye(a)	بیرامیه

pārtī	پارتی	be(a)ylaqān	بیلقان
pārs-ābād	پارس آباد	be(a)ylaqānī	بیلقانی *
pārsā	پارسا *	ba(e)ylak-e qebčāqī	بیلک قیجاقی
pārsā'īyye(a)	پارسائی *	bile savār	بیلہ سوار
pārsiyān	پارسیان *	biliton	بیلتن
pārqaṛ	پارغر	bimārestān	بیمارستان
pāryāb *	پاریاب *	bīme(a)	بیمة *
pāzavārī	پازواری *	bīnālūd	بینالود
pāzūkī	پازوکی	bīneš-e ke(a)šmīrī	بینش کشمیری
pāsārgād	پاسارگاد	be(a)yn-a(o)-t-tolū'e(a)yn	بین الطلوعین
pāsārovītz	پاسارویتز	=-n-nahre(a)yn	بین النهرین
pāsbānoqlū	پاسبان اوغلو	bayyene(a)	بینہ
pāse(a)	پاسہ	=	بینہ
pāšā	پاشا	boyūtāt	بیوتات
=-liq	پاشالیق *	=-esaltanatī	بیوتات سلطنتی
pākdašt	پاکدشت	bayyūmī	بیومی *
pākestān	پاکستان	bayyūmiyye(a)	بیومیہ
pāgošā	پاگشا	bihār	بیہار *
pālermo	پالرمو	biye(a)pas	بیہ پس *
pālembāng	پالمبانگ	biye(a)pīš	بیہ پیش *
pālembānī	پالمبانی	ba(e)yhas-e-bn-e soha(e)yb	بیہس بن صہیب
pālmīrā	پالمیرا *	ba(e)yhasiyye(a)	بیہسیہ *
pālanpūr	پالنپور	be(a)yhaq	بیہق
pāmplūnā	پامپلونا	be(a)yhaqī, ebrāhīm	بیہقی، ابراہیم
pāmīr	پامیر	=, abū bakr	بیہقی، ابوبکر
pāmīrī	پامیری	=, =ja'far	بیہقی، ابوجعفر
pān-torkīsm	پان ترکسم	=, ab-ol-hasan	بیہقی، ابوالحسن
=-tūrānism	پان تورانیسم	=, =-fazi	بیہقی، ابوالفضل
pāndūā	پاندوا	pe	پ
pānīpat	پانی پت	pāpūs	پاپوس
pānīpatī, sanā'-ol-lāh	پانی پتی، ثناء اللہ	pāpī	پاپی
=, mohammad	پانی پتی، محمد	=	پاپی
pāve(a)	پاوه	pāpīrūs	پاپیروس
pāyīzī-ye nasavī	پاییزی نسوی	pātanjal	پاتنجل *
pāy yen-hū	پای ین - هو *	pādzahr	پادزهر
patrūne(a)xalīl	پترونہ خلیل	pādsāh xātūn	پادشاہ خاتون
petro-vārādīn	پتروواردین *	=-nāme(a)	پادشاہ نامہ *
patne(a)	پتنہ	pādang	پادنگ *
pattani	پتنی	pādūspānān	پادوسپانان *
pate(a)	پتہ	pārāb	پاراب *
=-dūzī	پتہ دوزی *	pārāčēnār	پاراچنار



pezeški-ye eslāmī	پزشکی اسلامی	pečneg-hā	پچنگها
pest	* پست	pečūy	پجوی
pesyān	پسیان	pečavī	پجوی
pasixānī	* پسیخانی	pedar-sālārī	پدر سالاری *
pašāpūye(a)	پشاپویه	parāčī	پراچی
pošt-kūh	پشتکوه	port sa'īd	پرت سعید
paštū	پشتو	= sūdān	پرت سودان
=, adabiyyāt	پشتو، ادبیات	parto-ve esfahānī	پرتو اصفهانی
paštūn	* پشتون	partovī-ye širāzī	پرتوی شیرازی
pašang-e lor	* پشنگ لر	parčam	پرچم
paqmān	پغمان *	=	پرچم
paktiyā	پکتیا	parčīn-kārī	پرچین کاری
pol	پل	parde(a)	پرده
=-doxtar	پل دختر	=-xānī	پرده خوانی
=-dašt	پلدشت	=-dārī	پرده داری
=-sefid	پل سفید	porse(a)	پرسه *
=-e serāt	* پل صراط	perak	پرک
pelevne(a)	پلونه	peroklos	پرکلس
polis-e janūb	پلیس جنوب	pergā	پرگا *
pelīnī	پلینی	pargane(a)	پرگنه
pomāk	پماک	perlāk	پرلاک
pembā	پمبا	parvān	پروان
penāng	پنانگ	parvāne(a)	پروانه *
panjāb	پنجاب	=, xāndān	پروانه، خاندان
panjābī	پنجابی	parvareš	پرورش
=, adabiyyāt	پنجابی، ادبیات	parvīn	پروین *
panj-pīr	* پنج پیر	=-e e'tesāmī	پروین اعتصامی
=-tan	* پنج تن	parī	پری
=-deh	پنجه	=-xān xānom	پری خان خانم
=-dihī	پنجدیهی	=-xānī	پری خوانی
=-rūd	* پنج رود	parizād, madra(e)se(a)	پری زاد، مدرسه
=-šīr	پنجشیر	perizren	پری زرن
=-ganj	* پنج گنج	parišān	پری شان *
panje(a)	پنجه	=	پری شان
=-ye dozdīde(a)	* پنجه دزدیده	=-e lor	پری شان لر
=- maryam	پنجه مریم	pēristīnā	پریشتینا
panjikant	پنجیکنت	perilep	پرلیپ
pančatantrā	* پنچتنتر	perīm	پریم
pand-nāme(a)	پندنامه	=	پریم
pangān	پنگان	pazdavī, ab-ol-hasan	یزدوی، ابوالحسن
pūātiye(a), jang	* یواتیه، جنگ	=, ab-ol-yosr	یزدوی، ابوالیسر

pūr-xatīb-e ganje(a)ʔ

=dāvūd

pūriyā-ye valī

پورخطیب گنجه‌ای

پورداود

پوریای ولی

pop

pūčkān

pūr-bahā-ye jāmi

portonovo

پوپ

پوچکان\*

پوریهای جامی

پورتونوو

## نشانه‌ها و اختصارات

## نشانه‌ها

## الف - نشانه‌های فارسی:

نگاه کنید به	نک:	بی	به بعد
همین دائرة المعارف، دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه د	پش	پی شماره صفحه
همین مأخذ	هم	ج	جلد و جلدها
همین ماده، مدخل دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م	جم	جاهای مختلف
مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)	همان	چ	چاپ
همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه	همانجا	ح	حدود
همان مأخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات	همانجاها	حک	حکومت
همین ماده‌ها، مدخلهای دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م م	د	در گذشته، متوفی
مؤلف پیشین	همو	ز	زاده، متولد
ب - نشانه‌های لاتین		س	سال
ed., eds.	به گویش	سا	سلطنت
etal.	و دیگران	ش	هجری شمسی
ff.	به بعد	شم	شماره
ibid	همان	ص	صفحه و صفحات
id	همو	(ص)	صلی الله علیه و آله
introd.	مقدمه بر	(ع)	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام
no.	شماره	ق	علیهم السلام
nos.	شماره‌ها	ق:	هجری قمری
npn.	پی شماره صفحه	ق م	قیاس کنید با
p.	صفحه	کتابخانه مرکز	قبل از میلاد
PB	مأخذ فارسی و عربی همین مقاله	کتابخانه مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
pp.	صفحات	ک	کیلومتر
S.	سری	ک-۲	کیلومتر مربع
tr.	ترجمه	ک-۳	کیلومتر مکعب
vide:	نگاه کنید به	گی	برگ، برگها
vol.	جلد	م	میلادی
vols.	جلدها	م-۲	متر مربع
		م-۳	متر مکعب
		مق	مقتول
		ما	مأخذ لاتین

## فهرست ۱ اختصارات فارسی مأخذ

- آربری = *Arberry* (نک: فهرست ۲).  
 آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ ش؛  
 ج ۶، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۳۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛  
 ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۶۴ ش.  
 آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ ش.  
 آسیاتیکا = *Asiatica* (نک: فهرست ۲).  
 آسیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسه قلمیه مخزونه کتبخانه آسیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ۲ ج.  
 آقابزرگ، الذریعه = آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعه السی تصانیف الشیعه، بیروت، ۱۹۸۳ م، ۲۶ ج.  
 آلوارت = *Ahlwardt* (نک: فهرست ۲).  
 آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲).  
 آمریکانا = *Americana* (نک: فهرست ۲).  
 ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، بیروت، ۱۹۸۲/۱۴۰۲ م.  
 ابن تقری بردی، النجوم = ابن تقری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م به بعد.  
 ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخیر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰ م.  
 ابن خلکان، وفیات = ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲ م.  
 ابن کثیر، البداية = ابن کثیر، اسماعیل، البداية و النهایه، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹ م.  
 ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.  
 ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.  
 ازهریه، فهرست = فهرس کتب الموجوده بالمکتبه الازهریه، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ ق/۱۹۴۶-۱۹۵۰ م.  
 الهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ ش، ۲ ج.  
 ایرانیکا = *Iranica* (نک: فهرست ۲).  
 اینترنشنال = *International* (نک: فهرست ۲).  
 بانکپور = *Bankipore* (نک: فهرست ۲).  
 براون = *Browne* (نک: فهرست ۲).  
 براون، ذیل = *Browne, S* (نک: فهرست ۲).  
 بروکهاوس = *Brockhaus* (نک: فهرست ۲).  
 بریتانیکا = *Britannica* (نک: فهرست ۲).  
 بستانی = بستانی، فواد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶ م به بعد.  
 بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکتون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷ م.  
 بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیه العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵ م.  
 بلوشه = *Blocher* (نک: فهرست ۲).  
 پاولی = *Pauly* (نک: فهرست ۲).  
 پرج = *Pertsch* (نک: فهرست ۲).  
 تاج العروس = زیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.  
 تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریه، قاهره، ۱۹۲۸ م.  
 جودائیکا = *Judaica* (نک: فهرست ۲).  
 حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۲۱-۱۹۲۳ م.  
 حقوق، خطی = دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده حقوق، تهران، ۱۳۳۹ ش.  
 خالدوف = *Khalidov* (نک: فهرست ۲).  
 خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیه المحفوظه بالکتبخانه الخدیویه، قاهره، ۱۳۱۰ ق، ۷ ج.  
 دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیه، دارالکتب و الوثائق القومیه، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ م، ۲ ج.  
 دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیه الموجوده بالدار، دارالکتب المصریه، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲ م، ۸ ج.  
 داک = دائرة المعارف الاسلامیه الکبری (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م به بعد.  
 دانشنامه = دانشنامه ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ ش به بعد.  
 دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ ش.  
 دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش/۱۹۸۹ م به بعد.  
 دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.

مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).

مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیه الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ش

به بعد.

مرکزی، خطی = فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱-۲، به

کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به

کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.

مرکزی، میکروفیلما = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلماهای

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲-۱۳۶۸ش، ج ۳.

ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانه

ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، تهران،

۱۳۲۳-۱۳۵۸ش، ج ۱۰.

ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، فهرست کتابخانه ملی تبریز،

تبریز، ۱۳۳۸-۱۳۵۳ش، ج ۶.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران،

۱۳۲۸-۱۳۵۳ش، ج ۶.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های

خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.

موسوعة خاص = الموسوعة الفلسطينية، بخش دوم، دراسات خاص،

بیروت، ۱۹۹۰م، ج ۶.

موسوعة عام = الموسوعة الفلسطينية، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۳م، ج ۴.

ورهوره = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).

یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ش/ق ۱۳۳۶-۱۹۳۸م.

۱۹۳۸م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستفلد،

لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = دائرة المعارف فلسطين، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).

ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م، ج ۸.

سید، خطی = فهرست المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ج ۳.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.

صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر، صنعا، ۱۹۸۴م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م.

طبری، تفسیر = طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.

ظاهریه، خطی = فهرست مخطوطات دارالکتب الظاهرية (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالخ، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ج ۳؛ همان

(تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷،

۱۹۷۳م، ج ۲؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد

خیسی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ج ۳؛ همان (ادب)، به کوشش

ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛ ....

فاموس = فیروزآبادی، محمد، الفاموس المحيط.

کویریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه کویریلی، استانبول، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م، ج ۳.

لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲).

لفت نامه دهخدا = لفت نامه، به کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران،

## فهرست ۲

## اختصارات لاتین مأخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = The Encyclopedia Americana, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = Encyclopaedia Asiatica, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = The New Encyclopaedia Britannica, London, 30 vols.

Brockhaus = Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden,

- 20 vols.
- Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.
- Browne, S = Browne, Supplement.
- BSE<sup>2</sup> = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.
- BSE<sup>3</sup> = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.
- De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.
- EI<sup>1</sup> = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.
- EI<sup>2</sup> = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960-.
- EI<sup>1</sup>, S = EI<sup>1</sup>, Supplement.
- EI<sup>2</sup>, S = EI<sup>2</sup>, Supplement.
- ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.
- ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.
- ESC<sup>1</sup> = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.
- ESC<sup>2</sup> = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.
- EUE = *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.
- EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.
- GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.
- GAL, S = GAL, Supplement.
- GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-.
- Grand Larousse* = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.
- GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE<sup>3</sup>, New York, 1973-1983, 32 vols.
- IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978-.
- International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.
- Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982-.
- JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822-.
- JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*.
- Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.
- Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.
- Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.
- Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplements, 15 vols.
- Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.
- RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome, 1907-.
- SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953-.
- TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.
- Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.
- WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.
- YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.
- ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

### **The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia**

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up

In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias:

Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

**\$ 120**

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak,  
Niyavaran, Tehran.

P. O. Box: 19575/197.

Tel: 0098 21 2297626.

Fax: 0098 21 2297663.

E-mail: [centre@cgie.org.ir](mailto:centre@cgie.org.ir)

[www.cgie.org.ir](http://www.cgie.org.ir)

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful